الجلد الاول من شرح الهداية فتح القدير

عدد ٣٣

وزیر اعظم وسردار اکرم محمد پاشا [illegible]

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين

خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان

وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد وتعلم واستفاد اعظم الله تعالى

اجره يوم السادس حرره الفقير احمد شيخ زاده

المفتش باوقاف الحرمين الشريفين

عفي عنهما

رب العالمين على ما الهم وعلم من العلم ما لم يعلم والصلوة والسلام على خير خلقه محمد
النبي الاكرم المبعوث ... ابر الامم بالشرع الاقوم والمنهج الاحكم صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم
فهذا تعليق ... كتاب الهدايه للامام العلامه برهان الدين ابو الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل
الرشداني المرغيناني شيخ ... اسكنه الله برحمته دار السلام شرعت في كتابته في شهور سنة تسع وعشرين وثمانمائة
عند الشروع في اقرائه لبعض الاخوان ارجو من كرم ربي سبحانه ان يهديني فيه صواب الصواب وان يجمع فيه اشتات
ما تفرق من لب اللباب ليكون عدة لطالبي الروايه ومرجعا للصارفي العنايه في طلب النهاية واياه سبحانه اسئل
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا لرضاه الموجب لجنات النعيم واني كنت قرات تمام الكتاب سنة ثمان
عشرة او تسعة عشرة على وجه الاتقان والتحقيق على سيدي الشيخ الامام بقية المجتهدين وخلف الحفاظ المتقنين
سراج الدين عمر بن علي الكناني الشهير بقارئ الهداية تغمده الله تعالى برحمته واسكنه فسيح جنته وهو قراه على مشايخ
عظام من جملتهم الشيخ الامام شيخ الاسلام علاء الدين السيرامي وهو عن شيخه السيد الامام جلال الدين شارح الهداية
وهو عن شيخه قدوة الانام بقية المجتهدين علاء الدين عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق وهو عن الشيخ
الكبير استاد العلماء حافظ الدين الكبير وهو عن الشيخ الامام شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري وهو عن
شيخه شيخ مشايخ الاسلام حجة الله تعالى على الانام الامام المخصوص بالعنايه صاحب الهدايه فهذا طريق العبد
الضعيف في هذا الكتاب وقراته قبله من اوله الى فصل الوكاله بالنكاح ونحوه على قاضي القضاه جمال الدين الحميدي
بالاسكندريه الحنفي بقية المحققين تغمدهم الله برحمته اجمعين ولما جاء بفضل الله ورحمته اكبر من قدري بما لا يناسب
بنسبة علمت انه فتح من جود القادر على كل شيء ولله المنه فتح القدير للعاجز الفقير ولا قوة الا بالله العلي العظيم

جميعا على ارادة الانواع باعتبار متعلقها من الحدث والخبث والتها من الماء والتراب وسبب وجوبها قيل الحدث والخبث
ورد بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها وقد يقال لا منافاة بين نقضهما شرعا ما بين الصفة الحاصلة عن تطهير سابق
وايجاب تطهير اخر مستانف والاولى ان يقال السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود واختاروا
انه ارادة ما لا يحل الا به ولا يخفى ان مجرد الارادة لا يظهر وجه ايجابها شيئا لانه لا يستلزم لحوق الشروع المستلزم
عدم الطهارة في الصلوة لو لم تقدم تحقيقه سببها وجوب ما لا يحل الا بها لما عرف ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه
لا لفظا لغه وكون الارادة مضمرة في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا يفيد تعليق وجوب الطهارة بالارادة

بحثا على ... شرطها الان وجوبها ...

عهما

المستلحقة للشروع وليس ذلك الا لان الشروع مشروط بها فال الامر الى ان وجوبها بوجوبه ظاهر واما نفله فليس فيه
الا الارادة اذ لا وجوب الا بعد الشروع عند بعض الايمة ولا نعلم قائلا بوجوب الطهارة بمجرد ارادة النافلة حتى ياثم
بتركها ان لم يصلها وجعلها سببا بشرط الشروع توجب تاخر وجوب الوضوء عنه وفيه المحذور فان اعتبر به شرطها بايجاب تقدمه
عليه ويمكن كون ارادة النافلة سبب وجوب احد الامرين اما الوضوء واما ترك النافلة على معنى عدم الخلو فيجوز اجتماعهما
فهي ارادة سبب وجوب واجب مخير فيصدق انها سبب وجوبه في الجملة وهذا كله على تقدير كونها سبب وجوب الاداء
اما اذا جعلت سبب اصل الوجوب فلا اشكال اصلا واركانها في الحدث الاصغر اربعة مذكورة في الكتاب وفي
الاكبر غسل ظاهر البدن والفم والانف وفي الخبث ازالة العين بالمائع الطاهر واستعماله ثلثا فيما لا يرى
بهذا النص لنفي ان وجوب غسل الرجل بالحديث فقط ووجهه ان قراءة نصب الرجل عطف على المغسول وقراءة جرها
كذلك والجر للمجاورة وعليه ان يقال بل هو عطف على المجرور وقراءة النصب عطف على محل الراس وهو محل ظاهر في العصيح وهذا
اولى لتخريج القراءتين به على المطرد وبخلاف تخريج الجر على الجوار فلا ريب ادعا ابن الحاجب ان العرب اذا اجتمع فعلان
متقاربان في المعنى ولكل متعلق جوزت حذف احدهما وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور كانه متعلقه
كقولهم متقلدا سيفا ورمحا وتقلدت بالسيف والرمح وعلفتها تبنا وماء باردا قال والحمل على الجوار ليس بجيد اذ لم
يات في القران ولا كلام فصيح انتهى فقد ورد في بعض الاحاديث فان صحت وقلنا بجواز الاستدلال بالحديث
في العربيه لم يصح قوله ولا كلام فصيح وفي المسئلة ثلاثة مذاهب الاطلاق والمنع والتفصيل بين كون الراوي عربيا
فنعم او عجميا فلا وحمل النصب على حالة ظهور الرجل والجر على المسح حالة استتارها بالخف حملا للقراءتين على الحالتين قال
في شرح المجمع فيه نظر لان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لان الخف اعتبر مانعا سراية الحدث
الى القدمين فهي طاهرة وما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة ... والغسل الاسالة فيفيد ان
الدلك ليس من حقيقته خلاف المالك فلا يتوقف تحققه عليه ومرجعهم فيه قول العرب غسلت المطر الارض وليس
في ذلك الا الاسالة وهو ممنوع بان وفهما من علو خصوصا مع الشدة والتكرر اي ذلك وهم لا يقولونه الا اذا نظفت
الارض وهو انما يكون بذلك وبانه غير مناسب للمعنى المعقول من شرعه الغسل وهو تحسين هيئة الاعضاء الظاهرة
للقيام بين يدي الرب تعالى تحقيقا والا القياس الكل والناس بين حري وقروي خشن الاطراف لا يزيل ما استحكم
في خشونتها الا الدلك فالاسالة لا تحصل مقصود شرعيتها ثم حد الاسالة التي هي الغسل ان يتقاطر الماء ولو قطرة
عندهما وعند ابي يوسف يجزي اذا سال على العضو وان لم يتقطر ... من قصاص الشعر حرج مخرج العادة والا
طوله من مبدا سطح الجبهة الى اسفل اللحيين حتى لو كان اصلع لا يجب من قصاصه ويجزي المسح على الصلعة في الاصح
والقصاص مثلث القاف والى شحمتي الاذن يعطي ظاهره وجوب ادخال البياض المعترض بين العذار والاذن
بعد نباته وهو قولهما خلافا لابي يوسف لان المسقط هو الثابت ولم يغمره ويعطي ايضا وجوب الاسالة على شعر
اللحيه لانه اوجب غسل الوجه وحده بذلك واختلفت فيه الروايات عن ابي حنيفة فعنه يجب مسح ربعها وعنه مسح ما يلاقي
البشرة وعنه لا يتعلق به شيء وهو رواية عن ابي يوسف وعن ابي يوسف استيعابها واشار محمد في الاصل الى انه يجب غسل كله
قيل وهو الاصح وفي الفتاوي الظهيرية وعليه الفتوى لانه قام مقام البشرة فتحول الفرض اليه كالحاجب وقال في
البدايع عن ابن شجاع انهم رجعوا عما سوى هذا كل هذا في الكثه اما الخفيفه التي ترى بشرتها فيجب ايصال الماء الى ما تحتها ولو تركه
الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن وفي البقال لو قص الشارب لا يجب تخليله وان طال يجب تخليله وايصال
الماء الى الشفتين وكان وجهه ان قطعه مسنون فلا يعتبر قيامه في سقوط غسل ما تحته بخلاف اللحيه فان اعفاها هو

المسنون بخلاف ما لو نبت جلده لا يجب قشرها وايصال الماء الى ما تحتها بل لو اسال عليها اجزا لانه مخير في قشرها اذ لم ينقل
فيه سنة والاصل العدم فلم يعتبر قيامها مانعا من الغسل والمصنف في التجنيس عد ايصال الما الى منابت شعر الحاجبين
والشارب من الاداب من غير تفصيل واما الشفة فقيل تبع للفم وقال ابو جعفر ما انكتم عند انضمامه تبع له وما
ظهر فللوجه وفي الجامع الاصغر ان كان وافر الاظفار وفيها درن او طين او عجين او المراة تضع الحنا جاز في القروي
والمدني قال الدبوسي هذا صحيح وعليه الفتوي وقال الاسكاف يجب ايصال الما الى ما تحته الا الدرن لتولده
منه وقال الصفار فيه يجب الايصال الى ما تحته ان طال الظفر وهذا احسن لان الغسل وان كان مقصورا على
الطواهر لكن اذا طال الظفر يصير بمنزلة عروض الحايل كقطرة شمعه ونحوه لانه عارض وفي النوازل يجب في المصري لا القروي
لان دسومة اظفار المصري مانعة وصول الما بخلاف القروي ولو لزق باصل ظفره طين يابس ونحوه او بقي قدر راس
ابرة من موضع الغسل لم يجز ولا يجب نزع الخاتم وتحريكه اذا كان واسعا والمختار في الضيق الوجوب ولو قطعت يده
او رجله فلم يبق من المرفق والكعب شي سقط الغسل ولو بقي وجب ولو طال اظفاره حتى خرجت عن رؤس الاصابع وجب
غسلها قولا واحدا ولو خلق له يدان على المنكب فالتامه هي الاصلية يجب غسلها والاخري زايدة فما حاذي منها محل
الفرض وجب غسله وما لا فلا **قوله** هو يقول الغاية اي هذه الغاية المذكورة هنا لا تدخل تحت المغيا فاللام للعهد
الذكري غايته انه لم يبين وجهه وقوله كالليل في الصوم تنظير لا قياس لعدم الجامع فاندفع ما قيل المفرد في الاصول
لو قال لا يسند لا ل بتعارض الاشباه وهو ان من الغايات ما يدخل ومنها لا فاذا حملت هذه كلامها فلا تدخل بالشك وايضا
ما بعد المرفق والكعب في دخوله في مسمى اليد والرجل اشتباه فيتعذر دخوله تدخل وبعدمه لا للاصل المقرر وهو
ان ما بعد الغاية ان دخل في المسمى لولا ذكرها دخل والا فلا وما اورد على هذا الاصل من انه لو حلف لا يكلم فلانا الى العيد
لا يدخل مع انه يدخل لو ترك الغاية عنها دح به لان الكلام هنا في مقتضي اللغة والايمان تنبني على العرف وجاز ان
يخالف العرف اللغة فان رمضان يدخل وان سلم اي عدم الدخول فمبنى الايمان على العرف فلا تدخل بالشك وكونه عليه السلام
ادار الماء على مرافقه لا يستلزم الافتراض لجواز كونه على وجه السنة كالزيادة في مسح الراس الى ان استوعبه ولا تخلص لا
بنقل دخولهما في المسمى لغة وهو اوجه القولين لشهادة غلبة الاستعمال به وكونه اذا كان كذلك تكون الغاية داخلة
لغة وايضا على تقدير ما قال يثبت الاجمال في دخولها فيكون قوله عليه السلام ويل للعراقيب من النار بيانا للتوعد
على تركها فيكون اقتصاره عليه السلام على المرفق وقع بيانا للمراد من اليد فيتعين دخول ما ادخله وقوله اغسل يدك
للاكل من اطلاق اسم الكل على البعض اعتمادا على القرينة **قوله** هو الصحيح احتراز عما روي هشام عن محمد انه الذي في وسط
الرجل عند معقد الشراك فان مراد محمد بذلك الكعب الذي يقطع المحرم اسفله من الخف اذا لم يجد نعلين **قوله**
والكتاب مجمل اي في حق الكمية لكن الشافعي رحمه الله يمنعه ويقول هذا مطلق لا مجمل فانه يقصد الى كمية مخصوصة
اجمل فيها بل الى الاطلاق فيسقط بادنى ما يطلق عليه مسح الراس على ان الذي في حديث المغيرة مسح على ناصيته لا تقتضي
استيعاب الناصية لجواز كون ذكرها لدفع توهم انه مسح على الفود او القذال فلا يدل على بطلانكم ولو نظرنا اليه على ما روا
مسلم عن المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضا فمسح بناصيته كان محل النزاع في الباء كالايه انها للتبعيض ولا ولو قلنا
انها للالصاق لزم التبعيض بصريح نفوذكم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لدخولها على المحل كما سبق ذكره فاولى ان يستدل برواية
ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه
وسكت عليه ابو داود فهو حجة وظاهره استيعاب تمام المقدم وتمام مقدم الراس هو الربع المسمى بالناصية وقطريه بكسر القاف
وسكون الطا المهملة ثياب حمر لها اعلام منسوبة الى قطر موضع بين عمان وسيف البحر عن الازهري وقال غيره ضرب من البرود

فيه

فيه حمرة ولها اعلام فيها بعض الخشونة ومثله ما رواه البيهقي عن عطا انه عليه السلام توضا فحسر العمامة ومسح مقدم
راسه او قال ناصيته فانه حجة وان كان مرسلا عندنا كيف وقد اعتضد بالمتصل بقي شي وهو ان ثبوت الفعل لذلك لا
يستلزم نفي جواز الاقل فلا بد فيه من ضم الملازمة القائلة لو جاز الاقل لفعله مرة تعليما للجواز ونسلم وقد تمنع بان
الجواز اذا كان مستفادا من غير الفعل لم يحتج اليه وهنا كذلك نظرا الى الاية فان الباء فيها للتبعيض وذلك يفيد جواز الاقل
فيرجع البحث الى دلالة الاية ونقول فيه ان الباء للالصاق وهو المعني المجمع عليه لها بخلاف التبعيض فان المحققين من ايمة
العربية ينفون كونه معنى مستقلا للباء بخلاف ما اذا جاء في ضمن الالصاق كما فيما نحن فيه فان الصاق الالة بالراس الذي هو
المطلوب لا يستوعب الراس فاذا الصق فلم يستوعب خرج عن العهدة بذلك البعض لا لانه هو المفاد بالباء وتمام تحقيقه
فيما كتبناه على البديع في الاصول وحينئذ فتعين الربع لان اليد انما تستوعب قدره غالبا فلزم واما رواية جواز قدر الثلث
الاصابع وان صححها بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها ولذا يلزم كمال دية اليد بقطعها
الثلث اكثرها وللاكثر حكم الكل وهو المذكور في الاصل فيحمل على انه قول محمد لما ذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا انه مقدار
الناصية ورواه الحسن عن ابي حنيفة ويفيد انها غير المنصور رواية قول المصنف وفي بعض الروايات قدره ودراية ان
المقدمة الاخيرة في حيز المنع لان هذا من قبيل المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد فان به يتقدر قدرها من
الراس وفيه يعتبر عين قدره وقلنا غيره قدره لانه لو اصاب المطر قدر الفرض سقط ولا يشترط اصابته باليد لان الالة
لم تقصد الا للايصال الى المحل فحيث وصل استغني عن استعمالها ولو مسح ببلل في يده لم ياخذه من عضو اخر جاز لا ان اخذه ولو
باصبع واحدة مدها قدر الفرض جاز عند زفر وعندنا لا يجوز وعللوه بان البلة صارت مستعملة وهو مشكل بان الماء لا يصير
مستعملا قبل الانفصال وما قبل الاصل ثبوت الاستعمال بنفس الملاقاة لكن سقط في المغسول للحرج اللازم بالزام اصابته
كل جز باسالة غير المسال على الجز الاخر ولا حرج في المسح لانه تحصل بمجرد الاصابة فبقي فيه على الاصل دفع بانه مناقض لما علل به
لابي يوسف في مسالة ادخال الراس الانا فان الماء طهور عنده فقالوا المسح حصل بالاصابة والماء انما ياخذ حكم الاستعمال
بعد الانفصال والمصاب به لم يزايل العضو حتى عدل بعض المتاخرين الى التعليل بلزوم انفصال بلة الاصبع بواسطة المد
فيصير مستعملا لذلك بخلاف المصاب في ادخال الراس الانا وهذا كله يستلزم ان مد اصبعين لا يجوز وقد صرح جوابه وكذا
يستلزم عدم جواز مد الثلث على القول بانه لا يجزي اقل من الربع وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه ان اخذ لاستعمال بالملاقاة
او انفصلت البلة لزم ذلك لكني لم ار في مد الثلاث الا الجواز واختيار شمس الايمة ان المنع في مد الاصبع والاصبعين غير
معلل باستعمال البلة بدليل انه لو مسح باصبعين في التيمم لا يجوز مع عدم شي يصير مستعملا خصوصا اذا تيمم على الحجر الصلد
بل الوجه عنده انا مامورون بالمسح باليد والاصبعان منها لا تسمى يدا بخلاف الثلاث لانها اكثر ما هو الاصل فيها وهو حسن
لكنه يقتضي تعيين الاصابة باليد وهو منتف بمسالة المطر وقد يدفع بان المراد تعيينها او ما يقوم مقامها من الالات عند
قصد الاسقاط بالفعل اختيارا غير ان لازمه كون تلك الالة التي هي غير اليد مثلا قدر الثلث اصابع من اليد حتى لو كان عودا
مثلا لا يبلغ ذلك القدر قلنا بعدم جواز مده وقد يقال عدم الجواز بالاصبع بنا على ان البلة تتلاشي وتفرغ قبل بلوغ
قدر الفرض بخلاف الاصبعين فان الما يتحمل منه بين الاصبعين المضمومتين فضل زيادة تحمل الامداد الى قدر الفرض وهذا
مشاهد او مظنون فوجب اثبات الحكم باعتباره فعلى اعتباره صحة الاكتفا بقدر ثلث اصابع يجوز مد الاصبعين لان ما
بينهما من الماء يمتد قدر اصبع ثالث وعلى اعتبار توقف الاجزا على الربع لا يجوز لان ما بينهما مما لا يغلب على الظن ابقاءه
الربع الا ان هذا يعكر عليه عدم جواز التيمم باصبعين واما الجواز بجوانب الاصبع بنا على رواية الاكتفا بثلث اصابع
ولو ادخل راسه انا ما ناويا للمسح فعند ابي يوسف يجوز عن الفرض والماء طهور وعند محمد لا يجوز والماء مستعمل وقول ابي يوسف

احسن لان الماء لا يعطي له الاستعمال الا بعد الانفصال والذي لا في الراس من اجزايه لصوقه فطهره وغيره لم يلاقه فلا
يستعمل ثم محل المسح ما فوق الاذنين فلو مسح على شعره اجزاه بخلاف ما لو كانت ذوايباه مشدودتين على راسه فمسح على اعلاهما
فانه لا يجوز والمسنون في كيفية المسح ان يضع كفيه واصابعه على مقدم راسه اخذا الى قفاه على وجه يستوعب ثم يمسح اذنيه على
ما نذكره واما مجافاة السبابتين مطلقا بهما الاذنين والكفين في الادبار ليرجع بهما على الفودين فلا اصل له في السنة لان
الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال والاذنان من الراس حتى جاز اتحاد بلتهما ولان احدا ممن حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه
وسلم لم يؤثر عنه ذلك فلو كان ذلك من الكيفيات المسنونة وهم شارعون في حكايتها لم تترك وهي غير متبادرة لتنصوا عليها
وفي فتاوي اهل سمرقند اذا دهن رجليه ثم توضا وامر الماء على رجليه ولم يقبل الماء للدسومة جاز الوضوء لانه وجد غسل
الرجلين واعلم ان حديث المغيرة المذكور في الكتاب تمام متنين رواهما المغيرة احدهما ما قدمناه من رواية مسلم عنه انه عليه الصلاة
والسلام توضا ومسح بناصيته وعلى الخفين والاخر رواه ابن ماجه عنه عليه الصلاة والسلام انه اتى سباطة قوم فبال قائما
فجمع القدوري بين مرويي المغيرة ووهم الشيخ علاء الدين اذ جعله مركبا من حديث المغيرة انه عليه الصلوة والسلام مسح بناصيته
وخفيه ومن حديث حذيفة في السباطة والبول قائما وهو مقتضى تخطئة القدوري في نسبة حديث السباطة الى المغيرة
المغيرة
وليس كذلك بل قد رواه ايضا كما اخرجه ابن ماجه **قوله** وسنن الطهارة اضافة الشيء الى ما هو اعم منه واللام فيه للعهد يعني الطهارة
المذكورة وهي الوضوء فاندفع لزوم كون السنن المذكورة سننا لغير الوضوء من وجه لصدق السنة مع الطهارة في
طهارة مسنونة وسنة بلا طهارة في سنة مثل الصلوة وطهارة بلا سنة في طهارة واجبة فعلت على غير وجه السنة من انواع
الطهارة والسنة ما واظب عليها عليه الصلوة والسلام مع تركه احيانا **قوله** غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا
استيقظ الخ الحديث المذكور في الصحيحين بغير نون التوكيد واما بها ففي مسند البزار من حديث هشام بن حسان ولفظه
فلا يغمسن يده في طهوره حتى يفرغ عليها ثلاثا ثم غسلهما هذا يقع عن الفرض فهو فرض تقديمه سنة ولذا قال محمد في الاصل
بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه واما تعليقه بالاستيقاظ فمنهم من اطلق فيه ومنهم من قيد بما اذا نام مستنجيا بالاحجار
او متنجس البدن اما لو نام متيقنا طهارتهما مستنجيا بالماء فلا يسن له وقيل بانه سنة مطلقا للمستيقظ وغيره في ابتداء
الوضوء وهو الاولى لان من حكى وضوءه عليه السلام قدمه وانما حكى ما كان دابه وعادته لا خصوص وضوئه الذي
هو بوم بل الظاهر ان اطلاعهم على وضوئه عن غير النوم نعم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة آكد اما الوجوب
فانما يناط بتحقق النجاسة **قوله** وتسمية الله لفظها المنقول عن السلف وقيل عن النبي عليه الصلاة والسلام بسم الله
العظيم والحمد لله على الاسلام وقيل الافضل بسم الله الرحمن الرحيم بعد التعوذ وفي المجتبى يجمع بينهما وفي المحيط لو قال
لا اله الا الله والحمد لله او اشهد ان لا اله الا الله يصير مقيما للسنة وهو بناء على ان لفظ يسم اعم مما ذكرنا ولفظ
ابي داود لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وضعف بالانقطاع وهو عندنا كالارسال
بعد عدالة الرواة وثقتهم لا يضر ورواه ابن ماجه من حديث كثير بن زيد عن ربيح بن عبد الرحمن بن ابي سعيد عن ابيه
عن ابي سعيد انه عليه الصلوة والسلام قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه واعل بان ربيحا ليس بمعروف ونوزع
في ذلك عن ابي زرعة ربيح شيخ وقال ابن عمار ثقة وقال البزار روى عن فليح بن سليمان وعبد العزيز الدراوردي وكثير
بن زيد وغيرهم قال الاثرم سالت احمد بن حنبل عن التسمية في الوضوء فقال احسن ما فيها حديث كثير بن زيد ولا اعلم
فيها حديثا ثابتا وارجو ان يجزيه الوضوء لانه ليس فيه حديث احكم به انتهى **قوله** والاصح انها مستحبة الخ يجوز كون
مستنده فيه ضعف الاحاديث ويجوز كونه لحديث المهاجر بن قنفذ قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ
فسلمت عليه فلم يرد علي فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت على غير وضوء رواه ابو داود وابن ماجه وابن حبان

في صحيحه

في صحيحه ورواه ابو داود من حديث محمد بن ثابت العبدي ثنا نافع قال انطلقت مع عبد الله بن عمر في حاجة الى ابن عباس
فلما قضى حاجته كان من حديثه قال مر النبي عليه الصلوة والسلام في سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط او بول
اذ سلم عليه رجل فلم يرد عليه السلام ثم انه ضرب بيده الحائط فمسح وجهه مسحا ثم ضرب ضربة فمسح ذراعيه الى المرفقين
ثم كفه وقال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني لم اكن على طهارة انه عليه الصلاة والسلام اقبل من نحو بئر جمل فلقيه
رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم رد عليه السلام وروى البزار هذه القصة من حديث
ابي بكر رجل من آل عمر بن الخطاب وزاد وقال انما رددت عليك خشية ان تقول سلمت عليه فلم يرد علي فاذا رايتني هكذا فلا تسلم
علي فاني لا ارد عليك وابو بكر هذا هو ابن عمر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب قاله عبد الحق ولا باس به ووقع مصرحا باسمه
ونسبه هذا في مسند السراج وروى ابن ماجه عن جابر ان رجلا مر عليه الصلاة والسلام وهو يبول فسلم عليه فقال
اذا رايتني على هذه الحالة الخ ولينظر في التوفيق بين هذه وكيف كان فهي منطبقة على عدم ذكره عليه السلام اسم الله
تعالى على غير طهارة ومقتضاه انتفاؤه في اول الوضوء الكائن عن حدث وما اعل به غير قادح للمتامل فهي معارضة لخبر
التسمية بعد القول بحسنه بناء على ان كثرة طرق الضعيف ترقيه الى ذلك وهو اوجه القولين على ما سنبينه في غير موضع
ان شاء الله تعالى بل بعضها بخصوصه حسن لمن تامل كلام اهل الشان عليها فتخرجه عن السنة كما اخرجته عن الايجاب الذي
هو ظاهره وكذا عدم نقلها في حكاية علي وعثمان يدل على ما قلنا **والجواب** ان الضعف منتف لما قلنا والمعارضة
غير متحققة لان الكراهة ذكر لا يكون من متممات الوضوء لا يستلزم كراهة ما جعل الله شرعا من ذكر الله تعالى تكميلا له
بعد ثبوت جعله كذلك بالحديث الحسن فذلك الذكر ضروري للوضوء الكامل شرعا فلا تعارض للاختلاف وعدم نقلها
في حكايتهما اما لانهما انما حكيا الافعال التي هي الوضوء والتسمية ليست منه بل ذكر يفتتح هو بها وصدق هذا التركيب
يفيد خروجها عن مسماه واما لعدم نقل الرواة عنهما وان كانا اذ قد ينقل الراوي بعض الحديث اشتغالا بالمهم بناء على
اشتهار الافتتاح بالتسمية من السلف في كل امر ذي بال كما روى ابو داود والنسائي وابن ماجه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه
بالحمد لله فهو اقطع وفي رواية احمد وفي رواية لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم رواها ابن حبان من طريقين وحسنه
ابن الصلاح وان كان فيه قرة وبالجملة عدم النقل لا ينفي الوجود فكيف هذا الثبوت بوجه آخر الا ترى انهم لم ينقلوا من
حكايتهما التخليل والاشبه في اعتقادي انه من فعله عليه الصلاة والسلام وكذا لم ينقلوا السواك وهذا عند اصحابنا من سنن
الوضوء وبعض من حكى لم يحك غسل اليدين اولا ولم يقدح ذلك في ثبوتها اذا ثبت بطرق بقي ان يقال فاذا اسلم خبر التسمية
عن المعارض مع حجيته فما موجب العدول به الى نفي الكمال وترك ظاهره من الوجوب فان قلنا انه حديث اذا تطهر احدكم فذكر
اسم الله تعالى فانه يطهر جسده كله فان لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر الا ما مر عليه الماء فهو حديث ضعيف انما
يرويه عن الاعمش يحيى بن هاشم وهو متروك وان قلنا انه حديث المسيء صلوته فان في بعض طرقه انه عليه الصلوة والسلام
قال له اذا قمت الى الصلوة فتوضا كما امرك الله وفي لفظ انها لا تتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امر الله تعالى فيغسل
وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح راسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله تعالى ويحمده الحديث حسنه الترمذي ولم يذكر
فيه تسمية في مقام التعليم فقد اعله ابن القطان فان يحيى بن علي بن خلاد لا يعرف له حال وهو من رواته فادى النظر
الى وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا اندفع ما قيل المراد به نفي
الفضيلة ولا يلزم نسخ اية الوضوء به يعني الزيادة عليها فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب وما قيل انه لا مدخل
للوجوب في الوضوء لانه شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فيه لساوى التبع الاصل غير لازم اذ اشتراكهما بثبوت الواجب فيهما
لا يقتضيه لثبوت عدم المساواة بوجه آخر وهو انه لا يلزم بالنذر بخلاف الصلوة مع انه لا مانع من الحكم بان واجبه احط

رتبة من واجب الصلوة كفرضه بالنسبة الى فرضها. فان قيل يرد عليه ما قالوه من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام
الرابع منها ما هو ظني الثبوت والدلالة واعطوا حكمه افادة السنية والاستحباب وجعلوا منه خبر التسمية وصرح بعضهم
بان وجوب الفاتحة ليس من قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لذلك فالجواب
ان ارادوا بظني الدلالة مشترك كما سلمنا الاصل المذكور ومعنى كون الخبر من ذلك بل نفي الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور
فان النفي متسلط على الوضوء والصلوة فيهما فان قلنا النفي لا يتسلط على نفس الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتباره في
الحكم الذي هو الصحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط هنا لانها حقايق شرعية فينتفي شرعا لعدم
الاعتبار شرعا وان وجدت حسا فاظهر في المراد فنفي الكمال على كلا الوجهين احتمال هو خلاف الظاهر لا يصار اليه الا
بدليل وان ارادوا به ما فيه احتمال ولو مرجوح منعنا صحة الاصل المذكور واسندناه بان الظن واجب الاتباع
في الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق بالاحتمال الراجح فيجب اعتبار متعلقه على هذا مشى المصنف في خبر الفاتحة
حيث قال بعد ذكره من طرف الشافعي رحمه الله ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران والزيادة عليه بخبر الواحد
لا تجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبها وهكذا هو الصواب والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال **فرع** نسي التسمية
فذكرها في خلال الوضوء فسمى لا تحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في الغاية معللا بان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل
وهو انما يستلزم في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك ما فات **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل قبله فقط
وعما قيل بعده فقط لان ما قبله حال الانكشاف والاصح قبله ايضا لا حال الانكشاف ولا في محل النجاسة ومن الثابت
عنه عليه الصلوة والسلام انه كان يقول عند دخول الخلاء اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث والمراد الاستعاذة
من ذكران الشياطين واناثهم **قوله** والسواك اي الاستياك عند المضمضة لانه عليه الصلوة والسلام كان يواظب
عليها والمطلوب مواظبته عند الوضوء ولم اعلم حديثا صريحا فيه ففي الصحيحين انه عليه الصلوة والسلام كان اذا قام
من الليل يشوص فاه بالسواك وفي لفظ اذا قام ليتهجد وفي مسلم كان عليه الصلوة والسلام اذا دخل بيته بدأ بالسواك
وفي ابي داود كان عليه الصلوة والسلام لا يستيقظ من ليل او نهار الا تسوك قبل ان يتوضا وفي الطبراني ما كان عليه
الصلوة والسلام يخرج من بيته لشيء من الصلوات حتى يستاك ومما يدل على محافظته على السواك استياكه بسواك عبد الرحمن
ابن ابي بكر عند وفاته في الصحيحين وعنهما قال عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة
او عند كل صلوة. وعند النسائي في رواية عنه عند كل وضوء ورواها ابن خزيمة في صحيحه وصححها الحاكم وذكرها
البخاري تعليقا ولا دلالة في شيء على كونه في الوضوء الا هذه وغاية ما يفيد الندب وهو لا يستلزم سوى الاستحباب
اذ يكفيه اذا ندب لشيء ان يتعبد به احيانا ولا سنة دون المواظبة وهي ليست بلازمة من ذلك واسند لا له في الغاية
بما رواه الامام احمد عنه عليه الصلوة والسلام صلوة بسواك افضل من سبعين صلوة بغير سواك يفيد ان المراد بكل ما
ذكرنا مما ظاهره الندب عند نفس الصلوة كونه عند الوضوء فالحق انه من مستحبات الوضوء ويوافقه ما في المقدمة الغزنوية
حيث قال يستحب في مواضع اصفرار السن وتغيير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة وعند الوضوء لكن
الاستقراء يفيد غيرها وفيما ذكرنا اول ما يدخل البيت ويستحب فيه ثلث بثلاث مياه وان يكون السواك لينا في غلظ
الاصبع وطول شبر من الاشجار المرة ويستاك عرضا لا طولا **قوله** يعالج بالاصبع قال في المحيط قال علي التشويص
بالمسبحة والابهام سواك وروى البيهقي وغيره من حديث انس يرفعه تجزئ من السواك الاصابع وتكلم فيه وعن عائشة قلت
يا رسول الله الرجل يذهب فوه يستاك قال نعم قلت كيف يصنع قال يدخل اصبعه في فيه رواه الطبراني **قوله**
والمضمضة والاستنشاق والسنة فيهما المبالغة لغير الصائم وهو في المضمضة الى الغرغرة وفي الاستنشاق الى ما اشتد من

الانف

الانف ولو شرب الماء عبا اجزا عن المضمضة وهو يفيد ان مجه ليس من حقيقتها وقيل لا يجزيه ومصا لا يجزيه **قوله** لانه
عليه الصلوة والسلام فعلهما على المواظبة جميع من حكى وضوءه عليه الصلوة والسلام فعلا وقولا اثنان وعشرون نفرا ولا
باس بافادة حصرهم تكميلا واسعافا الاول عبد الله بن زيد فعلا وفيه مضمض واستنشق واستنثر ثلثا بثلاث غرفات وفيه
مسح راسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة رواه الستة عنه والمراد عبد الله بن زيد بن عاصم ووهم ابن عيينة في جعله
اياه ابن زيد بن عبد ربه راوي الاذان وفي **قوله** مسح مرتين الا ان يكون رواه بمعنى اقبل وادبر الثاني عثمان فعلا في
الصحيحين ولم يذكر في المضمضة والاستنشاق عدد غرفات ولا في المسح اقبالا ولا غيره الثالث ابن عباس فعلا في البخاري
وفيه اخذ غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق وفيه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل
بها يده اليسرى ثم مسح براسه الرابع المغيرة رواه البخاري في كتاب اللباس الخامس علي بن ابي طالب فعلا رواه اصحاب السنن الاربعة
وفيه فمسح براسه مرة واحدة وفي رواية ابي داود في المضمضة والاستنشاق قال بماء واحد السادس المقدام بن معدي
كرب قولا دون تنصيص على عدد في شيء رواه ابو داود السابع ابو مالك الاشعري فعلا كالذي قبله رواه عبد الرزاق
والطبراني واحمد وابن ابي شيبة واسحق بن راهويه الثامن ابو بكر قولا كالذي قبله رواه البزار التاسع ابو هريرة قولا
كالذي قبله رواه احمد وابو يعلى وزاد انه عليه الصلوة والسلام نضح تحت ثوبه ثم قال هذا اسباغ الوضوء العاشر
وائل بن حجر رواه الترمذي عنه قولا وفيه ثم مسح على راسه ثلثا وظاهر اذنيه ثلثا وظاهر رقبته واظنه قال وظاهر
لحيته ثلثا ثم غسل قدمه اليمنى وفصل بين اصابعه او قال خلل بين اصابعه ورفع الماء حتى جاوز الكعب ثم رفعه الى الساق
ثم فعل باليسرى مثل ذلك ثم اخذ حفنة من ماء فملا بها يده ثم وضعها على راسه حتى انحدر الماء من جوانبه وقال هذا
تمام الوضوء ولم اره ينشف بثوب قال في الامام برويه محمد بن حجر بن عبد الجبار قال البخاري فيه نظر الحادي عشر جبير بن نفير
رواه ابن حبان دون تنصيص على عدد في الراس وغرفات المضمضة والاستنشاق. الثاني عشر ابو امامة رواه احمد في
مسنده. الثالث عشر انس اخرج الدارقطني عن الحسن البصري انه توضا ثم قال حدثني انس بن مالك ان هذا وضوء رسول
الله صلى الله عليه وسلم دون ذلك التنصيص الرابع عشر ابو ايوب الانصاري رواه الطبراني واسحق بن راهويه قال
كان عليه الصلوة والسلام اذا توضا تمضمض واستنشق وادخل اصابعه من تحت لحيته فخللها. الخامس عشر كعب بن عمرو
اليمامي رواه ابو داود عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضا والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره
فرايته يفصل بين المضمضة والاستنشاق انتهى ورواه الطبراني وفصل معنى التفصيل وسنذكره من قريب ان شاء الله تعالى
السادس عشر عبد الله بن ابي اوفى قولا رواه ابو يعلى دون ذلك التنصيص السابع عشر البراء بن عازب فعلا رواه الامام احمد
كذلك الثامن عشر ابو كاهل قيس بن عائذ قولا وفيه فعل يعني النبي صلى الله عليه وسلم يديه ثلاثا وتمضمض واستنشق
ثلاثا ثلاثا وغسل ذراعيه ثلثا ومسح براسه ولم يوقت وغسل رجليه ولم يوقت ولعل قوله ذلك هو الوجه للقائلين بعدم
سنية التثليث في غسل الرجل وقد ضعف بالهيثم بن جماز وحديث الربيع بعده صريح في تثليث الرجلين التاسع عشر
الربيع بنت معوذ رواه ابو داود عنها قولا قالت فيه فغسل كفيه ثلثا ووضا وجهه ثلثا ومضمض واستنشق مرة ووضا يديه
ثلثا ثلثا ومسح براسه مرتين يبدا بمؤخر راسه ثم بمقدمه وفيه وضا رجليه ثلثا ثلثا العشرون عائشة فعلا رواه النسائي
في سننه الكبرى وفيه فمسحت راسه مسحة واحدة الى مؤخره ثم مرت بيديها باذنيها وليس في شيء منها ذكر التسمية الا حديث
ضعيف اخرجه الدارقطني عن حارثة بن ابي الرجال عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مس طهورا
سمى الله الحادي والعشرون عبد الله بن انيس فعلا رواه الطبراني وفيه مسح براسه مقبلا ومدبرا ومس اذنيه الثاني والعشرون
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وسنذكرها قريبا وقد اشرنا فيها الى الاطراف المذكورة في كيفية المسح وغرفات المضمضة والاستنشاق والماء

لانهما موضعا خلاف فتيسر الاحالة عند الكلام عليهما وكلها نص على المضمضة والاستنشاق فلا شك في ثبوت المواظبة
عليهما **قوله** هو المحكي بفعلهم من حكاية عبد الله بن زيد فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلث غرفات ومعلوم ان
الاستنثار ليس احذ ما ليكون له غرفة فالمراد بثلث غرفات مثل المراد بقوله ثلثا فكان المراد كل من المضمضة والاستنشاق
ثلث فكذا كل من المضمضة والاستنشاق بثلث غرفات وقد جاء مصرحا في حديث الطبراني حدثنا الحسين بن اسحق العسكري
حدثنا شيبان بن فروخ ثنا ابو سلمة الكندي ثنا ليث بن ابي سليم ثني طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده كعب بن عمرو اليامي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا فمضمض ثلثا واستنشق ثلثا ياخذ لكل واحدة ماء جديدا وغسل وجهه ثلثا فلما مسح راسه
قال هكذا وما بيده من مقدم راسه حتى بلغ بهما الى اسفل عنقه من قبل قفاه وقدمنا رواية ابي داود له مختصرا
وسكت عليه هو والمنذري بعده وما نقل عن ابن معين انه سئل الكعب صحبة فقال المحدثون يقولون انه راه عليه الصلاة
والسلام واهل بيت طلحة يقولون ليست له صحبة غير قادح فاذا اعترف اهل الشان بان له صحبة ثم الوجه ويدل عليه
ما رواه ابن سعد في الطبقات انا يزيد بن هارون عن عثمان بن مقسم البري عن ليث عن طلحة بن مصرف اليامي عن جده قال
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح هكذا ووصف فمسح مقدم راسه جر يده الى قفاه وما في حديث علي بماء واحد
لا يعارض الصحيح من حديث زيد وكعب وما في حديث ابن عباس فاخذ غرفة من ماء الى اخر ما تقدم يجب صرفه الى ان المراد
تجديد الماء بغرفة قوله بعد ذلك ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى
ومعلوم ان كلا من اليدين بثلث غرفات لا غرفة واحدة فكان المراد اخذ ماء لليمنى ثم ماء لليسرى اذ ليس يحكي الفرايض فقد حكى
السنن من المضمضة وغيرها ولو كان لكان المراد ان ذلك ادنى ما يمكن اقامة المضمضة به كما ذلك ادنى ما يقام فرض اليد به
لان المحكي انما هو وضوءه الذي كان عليه لتتبعه المحكي لهم وما روي بكف واحد فلنفي كونه بكفين معا وعلى التعاقب كما
ذهب اليه بعضهم من ان المضمضة باليمنى والاستنشاق باليسرى **قوله** ومسح الاذنين عن الحلواني وشيخ الاسلام يدخل
الخنصر في اذنيه ويحركهما كذا فعل عليه الصلوة والسلام انتهى والذي في ابن ماجه باسناد صحيح عن ابن عباس انه عليه الصلوة
والسلام مسح اذنيه فادخلهما السبابتين وخالف ابهاميه الى ظاهر اذنيه فمسح ظاهرهما وباطنهما وقول من قال بعزل السبابتين
في مسح الراس من مشايخنا يدل على ان السنة عنده ادخالهما وهو الاولى وقوله خلافا للشافعي قيل يتعلق بالمجموع من سنه بماء
الراس ليس الا من حيث اتصاله بسنة **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام الاذنان من الراس يعني فلا حاجة الى اخذ ماء منفرد
لهما كما لا يوخذ في السنة ماءان لعضو واحد في غير التكرار قال البيهقي اشهر اسناد للحديث هذا يعني رواية ابي داود
والترمذي وابن ماجة من حديث حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابي امامة الباهلي رضي الله عنه قال
توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسل وجهه ثلاثا ويديه ثلاثا ومسح براسه وقال الاذنان من الراس ثم قال البيهقي وكان
حماد يشك في رفعه في رواية قتيبة عنه فيقول لا ادري امن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم او من قول ابي امامة وكان
سليمان بن حرب يرويه عن حماد ويقول هو من قول ابي امامة انتهى وقد ضعف شهر ايضا **واجيب** بانه اختلف فيه على حماد فابو
الربيع رفعه عنه ومن سمعت على ما علمت واختلف على مسدد عن حماد في ذلك ايضا واذا رفع ثقة حديثا ووقفه آخر وفعل
ذلك شخص واحد قدم الرفع لانه زيادة والصحيح في شهر التوثيق وثقه ابو زرعة ويحيى والعجلي وابن شيبة وسنان بن ربيعة
وقد توهم في البيهقي التحامل بسبب اقتصاره على حديث ابي امامة والاشتغال بالتكلم فيه وفي الباب حديث عبد الله بن زيد
اخرجه ابن ماجه عن سويد بن سعيد ثنا يحيى بن زكريا بن ابي زايدة عن شعبة عن حبيب بن زيد عن عباد بن تميم عن عبد الله
ابن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذنان من الراس وحديث ابن عباس اخرجه الدارقطني عن ابي كامل الجحدري
ثنا غندر محمد بن جعفر عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال الاذنان من الراس ونماثا بتان الاتصال

وثقه

وثقه الرجال وقول الدارقطني في الثاني اسناده وهم انما هو مرسل محتجا بما اخرجه عن ابن جريج عن سليمان بن موسى
عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قال ابن القطان بعد حكمه بصحته ثم نقل كلام الدارقطني ليس يقدح فيه وما يمنع
ان يكون فيه حديثا مسندا ومرسل ولنا احاديث اخر من فعله عليه الصلوة والسلام منها ما اخرجه ابن خزيمة وابن حبان
والحاكم عن ابن عباس الا اخبركم بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وفيه ثم غرف غرفة فمسح بها راسه واذنيه
وبوب عليه باب مسح الاذنين مع الراس واما ما روي انه عليه الصلوة والسلام اخذ لاذنيه ماء جديدا فيجب حمله على انه
لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينه وبين ما ذكرنا واذا انعدمت البلة لم يكن بد من الاخذ كما لو انعدمت في بعض عضو
واحد ولو رجحنا كان ما رويناه اكثر واشهر فقد روي من حديث ابي امامة وابن عباس وعبد الله بن زيد كما ذكرنا وان موسى
الاشعري وابي هريرة وانس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم بطرق كثيرة والله سبحانه اعلم **قوله** جائز عند ابي حنيفة في
غير نسخة من كتب الفقه انه سنة عند ابي يوسف مستحب عندهما وامثل حديث فيه ما رواه الترمذي وابن ماجة من حديث عامر بن
شقيق الاسدي عن ابي وايل عن عثمان انه عليه الصلوة والسلام كان يخلل لحيته وقال الترمذي توضا وخلل لحيته وقال
حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وقال احتجا بجميع رواته الا عامر بن شقيق ولا اعلم فيه طعنا بوجه من الوجوه وله شاهد
صحيح من حديث عمار بن ياسر وانس وعايشة ثم اخرج احاديثهم انه عليه الصلوة والسلام توضا وخلل لحيته وزاد في
حديث انس لهذا امرني ربي وتعقب بان عامرا ضعفه ابن معين وقال ابو حاتم ليس بالقوي وحاصل الاول الطعن بهم
وهو غير مقبول على ما عليه العمل ولم يقبله الترمذي والثاني لا يخرج الى الضعف ولو سلم فغاية الامر اختلاف
فيه لا ينزل به عن الحسن قال الترمذي في علله الكبير قال محمد بن اسمعيل يعني البخاري اصح شيء عندي حديث عثمان وهو
حديث حسن انتهى فكيف وله شواهد كثيرة جدا من حديث عمار وانس كما رواهما الحاكم والترمذي وابن ماجة
رايته عليه الصلوة والسلام يخلل لحيته وان ضعف بالانقطاع وحديث انس كان عليه الصلاة والسلام اذا
توضا خلل لحيته رواه البزار وابن ماجه وحديث ابي ايوب بنحوه رواه ابن ماجه وهو ضعيف وحديث ابن عباس
دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضا وقال فيه فخللت لحيته وفيه فقلت يا رسول الله هكذا
الطهور قال هكذا امرني ربي رواه الطبراني في الاوسط وروي ايضا حديث ابي امامة وحديث عبد الله بن ابي
اوفى وحديث ابي الدرداء وحديث عبد الله بن ابي ام سلمة كان اذا توضا خلل لحيته وضعف بخالد بن الياس العدوي
وروى البزار عن ابي بكرة انه عليه الصلوة والسلام توضا وخلل لحيته وروى ابن عدي عن جابر انه وضأ رسول الله صلى
الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين ولا ثلث فرايته يخلل لحيته باصابعه كانها انياب المشط وفيه اصرم بن غياث النيسابوري
متروك وما في الهداية مما اخرجه ابن ابي شيبة عن انس عنه عليه الصلوة والسلام قال اتاني جبريل فقال يا محمد خلل
لحيتك وهو معلول بالهيثم بن جماز وتقرب منه ما في ابي داود عن انس كان عليه الصلوة اذا توضا اخذ كفا من ماء تحت
حنكه فخلل به لحيته وقال لهذا امرني ربي وسكت عنه وكذا المنذري بعده واعله ابن القطان بان الوليد بن
زوران مجهول وقال الشيخ في الامام وهو على طريقته من قالب زيادة التعليل مع رواية جماعة عن الراوي
وقد روى عن الوليد هذا جماعة من اهل العلم فهذه طرق متكثرة عن اكثر من عشرة من الصحابة رضي الله عنهم
لو كان كل منها ضعيفا يثبت حجية المجموع على ما تقدم فكيف وبعضها لا ينزل عن الحسن فوجب اعتبارها الا ان ابا حنيفة
رحمه الله يقول لم يثبت منها المواظبة بل مجرد الفعل الا في شذوذ من الطرق فكان مستحبا لا سنة لكن ما في ابي داود
من قوله لهذا امرني ربي لم يثبت ضعفه وهو مغن عن نقل صريح المواظبة لان امره تعالى حامل عليها فيترجح قول
ابي يوسف كما رجحه في المبسوط وبيضا آل المعنى المذكور ان السنة في الوضوء ما كان اكمالا للفرض في محله وداخل اللحية ليس

به بعد سلامته في نفسه فما نقص به من ان المضمضة والاستنشاق سنة وليسا في محله اذ ليسا في الوجه بالمنع
وادعاء ان محليهما منه اذ لهما حكم الخارج من وجه حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء شيا **قوله** والاصابع صفته
في الرجلين اذ تخلل بخنصر يده اليسرى رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى في الغسل كذا ورد والله اعلم
ومثله فيما تطهر امرا انفا في لاسنة مقصودة **قوله** كيلا تخللها نار جهنم مؤدى التركيب ان التخليل يراد لعدم التخلل
وهو لا يستلزمه ان عدم التخليل مستلزم تخلل النار الا لو كان علة مساوية وهو منتف والا كان التخلل واجبا
بعد اعتقادهم حجية الحديث لكن المعهود في السنن التخليل بعد العلم بوصول الماء الى ما بينهما وهو ليس واجبا
وحينئذ فليس هو مقرونا بالوعيد بتقدير الترك فلا حاجة الى ضمه في السؤال القايل خللوا يفيد الوجوب
فكيف وهو مقرون بالوعيد ثم تكلف الجواب بانه مصروف عنه بحديث الاعرابي واحاديث حكاية وضوئه عليه
الصلوة والسلام اذ ليس فيها التخليل والوعيد مصروف الى ما اذا لم يصل الماء بين الاصابع هذا ومتن الحديث
على ما في الدارقطني خللوا اصابعكم لا يخللها الله بالنار يوم القيمة وهو ضعيف بيحيى بن ميمون التمار نعم المصرح
فيه بالوعيد ما في الطبراني من لم يخلل اصابعه بالماء خللها الله بالنار يوم القيامة وامثل احاديث التخليل ما في
سنن الاربعة من حديث لقيط بن صبرة قال قال صلى الله عليه وسلم اذا توضات فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع
قال الترمذي حسن صحيح وروى هو وابن ماجه عن ابن عباس قال عليه الصلوة والسلام اذا توضات فخلل اصابع
يديك ورجليك وقال غريب وعندي انها كلها للوجوب والمراد الامر بايصال الماء الى ما بينهما افادة انه لا يجوز
ترك ما خفي مما هو بينهما كما هو في داخل اللحية والتخليل بعد هذا مستحب لعدم ثبوت المواظبة مع كونه اكمالا في
المحل **قوله** وتكرار الغسل الى الثلاث قيد به لافادة انه لا يسن التكرار في المسح ثم قيل الاول فريضة والثاني والثالث
اكمال وقيل الثلاث تقع فرضا كاطالة القيام والركوع ونحوه وعندي انه كان معنى الثاني ان الثاني مضاف الى
الثلاث سنة اي المجموع فهو الحق فلا يوصف الثاني بالسنية في حد ذاته فلو اقتصر عليه لا يفعل السنة لان بعض
الشيء ليس بالشيء ولا الثالث اذ لم يلاحظ مع ما قبله والوعيد لعدم رؤيته سنة اي هذا العدد وهذا احد ما قيل
فلو رآه وزاد لقصد الوضوء على الوضوء او لطمانينة القلب عند الشك او نقص لحاجة لا باس به وقيل اريد به
مجرد العدد وقيل الزيادة على اعضاء الوضوء والنقص منها وتعدى يرجع الى زاد وظلم يرجع الى النقص واصل
الظلم النقص ولم تظلم منه شيا اي ينقص هذا والحديث بمجموع هذا اللفظ غير معروف بل صدره روي عن عدة من
الصحابة يرفعونه رواه الدارقطني عن ابن عمر يرفعه وضعف بمسيب بن واضح وابن ماجه عن ابي بن كعب يرفعه وضعف
بزيد بن ابي الحواري وغيره ورواه الدارقطني في كتاب غرايب مالك من حديث زيد بن ثابت وضعفه بعلي بن الحسن
الشامي واما عجزه فانما هو في حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتاه عليه الصلوة والسلام فقال
يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلثا ثم غسل ذراعيه ثم مسح براسه ادخل
اصبعيه السباحتين في اذنيه ومسح بابهاميه على ظاهر اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه ثم غسل رجليه ثلثا ثم قال هكذا
الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم وفي لفظ لابن ماجه تعدى وظلم وللنسائي اساء وتعدى وظلم قال في
الامام الحديث صحيح عند من يصحح حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده لصحة الاسناد الى عمرو انتهى وقد اختلف المحدثون
فيه والمحققون على صحته فجمع المصنف رحمه الله بين الالفاظ المروية عنه عليه الصلوة والسلام ونسبها اليه وعلى
عتب عليه في ذلك لانه لم ينسبه الى صحابي واحد معين معين **قوله** ويستحب الى اخره لا سند للقدوري في الرواية
ولا في الدراية في جعل النية والاستيعاب والترتيب مستحبا غير سنة اما الرواية فنصوص المشايخ متظافرة على السنية ولذا

خالفه

خالفه المصنف في الثلثة وحكم بسنيتها بقوله فالنية في الوضوء سنة ونحوه في الاخريين واما الدراية فسنذكره
ان شاء الله تعالى قريبا وقيل اراد يستحب فعل هذه السنة للخروج عن الخلاف فان الخروج عنه مستحب لكن قوله وبالميامن عطفا
على تفسير ترتيب الوضوء تدلعكره فان الحاصل حينئذ يستحب الترتيب وهو ان يبدا بما بدا الله به وبالميامن والتيامن مستحب عندهم
بالمعنى المشهور وقد اوقعه في تفسير الترتيب فيكون الترتيب بذلك الوضوء واما الوجه فمنه ان الوضوء لا يقع
بلا نية الا بالفعل مع الغفلة والذهول اذ الفعل الاختياري لا بد في تحققه من القصد اليه وهو اذا قصد الوضوء
او رفع الحدث او استباحة ما لا يحل الا به كان منويا حتى صورة الخلاف انما تتحقق بيننا وبين الشافعي في نحو من دخل
الماء مدفوعا او مختارا لقصد التبرد ومجرد قصد ازالة الغبار ووقع مثل هذه الحالات له عليه الصلاة والسلام
قد لا يتحقق ولو تحقق في بعضها لا ينفي السنية لانها لو لم تقترن بالترك اصلا كان واجبا وسنذكر الوجه العام
للثلاثة **قوله** لانه عبادة فلا يصح الا بالنية لقوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات متفق عليه اي على
صحتها واعتبارها شرعا بالنيات والمراد العبادات لان كثيرا من المباحات تعتبر شرعا بلا نية كالطلاق والنكاح ٥
قوله ولنا قولك ثانيا الموجب اي سلمنا ان كل عبادة بنية والوضوء لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عمدة
الحديث وليس الكلام في هذا بل في انه اذا لم ينو حتى لم تقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلوة حتى يصح
به او لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل
المقصود وصار كستر العورة وباقي شروط الصلوة لا يفتقر اعتبارها الا ان ينوي فمن ادعى ان الشروط وضوء هو
عبادة فعليه البيان **قوله** بخلاف التيمم لان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا الا للصلوة لا في نفسه فكان التطهير به
تعبدا محضا وفيه يحتاج الى النية وهو اي التيمم ينبي لغة عن القصد فلا يتحقق دونه بخلاف الوضوء فيفسد قياسه
على التيمم وفي كل من الوجهين نظر نذكره في التيمم ان شاء الله تعالى والصواب افساده بما هو متفق عليه من ان
شرط القياس ان لا تكون شرعية حكم الاصل متاخرة عن حكم الفرع والا لثبت حكم بلا دليل وشرعية التيمم متاخرة عن
الوضوء فلا يقاس الوضوء على التيمم في حكمه لكن هذا اذا قصد القياس اما اذا قصد الاستدلال بمعنى لما شرع التيمم
فشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء فهي بمعنى لا فارق فليس الجواب الا به كما في الكتاب **قوله** ولنا ان انسا الى اخره غريب
وعزاه بعضهم الى معجم الطبراني عن راشد ابي محمد الحماني قال رايت انسا بالزاوية فقلت اخبرني عن وضوء رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه بلغني انك كنت توضئه وساق الحديث الى ان قال ثم مسح براسه مرة واحدة غير انه امرهما
على اذنيه فمسح عليهما قال الزيلعي وهذا لم اجده في معجم الطبراني وبضعفه ما رواه ابن ابي شيبة حدثنا اسحق
الازرق عن ايوب بن العلاء عن قتادة عن انس انه كان يمسح على الراس ثلثا ياخذ لكل مسحة ماء جديدا وقد روى داود
عن ابن عباس انه رآه عليه الصلوة والسلام توضا ثلثا ثلثا ومسح براسه واذنيه مسحة واحدة وفيه عبادة بن منصور
فيه مقال وتقدمت رواية اصحاب الاربعة عن علي انه مسح مرة واحدة وفيه ضعف وروى الدارقطني عن عثمان
في حكايته مسح براسه مرة واحدة وقول الزيلعي في المعزو الى معجم الطبراني لم اجده فيه سهو عنه او كان سا قطا في
نسخة والا فقد وجد في الاوسط في مسند ابراهيم البغوي **قوله** والذي يروى بالتمريض يشعر بضعفه وقد روي
عن عثمان من حديث عامر بن شقيق وفيه ذلك المقال المتقدم قال ابو داود ورآه وكيع عن اسد فقال توضا ثلثا
ثلثا فقط قال واحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على ان المسح مرة واحدة فانهم ذكروا الوضوء ثلثا ثلثا وقالوا ومسح
براسه ولم يذكروا عددا انتهى وروى ابو داود والطبراني عن علي في حكاية المسح ثلثا قال البيهقي وقد روي من اوجه
غريبة تكرار **قوله** الا انه من خلاف الحفاظ ليس بحجة عند اهل العلم **قوله** وهو مشروع روي الحسن عن ابي حنيفة

في المجرد اذا مسح ثلثا بماء واحد كان مسنونا ذلك من تقرير الكتاب غني عن البيان **قوله** والفاء للتعقيب فيفيد وجوب
تعقيب القيام الي الصلوة بغسل الوجه فيلزم الترتيب بين الوجه وغيره فيلزم في الكل لعدم القايل بالفصل قلنا
لا نسلم افادتها تعقيب القيام به بل جملة الاعضاء تحقيقه ان المعقب طلب الغسل وله متعلقات وصل الي اولها
ذكرا بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليقه ببعضها على بعض
في الوجود فصار مؤدي التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضا وهذا غير ما في الكتاب وهو عين نظير قولك ادخل
السوق فاشتر لنا خبزا ولحما حيث كان المفاد اعقاب الدخول بشراء ما ذكر كيف وقع ودعوي المصنف اجماع اهل اللغة
علي ان الواو لمطلق الجمع تبع للفارسي وهو بنا علي عدم اعتبار قول القايلين بانها للترتيب او للقران **قوله** والبداة
بالميامن فضيلة اي مستحب ثم استدل عليه بقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يحب التيامن في كل شي وهو معني ما روي السته
عن عايشة كان عليه الصلوة والسلام يحب التيامن في كل شيء حتي في طهوره وتنعله وترجله وشانه كله وهو بنا علي
عدم استلزام المحبوبية المواظبة لان جميع المستحبات محبوبة له عليه الصلوة والسلام ومعلوم انه لم يواظب علي
كلها والا لم تكن مستحبة بل مسنونة لكن اخرج ابو داود وابن ماجه عنه عليه الصلوة والسلام اذا توضاتم فابدوا بميامنكم
واخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما قال في الامام وهو جدير بان يصح وغير واحد ممن حكي وضوءه صلى الله عليه وسلم
صرحوا بتقديم اليمني علي اليسري من اليدين والرجلين وذلك يفيد المواظبة لانهم انما يحكون وضوءه الذي هو دابه
وعادته صلى الله عليه وسلم فيكون سنة ومثله يثبت سنية الاستيعاب لانهم كذلك حكوا المسح وفي القنية عن بعضهم اذا داوم
علي ترك استيعاب الراس بغير عذر يا ثم كانه والله اعلم لظهوره رغبته عن السنة فالحق ان الكل سنة ومسح الرقبة مستحب
بظهر اليدين لعدم استعمال بلتهما والحلقوم بدعة وقيل مسح الرقبة ايضا بدعة وفيما قدمناه من رواية النائي انه عليه
الصلوة والسلام مسح الرقبة مع مسح الراس وفي حديث وايل المقدم وظاهر رقبته وقيل ان مسح الاذنين ادب ومن السنن
الترتيب بين المضمضة والاستنشاق والبداة من مقدم الراس ومن روس الاصابع في اليدين والرجلين ووجهه علي ما
عن بعض المشايخ انه تعالي جعل المرافق والكعبين غاية الغسل فيكون منتهي الفعل **الاداب** ترك الاسراف والتقتير
وكلام الناس والاستعانة وعن الوبري لا باس بصب الخادم كان عليه الصلوة والسلام يصب الماء عليه والتمسح بخرقة
يمسح بها موضع الاستنجاء ومنها استقاء مايه بنفسه والمبادرة الي ستر العورة بعد الاستنجاء ونزع خاتم عليه اسمه تعالي
او اسم نبيه حال الاستنجاء وكون انيته من خزف وان يغسل عروة الابريق ثلثا ووضعه علي يساره وان كان اناء يغترف منه
فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل علي عروته لا راسه والتاهب للوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند كل عضو
واستقبال القبلة في الوضوء واستصحاب النية في جميع افعاله وتعاهد الموقين وما تحت الخاتم والذكر المحفوظ عند
كل عضو وان لا يلطم وجهه بالماء وامرار اليد علي الاعضاء المغسولة والتاني والدلك خصوصا في الشتا وتجاوز حدود
الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلها وتطويل الغرة وقول سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين الخ وان يشرب فضل وضوءه مستقبلا قايما وان شاء قاعدا وصلوة
ركعتين عقيبه وملأ انيته استعدادا وحفظ ثيابه من التقاطر والامتخاط بالشمال عند الاستنشاق ويكره باليمين
وكذا القاء البزاق في الماء والزيادة علي ثلث في غسل الاعضاء بالماء المشمس **تتمة** شك في بعض وضوءه قبل الفراغ
غسل ما شك فيه ان كان اول شك والا فلا عليه وان شك بعده فلا مطلقا

فصل في نواقض الوضوء

النقض في الاجسام ابطال تركيبها وفي المعاني اخراجها عن افادة ما هو المقصود منها **قوله** كل ما خرج من قبل يعني خروج ما
خرج ليصح الاخبار عن صفة شرعية اعني صفة النجاسة فانها المعاني لكن الظاهر ان الناقض هو النجس الخارج لا خروجه المخرج للنجس

عن كونه موثرا للنقض مع ان الضد هو الموثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرافعة للطهارة انما هي قايمة بالخارج
وغاية الخروج ان يكون علة تحققها صفة شرعية اعني صفة النجاسة فانها شرعيه وذلك لا يضر اذ بعد تحققها عن علتها
هي المؤثرة للنقض ثم هو ظاهر الحديث الذي يرويه ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين ولم يوجد ما يوجب صرفه
عن ظاهره الا اصطلاح عبارة بعض المصنفين وهذا لا يجوز علي انه غير لازم اذ المعني قد لا يقابل الجوهر فانه يقال
علي المراد باللفظ جوهرا كان او عرضا وانما يقابله العرض فالناقض الخارج النجس والخروج شرط عمل العلة وعلة
لها نفسها لانه علة تحقق الوصف الذي هو النجاسة والا لم يحصل لاحد طهارة فاضافة النقض الي الخروج اضافة
الي علة العلة **قوله** لقوله تعالي وجه التمسك به في عموم ما يخرج دودة كانت او حصاة او ريحا الا ما استثني
منه وهو الريح الخارج من القبل والدودة منه واما الريح من الذكر فهو اختلاج لا ريح فلا ينقض كالريح الخارجة
من جراحة في البطن ان الغايط المطمين من الارض يقصد للحاجة والاجماع علي انه ليس نفس المجي منه ناقضا بل هو كناية
عما يلزمه من الخارج واذا لزم فيه كونه في لازمه نحمله علي اعم اللوازم وهو الخارج النجس او علي خصوصا مع مناسبة
النجس مطلقا لهذا الحكم كذا في شرح المجمع وقد يقال انما يصح علي ارادة اعم اللوازم للمجي والخارج النجس مطلقا ابين منه للعلم
بان الغاية لا تقصد قط بمجرد الريح فضلا عن خروج ابرة ونحوه فالاولي كونه فيما يحله ويستدل علي الريح بالاجماع وغيره
بالخبر وهو ما ذكر روي معناه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه الصلوة والسلام قال الوضوء مما خرج وليس مما
دخل وضعف بشعبة مولي ابن عباس وقال في الكمال بل بالفضل بن المختار قال سعيد بن منصور انما يحفظ هذا
من قول ابن عباس وقال البيهقي روي عن علي من قوله ولهذا قوله عليه الصلوة والسلام للمستحاضة توضاي لوقت
كل صلوة عينا حينئذ اصل القياس الخارج النجس من غير السبيلين علي غير وجه الاعتياد به علي هذا وفرعه الخارج النجس
من غيرهما فيحتج علي قولك في نفي بانقضية غير المعتاد والخارج علي غير وجه الاعتياد به علي هذا المعني ثم الخروج
من السبيلين يتحقق بالظهور فلو حشي الذكر فالانتقاص بمحاذاته بله الحشوة راس الذكر لا بنزوله الي القصبة والي القلفة
فيه خلاف والصحيح النقض فيه قال المصنف في التجنيس لان هذا بمنزلة المراة اذا خرج من فرجها بول ولم يظهر
واستشكل بانهم قالوا لا يجب علي الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقة كقصبة الذكر انتهي لكن الفتاوي الظهيريه انما علله بالحرج
لا بالخلقة وهو المعتمد فلا يرد الاشكال ولو احتشت في الفرج الداخل فالنقض بمحاذاة الحلقة خلافا لابي يوسف
في قوله اذا علمت انها لو لم تحشه لخرج نقض ولو ادخلت اصبعها فيه نقض لانها لا تخلو عن بلة وكذا العود في الدبر
كالمحقنة وغيرها يعتبر فيه البلة اذا كان طرفه منه خارجا ولو غيبه نقض اذا خرج بلا تفصيل في الفتاوي والتجنيس وكذا
القطنة اذا غيبها في الاحليل ثم خرجت ولو ابتلت بالبول ولم يتجاوز راسه غير انه لولاها خرج لم ينقض والمجبوب
اذا ظهر بوله بموضع الجب ان كان يقدر علي امساكه متي شاء نقض والا فحتي يسيل لانه كالجرح ولو كان به حصاة
فقط ذلك الموضع واخرجها فاشتمال البول اليه فكالجرح وان كان له ذكره نظاي سوله راسان احدهما يخرج منه
ما يسيل في مجري الذكر والاخري في غيره ففي الاول ينقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان واذا تبين الخنثي انه امراة
فذكره بالجرح او رجل ففرجه كالجرح وينتقض في الاخر بالظهور ولو اقطر في احليله دهنا فسال منه خلافا لابي يوسف
بخلاف ما اذا احتقن بالدهن ثم سال حيث يعيد الوضوء لاختلاطه بالنجاسة بخلاف الاحليل للحايل عند ابي حنيفة
ولو احتشت في فرجها الخارج فما لم ينبتل وانتقل البلة الي الداخل لا ينقض او في الداخل فسد الصوم ولا ينقض
قوله فتجاوز عطف تفسيري فان الخروج في غير السبيلين هو التجاوز النجاسة الي موضع التطهير فالمعني اذا
خرجا بان تجاوزا الا ان يحمل الخروج علي الظهور فليس به والمعني اذا ظهر فتجاوزا فلو خرج من جرح في العين دم فسال

الي الجانب الآخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه بخلاف ما لو نزل من الراس الي ما لان من الانف
لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينتقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الي الطاق لا الي الخارج نقض ويجب ان يكون
معناه اذا كان بحيث لولا الربط سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو
بزق فخرج فيه دم قدر الريق نقض لان كان الريق غالبا ولو اخذه من راس الجرح قبل ان يسيل مرة فمرة ان كان بحال لو تركه
سال نقض والا لا. وفي المحيط حد السيلان ان يعلو وينحدر عن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على راس الجرح وصار
اكبر من راسه نقض والصحيح لا ينقض انتهى وفي الرواية جعل قول محمد اصح ومختار السرخسي الاول وهو اولى وفي مبسوط
شيخ الاسلام تورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز
الي موضع يلحقه حكم التطهير ثم الجرح والنفطة وماء السرة والثدي والاذن اذا كان لعلة سواء على الاصح وعلى هذا قالوا
من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلوة وفي التجنيس الغرب في العين اذا سال منه
ماء نقض لانه كالجرح وليس بدمع ولو خرج من سرته ماء اصفر سال نقض لانه دم قد نضج فاصفر وصار رقيقا والغرب
بالتحريك ورم في الماقي وفي المحيط مص القراد فامتلا ان كان صغيرا لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا نقض كمص العلقة
قوله وقال الشافعي حاصل الاقوال المذكورة في الكتاب لا ينقض للشافعي مطلقا وينقض عند زفر مطلقا سال او لا امتلا
الفم من القيء او لا وعندنا ينقض بالشرط المذكور وكل روي لمذهبه ما يؤيده ولنتكلم عليها اما حديث انه عليه الصلوة
والسلام قاء فلم يتوضا فلم يعرف واما حديث الوضوء من كل دم سايل فرواه الدارقطني من طريق ضعيفة ورواه ابن عدي
في الكامل من اخرى وقال لا نعلمه الا من حديث احمد بن فروخ وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكنه يكتب فان الناس مع ضعفه قد
احتملوا حديثه انتهى لكن قال ابن ابي حاتم في كتاب العلل قد كتبنا عنه ومحله عندنا الصدق وقد يطابق معه حديث البخاري
عن عايشة جاءت فاطمة بنت ابي حبيش اليه عليه الصلوة والسلام فقالت يا رسول الله اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة
قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم قال هشام
ابن عروة قال ابي ثم توضئي لكل صلوة حتى يجيء ذلك الوقت واعترض بانه من كلام عروة ودفع بانه خلاف الظاهر وايضا لو كان
لقال توضا لكل صلوة فلما قال توضئي على مشاكلة الاول المنقول لزم كونه من قائل الاول وهذا لان لفظ اغسلي خطاب
النبي عليه الصلوة والسلام لفاطمة وليس عروة مخاطبا لها ليكون قوله ثم توضئي خطابا منه لها فلزم كونه من المخاطب
بالاول وهو النبي عليه الصلوة والسلام وقد رواه الترمذي كذلك ولم يحمله على ذلك ولفظه وتوضئي لكل صلوة حتى
يجيء ذلك الوقت وصححه وما رواه الدارقطني من انه عليه الصلوة والسلام احتجم وصلى ولم يتوضا ولم يزد على غسل
محاجمه فضعيف واما حديث من قاء او رعف الي اخره فرواه ابن ماجة عن اسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة
عن عايشة قال عليه الصلاة والسلام من اصابه قيء او رعاف او قلس او مذي فلينصرف فليتوضا ثم ليبن على صلوته
وهو في ذلك لا يتكلم ولفظه ثم ليبن على صلوته ما لم يتكلم رواه الدارقطني وقال الحفاظ من اصحاب ابن جريج يروونه عن ابن
جريج عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا انتهى وقد تكلم في ابن عياش وقد وثقه ابن معين وجملة الحاصل
فيه انه يحتج به من حديث الشاميين لا الحجازيين واخرجه البيهقي من جهة الدارقطني عن ابن جريج عن ابيه عنه عليه الصلاة
والسلام مرسلا وقال هذا هو الصحيح ثم نقل عن الشافعي انه بتقدير الصحة حمل على غسل الدم لا وضوء الصلوة ودفع
بانه غير صحيح والا لبطلت الصلوة فلم يجز البنا وابن عياش قد وثقه ابن معين وزاد في الاسناد عن عايشة والزيادة
من الثقة مقبوله والمرسل عندنا وعند جمهور العلما حجة وسياتي زيادة فيه من الاثار في باب الحدث في الصلوة فان
المصنف اعاده فيه والاقيح في رعف الفم والقلس الخارج مع الغثيان والقيء مع سكون النفس يكون وقد اخرج ابو داود

والترمذي والنسائي عن حسين المعلم بسنده الي معدان بن ابي طلحة عن ابي الدرداء انه عليه الصلاة والسلام
قاء فتوضا قال فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت ذلك له فقال صدق انا صببت له وضوءه قال الترمذي
وهو اصح شيء في هذا الباب واعله الخصم بالاضطراب فان معمرا رواه عن يحيى بن كثير عن يعيش عن خالد بن معدان
عن ابي الدرداء ولم يذكر فيه الاوزاعي واجيب بان اضطراب بعض الرواة لا يؤثر في ضبط غيره قال ابن الجوزي قال
الاثرم قلت لاحمد قد اضطربوا في هذا الحديث فقال قد جوده حسين المعلم وقد قال الحاكم هو على شرطهما
وروي مثل هذا عن ابن عمر وفي مصنف عبد الرزاق انا الثوري عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال
اذا وجد احدكم رزا او رعافا او قيا فلينصرف وليتوضا فان تكلم استقبل والا اعتد بما مضى والحارث ضعيف ومثله
عن سلمان بن عمرو واذا ثبت هذا عنه عليه الصلوة والسلام وجب تقديمه على المضي في الصلوة لذلك الصحابي
الذي جرح في الصلوة بلا مرية وقول من قال لم يصح في نقض الوضوء وعدمه بالدم والقيء والضحك حديث ان سلم
لم يقدح لان الحجية لا تتوقف على الصحة بل الحسن كاف على انه راي هذا القائل فاما مجتهد علم بالاختلاف في صحة
الحديث وغلب على رايه صحته فهو صحيح بالنسبة اليه اذ مجرد الخلاف في ذلك لا يمنع من الترجيح وثبوت الصحة واما حديث
القلس حدث فرواه الدارقطني وهو ضعيف وفي الاطلاق الكاين في حديث ابن عباس غنية عنه واما حديث ليس في القطرة
الخ فرواه الدارقطني من طريقين في احديهما محمد بن الفضل بن عطية وفي الاخرى حجاج بن نصير وقد ضعفا ولفظ القطرة
والقطرتين كناية عن القلة ولفظ سايلا كناية عن الكثرة فان لفظ القطرة في العرف يراد به القلة وضده ما سايل
والا فحقيقة القطرة اذا وجدت نقض اتفاقا فلا بد من صرفه عن ظاهره وبطريق صناعي كما ذكرنا واما قول علي او دسعة
تملا الفم فلم يعرف وروى البيهقي في الخلافيات عنه عليه الصلوة والسلام يعاد الوضوء من سبع من اقطار البول
والدم السايل والقيء ومن دسعة تملا الفم ونوم المضطجع وقهقهة الرجل في الصلوة وخروج الدم وفيه سهل بن
عفان والجارود بن يزيد وهما ضعيفان فحصل لنا من ذلك كله حجية حديث فاطمة بنت ابي حبيش وحديث ابن عباس
وحديث ابي الدرداء فلا يعارضها غيرها مما رواه الشافعي ولو ارخينا العنان وجعلناها تتعارض فان جمعنا وهو اولى
عند الامكان كان نحمل ما رواه الشافعي رحمه الله على القليل في القيء وما لم يسل وما رواه زفر على الكثير توفيقا بين الادلة
وان اسقطناها صرنا الي القياس وهو ما ذكره بقوله ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة شرعا وهذا القدر في الاصل
معقول اي عقل في الاصل وهو الخارج من السبيلين ان زوال الطهارة عنده وهو الحكم انما هو بسبب انه نجس خارج من
البدن اذ لم يظهر لكونه من خصوص السبيلين وحكمه زوال الطهارة يوجبها الوضوء وعلته خروج النجاسة من البدن
وخصوص المحل ملغي والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدي اليه زوال الطهارة التي توجبها الوضوء
فثبت ان موجب هذا القياس ثبوت زوال الطهارة الوضوء واذا صار زايل الطهارة فعند ارادة الصلوة يتوجه عليه خطاب
الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة فلا حاجة الي اثبات مقدمة الاقتصار ضمنا اصلا كما ذكره في الكتاب والاشتغال بتقريره
كما في الشروح واذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها من السبيلين يرد ان يقال فلم شرطتم للنقض في غيرهما
السيلان مع انه ليس بشرط فيهما فاجاب بقوله غير ان الخروج الي اخره اي النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الي الظاهر
وذلك بالظهور وفي السبيلين يتحقق لا بالظهور في غيرهما وبيانه في الكتاب ظاهر واشتراط ملاء الفم بان لا يمكنه ضبطه
الا بتكلف لانه حينئذ يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا ملاحظة لبطون الفم فان له بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع الصايم
ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الي اخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء فيه
فراعينا الشبهين فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للاخر لانه يخرج ظاهرا اذا لم يضبطه الا بتكليف

وقيل ان يزيد على نصف الفم وقيل ان يعجز عن امساكه وقيل ان يمنعه الكلام وقيل ان يجاوز الفم والاصح ما في
الكتاب **قوله** بين المسلكين يعني السبيلين وغيرهما **قوله** وهو الصحيح احترازعن قول محمد انه نجس وكان الاسكاف
والهندواني يفتيان بقوله وجماعة اعتبروا قول ابي يوسف رفقا باصحاب القروح حتى لو اصاب ثوب احدهم اكثر
من قدر الدرهم لايمنع الصلوة فيه مع ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف
قبل الخروج لايثبت شرعا والا لم يحصل لانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا لم
يعتبر نجسا فلو اخذ من الدم البادي في محله بقطنة والقي في الماء لم ينجس **قوله** وما يتصل به قليل والقليل في القي
غير ناقض وعلى هذا اظهر ما في المجتبى عن الحسن لو تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعته لاينتقض لانه طاهر حيث لم يستحل
وانما اتصل به قليل القي فلا يكون حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته قيل هو المختار وما في
القنية لو قاء دودا كثيرا او حية ملأت فاه لاينقض ولو قاء بلغما وطعاما ان كانت الغلبة للطعام وكان بحال لو انفرد
يبلغ ملأ الفم ينقض طهارته وان كان بحال لو انفرد البلغم ملأه فعلى الخلاف وان كان سواء لاينقض كذا في الخلاصة
وفي صلوة قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل على حدة وغير هذا اولى من غير ما في الخلاصة هذا وكان الطحاوي يميل
الى قول ابي يوسف بناء على انه نجس لانه احد الاركان كالدم والصفراء ويكره ان ياخذه بطرف كمه والحق بالقي ما لم النابع
اذا اصعد من الجوف بان كان اصفرا ومنتنا عن ابي نصر وعن ابي الليث هو كالبلغم وقيل نجس عند ابي يوسف خلافا لمحمد
وهذا معنى قول ابي الليث ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا **فرع** عن ابي حنيفة قاء طعاما او ماء فاصاب انسانا
شبر في شبر لايمنع قال الحسن ما لم يفحش انتهى وهذا يقتضي ان نجاسة القي مخففة ولايعرى عن اشكال اذ لاخلاف ولامعارض
فيه ويمكن حمله على ما اذا قاء من ساعته بناء على انه اذا فحش غلب على الظن كون المتصل به القدر المانع وبما دونه ما دونه
قوله ويبلغ الاسترخاء غايته ظاهر المذهب عن ابي حنيفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة
للامن من الخروج والانتقاض مختار الطحاوي واختاره المصنف والقدوري لان مناط النقض الحدث لاعين النوم فلما خفي
بالنوم ادير الحكم على ما ينتهض مظنة له ولذا لم ينقض نوم القائم والراكع والساجد ونقض في المضطجع لان المظنة منه
ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو في المضطجع لانها وقد وجد في هذا النوع من الاستناد اذ لا ممسك الا السند
وتمكن المقعدة لايمنع الخروج اذ قد يكون الدافع قويا خصوصا في زماننا لكثرة الاكل فلا يمنعه الا مسكة اليقظة
مع غاية الاسترخاء ولو نام محتبيا وراسه على ركبتيه **قوله** في الصلوة وغيرها هذا اذا نام على هيئة السجود
المسنون خارج الصلوة بان جافا اما اذا الصق بطنه بفخذيه فينقض ذكره علي بن موسى القمي وفي الاسرار قال علماؤنا
لايكون النوم حدثا في حال من احوال الصلوة وكذا قاعدا خارج الصلوة الا ان يكون متوركا لانها جلسة تكشف عن
المخرج انتهى ولا يخالفه ما في الخلاصة من عدم نقض المتورك لانه فسره بان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض
وفي الاسرار علله بانه يكشف عن المقعدة فهذا اشتراك في استعمال لفظ التورك وفي الذخيرة من نام واضعا اليتيه على
عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لاينتقض وضوءه وفي غيرها لو نام متربعا وراسه على
فخذيه نقض وهذا خلاف ما في الذخيرة ثم اطلق في الكتاب قوله في الصلوة فشمل ما كان عن تعمد وما عن غلبة وعن ابي
يوسف اذا تعمد النوم نقض والمختار الاول وفي فصل ما يفسد الصلوة من فتاوى قاضيخان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم
يتعمد لاتفسد وان تعمد فسدت في السجود دون الركوع انتهى كانه مبني على قيام المسكة في الركوع دون السجود ومقتضى
النظر ان يفصل في ذلك السجود ان كان متجافيا لاتفسد للمسكة والا تفسد **قوله** هو الصحيح احترازعن قول ابن شجاع
انه لايكون حدثا في هذه الاحوال في الصلوة وفي ظاهر الرواية لافرق ولو نام قاعدا فسقط عن ابي حنيفة ان انتبه قبل

ان يصل

ان يصل جنبه الارض وعنده الاصابة بلافصل لم ينتقض وعن ابي يوسف ينتقض وعن محمد ان انتبه قبل ان تزايل
مقعدته الارض لم ينتقض وان زال قبله نقض والفتوى على رواية ابي حنيفة وقال الحلواني ظاهر مذهب
ابي حنيفة كما روي عن محمد قيل هو المعتمد وسواء سقط او لم يسقط وان نام جالسا يتمايل ربما تزول مقعدته وربما لا
قال الحلواني ظاهر المذهب انه ليس بحدث انتهى ويشهد له ما في ابي داود كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينتظرون العشاء حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولايتوضؤن واما ما في سنن البزار باسناد صحيح كان اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلوة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلوة فيجب حمله على النعاس وقد
قال الحلواني لاذكر للنعاس مضطجعا والظاهر انه ليس بحدث لانه نوم قليل وقال الدقاق ان كان لايفهم عامة ما قيل
حوله كان حدثا وان كان يسمعه حرفا او حرفين فلا واما ما في الصحيحين عن ابن عباس بت عند خالتي ميمونة فقام النبي
صلى الله عليه وسلم من الليل الى ان قال فتاملت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى
نفخ فاتاه بلال فاذنه بالصلوة فقام فصلى ولم يتوضا فهو من خصوصياته عليه الصلوة والسلام في القنية نومه
عليه الصلوة والسلام ليس بحدث وهو من خصائصه **قوله** والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام الخ اقرب
الالفاظ الى اللفظ المذكور ما روى البيهقي عنه عليه الصلوة والسلام لايجب الوضوء على من نام جالسا او قائما او ساجدا
حتى يضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال تفرد به يزيد بن عبد الرحمن الدالاني وروى ابو داود
والترمذي من حديث ابي خالد يزيد الدالاني عن قتادة عن ابي العالية عن ابن عباس انه راى النبي صلى الله عليه
وسلم وهو ساجد حتى غط او نفخ ثم قام يصلي فقلت يا رسول الله انك قد نمت فقال ان الوضوء لايجب الا على من نام
مضطجعا منكر لم يروه الا يزيد الدالاني وروى اوله جماعة عن ابن عباس ولم يذكروا شيئا من هذا انتهى وقال ابن حبان
في الدالاني كثير الخطا لايجوز الاحتجاج به اذا وافق الثقات فكيف اذا انفرد عنهم وقال غيره صدوق لكنه يهم في الشيء وقال
ابن عدي فيه لين الحديث ومع لينه يكتب حديثه وقد تابعه على روايته مهدي بن هلال ثم اسند عن مهدي ثنا يعقوب
ابن عطاء بن ابي رباح عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على من نام قائما او
قاعدا وضوء حتى يضطجع جنبه الى الارض واخرج عن بحر بن كثير السقاء عن ميمون الخياط عن ابن عباس عن حذيفة
ابن اليمان قال كنت جالسا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم المدينة اخفق فاحتضنني رجل من خلفي فالتفت فاذا
انا بالنبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله وجب علي وضوء قال لا حتى تضع جنبك على الارض قال البيهقي
تفرد به بحر بن كثير السقاء وهو ضعيف وانت اذا تاملت فيما اوردناه لم ينزل عندك الحديث عن درجة الحسن
ولو لم يكن فالمعنى الذي عيناه سابقا من ان عين النوم ليس حدثا فاعتبرت مظنته الخ نستقل بالمطلوب هذا وسجدة
التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد خلافا لابي حنيفة كذا قيل وقياس ما قدمناه من عدم الفرق
بين كونه في الصلوة وخارجها تقتضي عدم الخلاف في عدم الانتقاض بالنوم فيها نعم ينتقض على مقابل الصحيح وكذا ما
المشايخ المنقول في الانتقاض به في سجود السهو ينبغي ان يحمل على اختلاف اختيارهم في اصل المسئلة ولو صلى المريض مضطجعا
فنام اختلف المشايخ فيه وصحح النقض **قوله** والجنون بالرفع لانه ليس عطفا على الاغماء لانه ليس غلبة على العقل بل زواله
وفي مبسوط شيخ الاسلام لم ينقض لعلية الاسترخاء لان المجنون اقوى من الصحيح بل لعدم تمييزه الحدث من غيره وفي الخلا
السكر حدث اذا لم يعرف به الرجل من المراة وفي المجتبى اذا دخل في مشيته تمايل وهو الاصح **قوله** وهو القياس في النوم
قد يمنع بان القياس لايقتضي ان غير الخارج ناقض وثبوت النقض بالنوم ليس الا لاقامة للسبب مقام المسبب لخفائه ومقتضى
القياس فيه ليس الا اقامة المفضي الذي يتحقق معه الخروج غالبا غالبا وذلك ما يتم به الاسترخاء وهو لايتم بكل نوم فليس

العباس في كل يوم **قوله** الا من ضحك الخ حديث القهقهة روي مرسلا ومسندا واعترف اهل الحديث بصحته مرسلا
ومدار المرسل على ابي العالية وان رواه غيره كالحسن البصري وابراهيم النخعي وغيره قاله عبد الرحمن بن مهدي واخرج
حماد بن زيد عن حفص بن سليمان قال انا حدثت به الحسن عن ابي العالية وعن شريك عن ابي هاشم قال انا حدثت به ابراهيم
عن ابي العالية وانه قرا في كتاب ابن اخي الزهري عن الزهري عن سليمان بن ارقم عن الحسن انتهى يعني والحسن يرويه عن ابي العالية
وقد رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عنه صلى الله عليه وسلم قال
بينما هو في الصلوة اذ اقبل اعمى فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف عليه الصلاة والسلام قال
من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة قيل ومعبد هذا لا صحبة له فهو مرسل ايضا وفيه نظر فان معبد الذي لا
صحبة له هو معبد البصري الجهني الذي كان الحسن يقول فيه اياكم ومعبدا فانه ضال مضل ومعبد هذا هو الخزاعي
كما هو مصرح به في مسند ابي حنيفة ولا شك في صحبته ذكره ابن منده وابو نعيم في الصحابة وروي له ايضا حديث
جابر انه قال لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضي الله عنه مرتحلا ام معبد فبعث النبي صلى الله عليه وسلم
معبدا وكان صغيرا فقال ادع هذه الشاة الحديث ولو سلم فاذا صح المرسل وهو حجة عندنا لم يكن بد من القول بنقض
الوضوء به وابو العالية اسمه رفيع من ثقات التابعين واما روايته مسندا فعن عدة من الصحابة ابي موسى الاشعري
وابي هريرة وابن عمر وانس وجابر وعمران بن الحصين واعز بها طريق افردها ابو القاسم حمزة بن يوسف في تاريخ
جرجان قال حدثنا الامام ابو بكر احمد بن ابراهيم الاسماعيلي ثنا ابو عمرو ومحمد بن عمرو بن شهاب بن طارق الاصبهاني
ثنا ايوب ثنا جعفر ثنا احمد بن فورك ثنا عبد الله بن احمد الاشعري ثنا عمار بن يزيد البصري ثنا موسى بن هلال ثنا انس
ابن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قهقه في الصلاة قهقهة شديدة فعليه الوضوء والصلوة
واسلمها حديث ابن عمر رواه ابن عدي في الكامل من حديث عطية بن بقية ثنا ابي ثنا عمر بن قيس السكوني عن عطاء عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك في الصلوة قهقهة فليعد الوضوء والصلوة وما طعن به من ان
بقية مدلس فكانه سمع من بعض الضعفا فحذف اسمه دفع بان بقية صرح فيه بالتحديث والمدلس اذا صرح فيه بالتحديث
وكان صدوقا زالت تهمة التدليس وبقية من هذا القبيل **قوله** والاثر ورد في صلوة مطلقة اما الوارد على واقعة
الحال فظاهر واما نحو حديث بقية هذا فلانصراف الصلوة مطلقا الى ذات الركوع والسجود وهو خلاف القياس
فيقتصر النقض عليها والمراد ما اصلها الركوع والسجود فانه لو قهقه فيما يصليه بالايما لعذر او راكبا يومي بالنفل والفرض
لعذر انتقض وكذا ايضا لا ينقض قهقهة النائم في الصلوة فلا تبطل الصلوة وقيل ينقض وتبطل وقيل غيره والاول
اصح لانها انما جعلت حدثا بشرط كونها جناية ولا جناية من النائم بخلاف الساهي لانه جناية فيواخذ به ولا يغلب وجود القهقهة
ساهيا لانه حالة الصلوة مذكرة فلا يعذر واما قهقهة الصبي فقيل يبطلهما وقيل لا ينقض وعن شداد ينقض
ولا يبطل الصلوة وفي قهقهة الباني في الطريق بعد الوضوء روايتان ولو نسي وينقض بعد القعود قدر التشهد خلافا
لزفر ولو قهقه الامام في هذه الحالة ثم قهقه القوم بطل وضوءه دونهم لخروجهم بقهقهته بخلاف سلامه فلو
قهقهوا بعد سلامه بطل وضوؤهم وجعل الاصح في الخلاصة انه لا يبطل والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل هو
في الصلوة الى ان يسلم بنفسه اولا محدث غسل بعض اعضاء الوضوء ففني الماء فتيمم وشرع في الصلاة فقهقه ثم وجد الماء
عند ابي يوسف يغسل باقي الاعضاء ويصلي وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضاء
الوضوء عنده لا وعندهما نعم ولو اغتسل جنب وصلى فقهقه هل يبطل ويعيد الوضوء اختلف فيه فقيل لا يعيد
لانه ثابت في ضمن الغسل فاذا لم يبطل المتضمن لا يبطل المتضمن والصحيح انه يعيد الوضوء لان اعادته واجبة عقوبة كذا

في المحيط ولو قهقه بعد كلام الامام متعمدا فسدت صلوته على الاصح على ما في الخلاصة بخلافه بعد حدثه عمدا اه
قوله لان النجس ما عليها المعنى لان ما يحيث يكون نجسا هو ما عليها فلا احتياج الى اعتباره على قول محمد **قوله** حتى لو كانت
مفضاة الخ المفضاة التي اختلط سبيلاها وقيل مسلك البول والحيض وفي التعليل وهو قوله لاحتمال خروجه من الدبر
اشارة الى الاول والوضوء مستحب في حقها لذلك الاحتمال وظهور اثره ايضا فيما لو طلقت ثلاثا وتزوجت باخر لا تحل
للاول ما لم تحبل لاحتمال ان الوطء كان في دبرها وفي حرمة جماعها على الزوج قال في فتاوى قاضيخان الا ان يعلم
انه يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد وعن محمد وجوب الوضوء وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ومنع بانها متوضية
بيقين وكون الريح من الدبر مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وقد يدفع بان الغالب في الريح كونها من الدبر لا نسبة
لكونها من القبل به فيفيد غلبة ظن تقرب من اليقين وهو خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين فيترجح الوجوب
فرع شك في الوضوء او الحدث وتيقن سبق احدهما بني على السابق الا ان تايد اللاحق فعن محمد علم المتوضي دخوله
الخلا للحاجة وشك في قضائها قبل خروجه عليه الوضوء او علم جلوسه للوضوء بانا وشك في اقامته قبل قيامه لا وضوء
عليه وهذا يؤيد ما ذكرناه من الوجه في وجوب وضوء المفضاة ولو شك في السايل من ذكره اماء هو ام بول ان قرب عهده
بالماء او تكرر مضى والا اعاده بخلاف ما لو غلب على ظنه انه احدهما ولو تيقن ترك عضو وشك فيه ففي النوازل يغسل
رجله اليسرى ولا يخفى ان المراد اذا كان الشك بعد الفراغ وقياسه انه لو كان في اثناء الوضوء يغسل الاخير مثلا علم
انه لم يغسل رجليه عينا وعلم انه ترك فرضا مما قبلها وشك في انه ما هو يمسح راسه ولا نظن ان هذا خلاف ما قدمناه
في التتمة لانه لا يتيقن بترك شيء هنا اصلا **قوله** وهذه الجملة نجسة يعني الماء والقيح والصديد **قوله** لانه يخرج وليس
بخارج الا انا ثم يرتبط بالاخراج وعدمه في هذا الحكم بل النقض لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع
عدمه فصار كالفصد وقشر النقطة فلهذا اختار السرخسي في جامعه النقض وفي الكافي والاصح ان المخرج ناقض انتهى
وكيف وجميع الادلة المفردة من السنة والقياس يفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج **فروع**
يجب الوضوء من المباشرة الفاحشة وهي ان يتجردا معا متعانقين مماسي الفرجين وعن محمد لا الا ان يتيقن خروج شيء
قلنا الا ندر عدم مذي في هذه الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط وفي القنية وكذا المباشرة بين الرجل
والغلام وكذا بين الرجلين يوجب الوضوء عليهما ولا يجب من مجرد مسها ولو بشهوة ولو فرجها ولا من مس الذكر خلافا للشافعي
في الاولى مطلقا وفي الثانية اذا مس بباطن الكف لا الاصابع ولمالك في الثانية مطلقا وفي الاولى اذا مس بشهوة لنا في الاولى
عدم دليل النقض بشهوة وبغير شهوة فيبقى الانتقاض على العدم وقوله تعالى او لامستم النساء مراد به الجماع وهو مذهب
جماعة من الصحابة وكونه مرادا به اليد قول جماعة اخرين ورجحنا قول الطايفة الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه افاض في
بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر الى فتيمموا صعيدا
الخ ولفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمله عليه ليكون بيانا لحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده
فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في مسلم من حديث عايشة فقدته عليه الصلاة
والسلام لما فقدته ليلا وهما منصوبتان في السجود ولم يقطع صلوته لذلك وعنها انه عليه الصلاة والسلام كان يقبل
بعض نسايه فلا يتوضا رواه البزار في مسنده باسناد حسن ولنا في الثانية ما روى اصحاب السنن الا ابن ماجة عن ملازم
ابن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل مس ذكره في الصلوة
فقال هل هو الا بضعة منك ورواه ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا الحديث احسن شيء يروى في هذا الباب

وفي الباب عن ابي امامة وقد روى هذا الحديث ايوب بن عتبة ومحمد بن جابر عن قيس بن طلق عن ابيه وايوب
ومحمد تكلم فيهما بعض اهل الحديث وحديث ملازم بن عمرو اصح واحسن وبه رواه الطحاوي وقال هذا حديث مستقيم
الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتنه انتهى فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان انه عليه الصلاة
والسلام قال من مس ذكره فليتوضا وكلا الحديثين مع ذلك لم يسلم من الطعن مرة في بسرة بالجهالة ومرة بان عروة
لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم او الشرطي على ما عرف في موضعه ومرة بالتكلم في ملازم وغير ذلك والحق انهما لا ينزلان
عن درجة الحسن لكن يترجح حديث طلق بان حديث الرجال اقوى لانهم احفظ للعلم واضبط ولهذا جعلت شهادة امرأتين
بشهادة رجل واحد وقد اسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال حديث ملازم بن عمرو احسن من حديث بسرة وعن عمرو
ابن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت من حديث بسرة بنت صفوان ومما رجح به حديث بسرة من انه ناسخ لان
طلقا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم في اول سني الهجرة وهو يبني المسجد فكان عليه الصلوة والسلام يقول قربوا اليمامي
من الطين فانه من احسنكم له مسا ومتن حديث بسرة رواه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام غير لازم لان ورود
طلق اذ ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك وقد رووا عنه حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضا وقالوا سمع منه
الناسخ والمنسوخ وحديث ابي هريرة مضعف ايضا لان في سنده يزيد بن عبد الملك ومما يدل على انقطاع حديث
بسرة باطنا ان امر النواقض مما يحتاج الخاص والعام اليه وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وابن عباس
وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين وابي الدرداء وسعد بن ابي وقاص انهم لا يرون النقض منه وان روي عن غيرهم
كعمر وابنه وابي ايوب الانصاري وزيد بن خالد وابي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر وعايشة على ان في الرواية
عن عمر نظر لما سنذكره عنه في كتاب الصلوة وان سلكنا طريق الجمع جعل مس الذكر كناية عما يخرج منه وهو من اسرار البلاغة
يسكتون عن ذكر الشيء ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث منه ويلازمه
عبر به عنه كما عبر تعالى بالمجيء من الغايط عما يقصد الغايط لاجله ويحل فيه فيتطابق طريق الكتاب والسنة في التعبير
فيصار الى هذا لدفع التعارض **فصل في الغسل** **قوله** المضمضة الى اخره ولو شرب الماء عبا اجزا
عنها لا مصا وعن ابي يوسف لا الا ان يمجه ولو كان سنه مجوفا او بين اسنانه طعام او درن رطب يجزيه لان الماء لطيف
يصل الى كل موضع غالبا كذا في التجنيس ثم قال ذكر الصدر الشهيد حسام الدين في موضع اخر اذا كان في اسنانه كوات
بقي فيها الطعام لا يجزيه ما لم يخرجه ويجري الماء عليها وفي فتاوي الفضلي والفقيه ابي الليث خلاف هذا فالاحتياط
ان يفعل انتهى والدرن اليابس في الانف كالخبز الممضوغ والعجين يمنع ولا يضر ما انتضح من غسله في انايه بخلاف الوقطر
كله في الاناء ويجوز نقل البلة في الغسل من عضو الى عضو اذا كان يتقاطر بخلاف الوضوء ويجوز للجنب ان يذكر الله تعالى
وياكل ويشرب اذا تمضمض ويعاود اهله قبل ان يغتسل **قوله** وغسل ساير البدن فيجب تحريك القرط والخاتم
الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره اجزاه كالسرة والا ادخله ويدخله القلفة استحبابا وفي
النوازل لا يجزيه تركه والاصح الاول للحرج لا لكونه خلقة وتغسل فرجها الخارج لانه كالفم ولا يجب ادخالها
الاصبع في قبلها وبه يفتى ويدون الاظفار على الخلاف السابق في الوضوء ولا يجب الدلك الا في رواية عن ابي يوسف
وكان وجهه خصوص صيغة اطهروا فان فعل للتكثير اما في الفعل نحو جوبت وطوفت او في الفاعل نحو موتت الابل
او في المفعول نحو غلقت الابواب والثاني يستدعي كثرة الفاعل فلا يقال في شاة واحدة موتت والثالث لكثرة
المفعول فلا يقال في باب واحد غلقته وان غلقه مرارا كما قيل فتعين كثرة الفعل وهو بالدلك **قوله** عشرة
من الفطرة روى مسلم عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفطرة قص الشارب واعفا اللحية

والسواك

والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مصعب
ابن شيبة ونسيت العاشرة الا ان يكون المضمضة وانتقاص الماء الاستنجاء ورواه ابو داود من رواية عمار وذكر الختان
بدل اعفاء اللحية وذكر الانتضاح بدل انتقاص الماء **قوله** ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو امر بتطهير
جميع البدن لانه اضافة التطهير الى مسمى الواو وهو جملة بدن كل مكلف فيدخل ما يمكن الايصال اليه الا ما فيه حرج
وهو المراد بقوله سعدر وذلك كداخل العينين والقلفة بالنافي للحرج ولا حرج في داخل الفم والانف فشملهما نص الكتاب
من غير معارض كما شملهما قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه الترمذي من
غير معارض اذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب لانها الدين وهو اعم منه فلا يعارضه قال عليه الصلاة والسلام كل مولود
يولد على الفطرة والمراد على الواجبات على ما هو اعلى الاقوال وعلى هذا لا حاجة الى حمل المروي على حالة الحدث بدليل قوله
عليه الصلوة والسلام انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء وكانه يعني ما عن ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام
جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلثا فريضة لكن انعقد الاجماع على خروج اثنين منهما وهو ضعيف **قوله** وسنته
الخ ظاهر وهو يمسح راسه في هذا الوضوء نعم في الصحيح وفي رواية الحسن لا ولم يذكر كيفية الصب واختلف فيه فقال
الحلواني يفيض على منكبه الايمن ثلثا ثم على الايسر ثلثا ثم على سائر جسده وقيل يبدا بالايمن ثم بالراس ثم بالايسر وقيل يبدا بالراس وهو
ظاهر لفظ الكتاب وظاهر حديث ميمونة الذي سنذكر ولو انغمس الجنب في ماء جار فان مكث فيه قدر الوضوء
والغسل فقد اكمل السنة والا فلا **قوله** هكذا حكت ميمونة روى الجماعة عنها قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم
ماء يغتسل به فافرغ على يديه فغسلهما مرتين او ثلثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم
تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل راسه ثلثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه **قوله**
وليس على المراة ان تنقض ضفايرها هذا فرع قيام الضفيرة فلو كانت ضفايرها منقوضة فعن الفقيه ابي جعفر يجب
ايصال الماء اليه وفي وجوب نقض ضفاير الرجل اختلاف الرواية والمشايخ والاحتياط الوجوب وثمن ماء غسل المراة
ووضوئها على الرجل وان كانت غنية **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لام سلمة في مسلم وغيره عنها قلت يا رسول الله
اني امراة اشد ضفر راسي افانقضه في غسل الجنابة فقال لا انما يكفيك ان تحثي على راسك ثلث حثيات ثم تفيضي عليك
الماء فتطهرين ومقتضى هذا عدم وجوب الايصال الى الاصول وكذا ما فيه من انه بلغ عايشة ان عبد الله بن عمرو بن العاص
كان يامر النساء اذا اغتسلن ان ينقضن رؤوسهن فقالت يا عجبا لابن عمرو يامر النساء اذا اغتسلن ان ينقضن رؤوسهن
افلا يامرهن ان يحلقن رؤوسهن لقد كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد وما ازيد على ان افرغ
على راسي ثلث افراغات وكذا ما في ابي داود انهم استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اما الرجل
فلينشر راسه فليغسله حتى يبلغ اصول الشعر واما المراة فلا عليها ان لا ينقضه لتغرف على راسها ثلث غرفات بكفيها
وان كان فيه محمد بن اسماعيل بن عياش عن ابيه قال في الامام وورد ما يدل على ان المراة تنقض راسها في الحيض وهو ما في
البخاري من حديث عايشة في الحج اهللت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدي
فزعمت انها حاضت ولم تطهر حتى دخلت ليلة عرفة فقالت يا رسول الله هذه ليلة عرفة وانما كنت تمتعت بعمرة فقال
لها عليه الصلاة والسلام انقضي راسك وامتشطي وامسكي عن عمرتك الحديث وروى الدارقطني في الافراد من حديث
مسلم بن صبيح ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسلت المراة من حيضها
نقضت شعرها نقضا وغسلته بخطمي واشنان فاذا اغتسلت من الجنابة صبت على راسها الماء وعصرته انتهى ولا اعلم هذا
التفصيل في المذهب واجاب متاخر بما في مسلم من حديث ام سلمة السابق فان فيه في رواية افانقضه للحيضة والجنابة

قال لا الحديث وهو اولي بالتقديم من حديث الدارقطني واما حديث عايشة رضي الله عنها فان ذلك الغسل
كان للتنظيف لاجل الوقوف لا للتطهير من حدث الحيض لانها كانت حايضا هذا واورد ان حديث ام سلمة معارض للكتاب
واجيب تارة بالمنع مؤدي غسل البدن والشعر ليس منه بل متصل به نظرا الي اصوله فعلمنا بمقتضي الاتصال في
حق الرجال وبمقتضي الانفصال في حق الرجال وبمقتضي الانفصال في النسا دفعا للحرج اذ لا يمكنهن حلقه وتارة بانه
خص من الاية مواضع الضرورة كداخل العينين فيخص بالحديث بعده **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم
يجب بلها ثلثا مع كل بلة عصر وفي صلوة البقال الصحيح انه يجب غسل الذوايب وان جاوزت القدمين وفي مبسوط
بكر في وجوب ايصال الما الي شعب عقاصها اختلاف المشايخ انتهي والاصح نفيه للحصر المذكور في الحديث **قوله**
والمعاني الموجبة للغسل قيل هي تنقضه فكيف توجبه وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل
فعله بالجنابة عند عامة المشايخ وقيل هي موجبة للغسل بواسطة الجنابة كقولنا شرا القريب اعتاق والاولي ان يقال
سببه وجوب ما لا يحل مع الجنابة على ما قررنا في المعاني الموجبة للوضوء وحاصل ما يوجب الجنابة خروج المني عن شهوة
والايلاج في الادمي الحي لا الميت والبهيمة ما لم ينزل لكن في الفتاوي الظهيرية بالخروج مني ان كان ذكره منكسرا لا غسل عليه
وان كان منتشرا فعليه وهذا بعد ما عرف من اشتراط وجود الشهوة في الانزال فيه نظر بخلاف ما روي عن محمد رحمه الله
في مستيقظ وجد ما ولم يتذكر احتلاما ان كان ذكره منتشرا قبل النوم لا يجب والاصح لانه بنا على انه مني عن شهوة
لكن ذهب عن خاطره ويحمل الاول انه وجد الشهوة يدل عليه تعليله في التجنيس بقوله لان في وجه الاول يعني حالة
الانتشار وجد الخروج والانفصال على وجه الدفق والشهوة واعلم ان مطلق الايلاج في الادمي يتناول ايلاج الذكر
في القبل والدبر وايلاج الاصبع وفي ادخال الاصبع الدبر خلاف في ايجاب الغسل **قوله** ولنا ان الامر بالتطهير
يتناول الجنب والجنابة في اللغة انما تقال مع الشهوة فلا يتناول من خرج منه بلا شهوة فلا يوجب فيه حكما نفيا ولا
اثباتا والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء من رواية مسلم محمول على الخروج عن شهوة لان
اللام للعهد الذهني اي الماء المعهود والذي به العهد هو الخارج عن شهوة كيف وربما ياتي على اكثر الناس
جميع عمره ولا يري هذا الماء مجردا عنها على ان كون المني يكون عن غير شهوة ممنوع فان عايشة رضي الله عنها احذت
في تفسيرها اياه الشهوة على ما قال ابن المنذر ثنا محمد بن يحيي ثنا ابو حنيفة ثنا عكرمة عن عبد ربه بن موسي عن امه
انها سالت عايشة عن المذي فقالت ان كل فحل يمذي وانه المذي والودي والمني فاما المذي فالرجل يلاعب
امراته فيظهر على ذكره الشي فيغسل ذكره وانثييه ويتوضا ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد البول يغسل ذكره
وانثييه ويتوضا ولا يغتسل واما المني فانه الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل وروي عبد الرزاق
في مصنفه عن قتادة عن عكرمة نحوه فلا يتصور مني الا من خروج بشهوة والا يفسد الضابط الذي وضعته
رضي الله عنها لتمييز المياه لتعطي احكامها **قوله** ثم المعتبر الي اخره لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقره من الصلب
بشهوة الا اذا خرج على راس الذكر بالاتفاق وانما الخلاف في انه هل يشترط مقارنة الشهوة للخروج فعند
ابي يوسف رحمه الله نعم وعندهما لا فافهم مقصود الكتاب فانه مزلة وقد اخطا بعض الطلبة لعدم علمه بذلك
من خارج ولو تامل قوله في دليل ابي يوسف اذ الغسل يتعلق بهما الزوال الريبة عنه **ومن فروع** تعلقه بهما
لو احتلم فوجد اللذة فلم ينزل حتي توضا وصلي ثم انزل اغتسل ولا يعيد الصلاة وكذا لو احتلم في الصلوة فلم ينزل حتي
اتمها فانزل لا يعيدها ويغتسل وقولهما احوط لان الجنابة قضا الشهوة بالانزال فاذا وجد مع الانفصال
صدق اسمها فكان مقتضي هذا ثبوت حكمها وان لم يخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك

لجواز تخلف [?] عن الانزال [?]

الانفصال من وجه وهو اقوي مما وجب والاحتياط واجب وهو العمل بالاقوي من الوجهين فوجب وتظهر ثمرة الخلاف
في صور استمني بكفه او جامع امراته في غير الفرج او احتلم فلما انفصل اخذ احليله حتي سكنت فارسل فخرج
بلا شهوة يجب عندهما لا عنده ومنها اغتسل بعد الجماع قبل النوم والبول والمشي ثم خرج منه المني بلا شهوة
يعيد عندهما لا عنده وبعد احدها لا يعيد بالاتفاق وكذا لا يعيد الصلوة التي صلاها بعد الغسل
الاول قبل خروج ما تاخر من المني اتفاقا قيل ومنها مستيقظ وجد شويه او فخذه بللا ولم يتذكر احتلاما
وشك في انه مذي او مني يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق هو بالهوا خلافا له وفيه نظر
فان هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في الانفصال كذلك فالحق انها ليست بناء عليه بل هو يقول
لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الموجب وهما احتياطا لقيام ذلك الاحتمال وقياسا على ما لو تذكر
الاحتلام ورأي ما رقيقا حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكر وقوله اقيس واخذ به خلف بن ايوب وابو الليث
ولو تيقن انه مذي لا يجب اتفاقا لكن التيقن متعذر مع النوم وقولهما احوط قال في التجنيس لان النوم مظنة
الاحتلام فيحال به عليه ثم يحتمل انه كان منيا فرق بواسطة الهوا وفي التجنيس غمي عليه فافاق فوجد مذيا او كان سكران
فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه ذكره ابو علي الدقاق ولا يشبه النايم اذا استيقظ فوجد على فراشه مذيا حيث كان عليه
الغسل ان تذكر الاحتلام بالاجماع وان لم يتذكر فعند ابي حنيفة ومحمد يجب والفرق ان المني والمذي لا بد له من
سبب وقد ظهر في النوم تذكرا ولا لان النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق بالهوا وللغذا
فاعتبرناه منيا احتياطا ولا كذلك السكران والمغشي عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولا يعري عن نظر ولو
تذكر الاحتلام والشهوة ولم ير بللا لا يجب اتفاقا ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا مميز بان لم يظهر
غلظه ورقته ولا بياضه وصفرته يجب عليهما الغسل صححه في الظهيرية ولم يذكروا القيد فقالوا يجب عليهما
وقيل اذا كان غليظا ابيض فعليه او رقيقا اصفر فعليها فيقيد به تصوير نقل الخلاف والذي يظهر تقييد
الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذن ولو احتلمت ووجدت لذة الانزال لكن لم يخرج ماؤها الي فرجها الظاهر لا
غسل عليها في ظاهر الرواية قال الحلواني وبه يوخذ وقيل يجب بخلاف الرجل وجه الظاهر حديث ام سليم قالت
يا رسول الله ان الله لا يستحيي من الحق هل على المراة من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رات الماء وجه الثاني ما روي
عنها انها سالته صلي الله عليه وسلم عن المراة تري في منامها ما يري الرجل فقال صلي الله عليه وسلم اذا رات ذلك
فلتغتسل والاول اصرح في تعلق الوجوب بالخروج ويحتمل كون المراد بما يري الرجل الاحتلام والماء فيوافق الاول
فيجب حمله عليه لانه الغالب اذ الغالب روية الماء مع الاحتلام والجواز الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود
المني في احتلامها والقايل بوجوبه في هذه الخلافية انما يوجبه بنا على وجوده وان لم تره يدل على ذلك تعليله
في التجنيس احتلمت ولم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والا لا لان ماءها لا يكون دافقا
كما الرجل وانما ينزل من صدرها فهذا التعليل يفهمك ان المراد بعدم الخروج في قوله ولم يخرج منها لم تره
خرج فعلي هذا الاوجه وجوب الغسل في الخلافية والاحتلام يصدق برؤيتها صورة الجماع في نومها وهو
يصدق بتصوري وجود لذة الانزال وعدمه فلذا لما اطلقت ام سليم السؤال على احتلام المراة قيد صلي الله
عليه وسلم جوابها باحدي الصورتين فقال اذا رات الماء ومعلوم ان المراد بالروية العلم مطلقا فانها لو
تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتي جف فلم
تر بعينها شيا لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا روية بصر بل روية علم ورأي يستعمل حقيقة في معني علم

باتفاق اللغة قال رايت الله اكبر كل شي ولو جومعت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها او جومعت البكر
لاغسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت ولو جومعت فاغتسلت ثم خرجت منها مني الرجل
لاغسل عليها امراة قالت معي جني ياتيني في النوم مرارا واجد ما اجد اذا جامعني زوجي لاغسل
عليها ولايخفى انه مقيد بما اذا لم تر الما فان راته صريحا وجب كانه احتلام قوله والتقا الختانين
الختانان موضع القطع من الذكر والفرج وهو سنة للرجل مكرمة لها اذ جماع المختونة الذ وفي نظم الفقه
سنة فيهما غير انه لو تركه يجبر عليه الا من خشية الهلاك ولو تركته هي لا والتعبير بغيبوبة الحشفة اولى
لتناول الايلاج في الدبر ولان الثابت في الفرج محاذاتهما لا التقا وهما قوله لقوله عليه الصلاة والسلام
معنى الحديث ثابت في الصحيح والسنن كثيرا وبهذا اللفظ في مسند عبد الله بن وهب وفي مصنف ابن ابي شيبة
اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل ولا يعارضه حديث انما الماء من الما فقد روى
ابو داود والترمذي وصححه ان الفتيا التي كانوا يفتون انما الماء من الما كانت رخصة رخصها رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بدء الاسلام ثم امر بالاغتسال فصرح بالنسخ بظاهر المذكور في الكتاب الوجوب
بالايلاج في الصغيرة التي لم تبلغ حد الشهوة والميتة الادمية واصحابنا منعوه الا ان ينزل لان وصف الجنابة
يتوقف على خروج المني ظاهرا او حكما عند كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسره في المجرى لضعف الدفق
لعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما يجده المجامع في اثناء الجماع من اللذة بمقارنة المزايلة فيجب حينئذ اقامة السبب
مقامه وهذا علة كون الايلاج فيه الغسل فتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الملاط به اذ ربما يلتذ
بذلك فينزل فيختفي لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتدا وحكي في الوجوب
على من غابت الحشفة في فرجه خلافا في المنتقى قوله والحيض اي انقطاعه وكذا في النفاس قيل فيه نظر
اذ انقطاعه طهارة واناطة الغسل بالحدث اعني النجس الخارج انسب فالكلام على ظاهره فالحيض نفسه سبب
غير انه لايفيد حال قيامه كحال جريان البول فاذا انقطع افاد وحاصله ان الحيض موجب بشرط انقطاعه
فالاولى منهما وزان ما قدمنا في المعاني الموجبة للغسل وبها تمت الاغتسالات المفروضة وشرع في المسنونة وهي
الاربعة المذكورة بقي غسل مستحب وهو غسل الكافر اذا اسلم غير جنب فان اسلم جنبا اختلف فيه فقيل لا يجب
لانهم غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة والاصح وجوبه لبقاء صفة الجنابة السابقة
بعد الاسلام فلا يمكنه اداء المشروط بدون زوالها الا به فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم اسلمت قال شمس الائمة
لاغسل عليها بخلاف الجنب والفرق ان صفة الجنابة باقية بعد الاسلام فكانه اجنب بعده والانقطاع
في الحيض هو السبب ولم يتحقق بعده ولذا لو اسلمت حائضا ثم طهرت وجب عليها الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام
او بالحيض قيل يجب عليها لا عليه فهذا اربعة فصول قال قاضي خان والاحوط وجوب الغسل في الفصول كلها
انتهى ولا نعلم خلافا في وجوب الوضوء للصلاة اذا اسلم محدثا ولامعنى للفرق بين هاتين فانه ان اعتبر حال
البلوغ او ان انعقاد اهلية التكليف فهو كحال انعقاد العلم لايجب عليهما وان اعتبر اوان توجه الخطاب حتى يحدد
زمانهما وجب عليهما والحيض اما حدث او يوجب حدثا في رتبة حدث الجنابة لما سنحققه في بابه فوجب ان
يتحد حكمه بالذي اسلم جنبا واجابه بان السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتدا
الحيض فلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة بخلاف الجنابة قوله وقيل هذه الاربعة مستحبة وهو النظر
فان غسل الجمعة لامرد لشرعيته وكان واجبا على ما يفيده دليل مالك وهو من رواية ابن عمر بن الخطاب في الصحيحين

عنه

عنه عليه الصلاة والسلام قال اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل وفي الصحيحين من حديث الخدري انه عليه الصلاة
والسلام قال غسل الجمعة واجب على كل محتلم فان عول في الجواب على النسخ مع ما دفع به من ان الناسخ وان صححه
الترمذي لايقوي قوة حديث الوجوب وليس فيه تاريخ ايضا فعند التعارض يقدم الموجب فاذا نسخ الوجوب
لايبقى حكم اخر بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور يفيده الاستحباب وكذا ان عول على انه من قبيل انتهاء الحكم
بانتهاء علته كما يفيده ما اخرجه ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس اترى الغسل
يوم الجمعة واجبا فقال لا ولكن طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب وساخبركم كيف بدا
الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف انما هو
عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح
حتى اذى بعضهم بعضا فلما وجد عليه الصلاة والسلام تلك الرياح قال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا
وليمس احدكم امثل ما يجده من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل
ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يوذي بعضهم بعضا من العرق وان عول على ان المراد بالامر الندب والوجوب
الثبوت شرعا على وجه الندب بالقرينة المنفصلة اعني قوله عليه الصلاة والسلام ومن اغتسل فهو افضل ٥
فدليل الندب يثبت الاستحباب اذ لا سنة دون المواظبة منه عليه الصلاة والسلام وليس ذلك لازم الندب
ثم يقاس عليه باقي الاغتسال وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب واما ما روى ابن ماجة كان
عليه الصلاة والسلام يغتسل يوم الجمعة وعن الفاكه بن سعد الصحابي انه عليه الصلاة والسلام كان يغتسل يوم
عرفة ويوم النحر ويوم الفطر فضعيفان قاله النووي وغيره واما ما روى الترمذي وحسنه عن خارجة ابن زيد
ابن ثابت عن ثابت انه عليه الصلاة والسلام تجرد لاهلاله واغتسل فواقعة حال لاتستلزم المواظبة فاللازم
الاستحباب الا ان يقال اهلاله اسم جنس مضاف فيعم لفظ كل اهلال صدر منه فيثبت سنية هذا الغسل هذا ومن
الاغتسالات المندوبة الاغتسال لدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ومن غسل الميت
والحجامة لشبهة الخلاف وليلة القدر اذا راها وللمجنون اذا افاق وللصبي اذا بلغ بالسن نص عليه في الغاية
وكذا يستحب للكافر اذا اسلم قال في التجنيس بذلك امر عليه الصلاة والسلام من جاء يريد الاسلام وظاهره وكذا
واقعة ابن ابان يفيد ان الغسل قبل الاسلام للاسلام ويكفي غسل واحد لسنتي العيد والجمعة اذا اجتمعا كما
لفرضي جنابة وحيض وبعد الاتفاق على الاكتفاء بغسل واحد نقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد انه منهما
او يقع من السابق منهما وجه الاول ان كلا من الجنابة والحيض يوجب الغسل فاذا اجتمعا لم يكن احدهما باولى من الاخر
بموجبانه فيكون منهما وجه الثاني ان وجوبه بالسبب للنجاسة الحكمية الكائنة بالحدث واذا جاءت بالسبب الاول
لايؤثر السبب الثاني اياها وهذا لانها واحدة تثبت باسباب لا اول لا متعددة بتعدد الاسباب فاذا ثبت
باحدها استحال ان يثبت بالثاني حال قيامها ويظهر ثمرة الخلاف في امراة حلفت لا تغتسل من زوجها
من جنابة فحاضت ثم جامعها ثم اغتسلت تحنث على الاول لا الثاني قوله للصلوة الى اخره تظهر ثمرته فيمن
لا جمعة عليه هل يسن له الغسل اولا وفيمن اغتسل ثم احدث وتوضا وصلى به الجمعة لا يكون له فضل
غسل الجمعة عند ابي يوسف وفيمن اغتسل قبل الغروب وفي الكافي لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل
الغسل عند ابي يوسف وكذا فيمن اغتسل قبل الغروب وعند الحسن لا واستشكله شارح الكنز لانه لا يشترط وجود
الاغتسال فيما سن الاغتسال لاجله بل ان يكون فيه متطهرا بطهارة الغسل فلا يحسن نفي الحسن يعني وان فرعنا

الاغتسال فيما سن الاغتسال لاجله بل ان يكون فيه متطهرا بطهارة الغسل فلا عبس بقي الحس لعني وان من عنا على
انه لليوم فانما يوجب ان يكون متطهرا بطهارة الغسل فيه لانه يجب ان يغتسل فيه **قوله** وفيهما الوضوء اورد
لا يتصور الوضوء من الودي لانه يتعقب البول فيكون الوضوء من الناقض السابق اجيب بان المراد لو فرض خروجه
ابتداء كان فيه الوضوء وبانه يتصور فيما لو توضا على اثر بوله بلا مهلة ثم مشي فتحلل ودي وخرج حتى لو كان به سلس البول
لو وجد ذلك منه في الوقت كان عليه الوضوء وبان وجوب الوضوء بالبول لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب بهما حتى لو حلف
لا يتوضا من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضا حنث ذكره محمد فعلم ان كلا منهما يوجب الا انه اكتفي بوضوء واحد وانت اذا
حققت ان الناقض يعقب الحدث ثم يجب ازالته عند وجوب المشروط وان الحدث مانعية اعتبرت قايمة بالاعضا
شرعا الى غاية استعمال المزيل او وصفا اعتباريا شرعا يمنع الى الغاية المذكورة وكل منهما امر واحد لا يتعدد في اسبابه
فالثابت بكل سبب هو الثابت بالاخر اذ لا دليل يوجب خلاف ذلك ثم يتاخر عن الحكم بكون الوضوء في مثله عن
الحدث السابق على السبب الثاني وانه لم يوجب شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل نعم لو وقعت الاسباب معا كان
رعف وبال وفسي معا اضيف ثبوته الى كلها فلا يبعد ذلك كون كله علة مستقلة لان معني الاستقلال كون
الوصف بحيث لو انفرد اثر وهذه الحيثية ثابتة لكل في حال الاجتماع كذا قرر في اصول الامدي وبقوة معقوله
يجب قبوله وهذا قول الجرجاني من مشايخنا وان كان قول محمد ان الوضوء على كل ذلك يجب تخريجه على خلاف الذي
نقلناه انفا في الغسل من حيض وجنابة بين ابي يوسف ومحمد هنا يقتضي ان الثاني اثر الحدث ايضا كالاول
وعن ابي حنيفة نحوه فيجب حمله على حكمهما بتعدد الحكم هنا ولا يتعلق به قولهما به في كل موضع لانه يرفع وقوع تعدد
العلل لحكم واحد وهم في الاصول يثبتونه ثم لا يخفى انه يجري الخلاف الذي نقلناه انفا في الغسل من حيض وجنابة
بين ابي يوسف ومحمد هنا والحق ان يبلغ والحق ان لا تنافي بين كون الحدث بالسبب الاول فقط وبين الحنث
لانه لا يلزم من بناه على تعدد الحدث بل على العرف والعرف ان يقال توضا بعد بول ورعاف توضا منهما وعن الحلواني
تفصيل بين كون الثاني من جنس الاول فيكون الوضوء عن الاول او من غيره فمنهما **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام
كل فحل يمذي وفيه الوضوء اخرجه ابو داود واحمد من حديث عبد الله بن سعد الانصاري واخرج اسحاق
والطحاوي من حديث علي نحوه واصله عن علي في الصحيحين شهير واما قوله والتفسير ما ثور عن عايشة فقد
تقدم ذكر ناله **قوله** الجنب اولي بالماء المباح اذا وجده هو وحايض او معه ميت ويتيمم الميت والحايض وكذا من
الحدث **باب الماء الذي يجوز الوضوء به** وفي نسخة فصل في الماء **قوله** لقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا يستدل به على كل الدعوى ان كانت كل المياه اصلها من السما وانما سلكت ينابيع في
الارض كما قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وعلى بعضها ان لم يكن كذلك واعلم ان
الدعوى هي انه يجوز التوضي به بهذه المياه وليس في النص المذكور ولا الاحاديث ما يوجب ذلك بل انما افادت
وصف الماء بالطهورية والاصحاب مصرحون بان ليس معني الطهور لغة ما يطهر بل انما هو المبالغة في طهارته
اي طهارته قوية ولا يستلزم ذلك كونه يطهر غيره وسياتي تمامه مع مالك رحمه الله وكون الاجماع على ان
الموصوف بلفظ طهور في لسان الشرع ما يطهر غيره دليل اخر كان يمكن ان يستدل به واما النص المذكور استقلالا
لا يوجبه وكان الوجه ان يستدل بقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وحديث الماء طهور
من حديث الخدري قيل يا رسول الله انتوضا من بير بضاعة وهي بير يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال
صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء وحسنه الترمذي وابن القطان وان ضعفه بسبب الخلاف في تسمية بعض اهل

فرع

غيره صح

السند فقد قال وله اسناد صحيح قد ذكره وكذا قال الامام احمد هو حديث صحيح فحينئذ يستدل بالقدر الصحيح
على طهورية الماء وبالاجماع على تنجسه بتغيير وصفه بالنجاسة واما انه لا ينجس الا اذا تغير كما قال به مالك بلا اذ لا يمكن
الاستدلال عليه بذلك الصدر والاجماع على تنجسه بالتغير يفيد ان ظاهره غير مراد نعم له طريق نذكرها عند الكلام
مع الامام مالك ان شاء الله تعالى وحديث هو الطهور ماؤه عن ابي هريرة رواه اصحاب السنن الاربعة ان رجلا
سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا
افنتوضا فقال صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته صححه الترمذي وقال سالت محمد بن اسماعيل عن
هذا الحديث فقال حديث صحيح هذا وانما ما اعل به من جهالة سعيد بن سلمة والمغيرة بن ابي بردة والاختلاف
في سعيد بن سلم هل هو هذا او عبد الله بن سعيد فمدفوعان باظهار معرفتهما واقامة مالك في الموطا السند
عن صفوان بن سليم وتابعه الليث بن سعد عن يزيد ابن ابي حبيب عن الجلاح بن كثير وابن وهب عن عمرو بن الحارث
عن الجلاح عن سعيد بن سلم اخرجهما البيهقي فلا يضر الخلاف بعد هذا واما الاعلال بالارسال لان يحيى بن سعيد
رواه عن المغيرة بن ابي بردة ان ناسا من بني مدلج اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو احفظ من صفوان بن
سليم واثبت من سعيد بن سلمة الذين رويا عن ابي بردة عن ابي هريرة فمبني على ان ارسال الاحفظ مقدم على
الوصل من الثقة دونه وهو غير المذهب المختار عند المحققين على ما عرف في موضعه وكذا الاعلال باضطراب
هشيم مدفوع بانه انما يلزم لو اتفق عليه فيه فاما وقد رواه ابو عبيد عن هشيم على الصواب فلا واما قوله
السنة وردت بغسل الميت بالماء الذي القي فيه السدر فالله اعلم به والذي في الصحيحين قوله عليه السلام
في الذي وقصته ناقته اغسلوه بماء وسدر والحديث ليس فيه على ولا مزج **قوله** والوظيفة في هذا جواب سوال
هو سلمنا ان المعتصر من الشجر ليس بمطلق لكن لو لم يلحق بالمطلق في ازالة الحكمية كما الحق ابو حنيفة به وابو يوسف في
ازالة الحقيقية فاجاب بامتناع الالحاق لفوات شرطه فان حكم الاصل اعني ازالة الحكمية غير معقول اذ لا نجاسة على
الاعضاء محسوسة يزيلها الماء ليلحق به المايع في ذلك بل الكاين اعتبار شرعي يحصل له حكم النجاسة اذ منعت الصلاة
معه وقد عين لازالته شرعا اله فلا يمكن الالحاق غيرها بها في ذلك بخلاف اناطة ذلك الاعتبار نفسه بخروج النجاسة
لما عقل اعتبار خروجها مؤثرا في ذلك دار فيه سواء كانت من السبيلين وغيرهما فلا ينافي كلامه هذا قوله فيما تقدم
ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وان الاقتصار على الاربعة غير معقول **قوله** وقال الشافعي اعلم ان الاتفاق
على ان الماء المطلق يزال به الاحداث اعني ما يطلق عليه ماء والمقيد ما لا يزيل لان الحكم منقول الي التيمم عند فقد
الماء المطلق في النص والخلاف في الماء الذي خالطه الزعفران ونحوه مبني على انه مقيد بذلك او لا فقال الشافعي
وغيره مقيد لانه يقال ماء الزعفران ونحن لا ننكر انه يقال ذلك ولكن لا يمتنع مع ذلك ما دام المخالط مغلوبا ان
ان يقول القايل فيه هذا ماء من غير زيادة وقد رايناه يقال في ماء المد والنيل حال غلبة لون الطين عليه وتقع
الاوراق في الحياض زمن الخريف فيمر الرفيقان ويقول احدهما للاخر هنا ما تعال نشرب نتوضا فيطلقه مع تغير
اوصافه بانتفاعها فظهر لنا من اللسان ان المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الماء الذي
هو كذلك وقد اغتسل يوم الفتح من قصعة فيها اثر العجين رواه النسائي والماء بذلك يتغير ولم يعتبر للمغلوبية
قوله والاضافة اليه كالاضافة الى البير والعين معناه ان الاضافة الي الزعفران ونحوه لا يمنع الاطلاق
كما لا يمنعه الاضافة الى البير والعين فالتشبيه ليس الا في عدم امتناع الاطلاق وحيث قيل المطلق كان مطلقا
ولزمه حكمه من ازالة الحكمية شرعا اذ زواله بارتفاعه وهو بان يحدث له اسم على حدة ولزوم التقييد يندرج فيه

وانما يكون ذلك اذا كان الماء مغلوبا اذ في اطلاقه على المجموع حينئذ اعتبار الغالب عدما وهو عكس الثابت
لغة وعرفا وشرعا بقي تحقيق الغلبة بماذا يكون فصرح المصنف بانها بالاجزاء ونقل بعضهم فيه خلافا بين الصاحبين
وهو ان محمد يعتبره باللون وابا يوسف بالاجزاء وفي المحيط عكسه والاول اثبت فان صاحب الاجناس نقل قول
محمد نصا بمعناه قال محمد في الماء الذي يطرح فيه الريحان والاشنان اذا لم يتغير لونه حتى يحمر بالاشنان او يسود
بالريحان وكان الغالب عليه الماء فلا باس بالوضوء به فمحمد يراعي لون الماء وابو يوسف اعتبر غلبة الاجزاء
ولا باس بالوضوء بماء السيل مخلوطا بالطين ان كانت رقة الماء غالبة فان كان الطين غالبا فلا وصرح في التجنيس
بان من التفريع على اعتبار الغلبة بالاجزاء قول الجرجاني اذا طرح الزاج او العفص في الماء ان كان لا ينقش
اذا كتب به جاز الوضوء به فان نقش لا يجوز والماء هو المغلوب وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلا وتغير
لونه وطعمه وريحه يجوز التوضؤ به فان طبخ فان كان اذا برد ثخن لا يجوز الوضوء به او لم يثخن ورقة الماء باقية
جاز وعبارة القدوري تعطي ان تغير وصفين يمنع لا وصف واقحم شارح الكنز رحمه الله التوفيق بين كلام
الاصحاب باعطاء ضابط في ذلك وهو ان التقييد المخرج عن الاطلاق بامرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ
مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات على وجه منه لا يخرج منه الا بعلاج فخرج الماء الذي
يقطر من الكرم بنفسه الثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبثخانة رقة الماء وجريانه على الاعضاء وان كان مايعا
موافقا للماء في اوصافه الثلاثة كالماء المستعمل على الرواية المختارة من طهارته فبالاجزاء وان كان يخالفه فيها
فبتغير اكثرها او في بعضها فبغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالفه في الطعم واللون فان غلب لونه وطعمه منع والا جاز
وكذا ماء البطيخ في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم والوجه ان يخرج من الاقسام ما خالطه جامد فسلبت رقته
وجريانه لان هذا ليس بماء مقيد والكلام فيه بل ليس بماء اصلا كما اشير اليه قول المصنف فيما ياتي قريبا في المخلط
بالاشارة الى ان يغلب فيصير كالسويق لزوال اسم الماء عنه **قوله** وقال مالك الى قوله لما روينا يعني الماء
طهور الخ وتقدم عدم صحة الاستدلال به على الحصر المذكور ولنذكر تلك الطريقة الموعودة قال الشيخ تقي الدين
من غريب ما يستدل به عليه حديث ابي ثعلبة اخرجاه عنه قال قلت يا رسول الله انا بارض اهل كتاب او ناكل
في انيتهم قال ان وجدتم غيرها فلا تاكلوا فيها وان لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها وفي رواية ابي داود انا
نجاور قوما اهل كتاب وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في انيتهم الخمر فذكره وحديث عمران بن حصين
في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم من مزادة المشركة فان الاول يدل على نجاسة الاناء والثاني على طهارة الماء
فجمعهما بان النجاسة لم تؤثر في الماء ما لم يغيره لكن جمهور العلماء على ان النهي في الحديث السابق للكراهة والامر
بالغسل للندب لا للنجاسة ما لم يتحقق لما ثبت من اكله عليه الصلاة والسلام في بيت اليهود به التي سمته
صلى الله عليه وسلم وروى احمد في مسنده انه عليه الصلاة والسلام اضافه اليهودي بخيبر واهالة سنخة فانهما
يقتضيان مع عدم تنجس الماكول عدم تنجس الاناء اذ لا يقال في الطعام انه لا يتنجس ما لم يتغير على ان الحديث روي
مع الاستثناء من طريقين من غير طريق رشدين للبيهقي احدهما عن عطية بن بقية بن الوليد عن ابيه عن ثور بن يزيد
عن راشد بن سعد عن ابي امامة رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام ان الماء طاهر الا ان تغير ريحه او طعمه
او لونه بنجاسة تحدث فيه الثاني عن حفص بن عمر قال حدثنا ثور به الماء لا ينجس الا ما غير طعمه او ريحه قال البيهقي
والحديث غير قوي **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام روى اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسال عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان

الماء قلتين لم يحمل الخبث واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما قال المص ضعفه ابو داود قيل العلة في غير سنده وجهه
ان الاضطراب الذي وقع في سنده حيث اختلف على ابي اسامة فمرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر
ومرة عن محمد بن جعفر بن الزبير وان دفع بان الوليد رواه عن كل من المحمدين فحدث مرة عن احدهما ومرة عن الاخر
وكذا دفع تغليط ابي اسامة في اخر السند اذ جعله من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر وانما هو عبيد الله بن عبد الله
بانهما ابنا عبد الله بن عمر روياه عنه بقي فيه اضطراب كثير في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير
لم ينجسه شيء وفي رواية محمد بن اسحاق بسنده سئل عن الماء يكون في الفلاة وترده السباع والكلاب فذكر الا
قال البيهقي وهو غريب وقال اسمعيل بن عياش عن محمد بن اسحق الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هرون
عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عنه عن حماد عن عاصم هو ابن المنذر قال دخلت مع عبيد الله بن عمر
بستانا فيه مقرّ ماء فيه جلد بعير ميت فتوضا منه فقلت له اتتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه
عن النبي عليه الصلاة والسلام قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلثا لم ينجسه شيء ورواه ابو مسعود الرازي
عن يزيد فلم يقل او ثلثا وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم بن عبيد الله العمري عن محمد
ابن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلة فانه لا يحمل الخبث وضعفه
الدارقطني بالقاسم وذكر ان الثوري ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووه عن ابن المنكدر عن عبد الله بن عمرو
موقوفا ثم روي باسناد صحيح من جهة روح بن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة
لم ينجس واخرج رواية سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ اربعين قلة لم ينجسه شيء واخرج رواية
معمر من جهة عن عبد الرزاق عن غير واحد واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر بن السري عن ابن لهيعة قال
اذا كان الماء قدر اربعين قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحد رووه عن ابي هريرة فقالوا
اربعين غربا ومنهم من قال اربعين دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فيه من
الاضطراب في معناه ايضا وهو الذي ذكره المص بقوله او هو يضعف الخ يعني لم يحمل خبثا انه يضعف عن
النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل الكل اي لا يطيقه لكن المعني اجاب السؤال عن طهارة الماء الذي تنوبه
السباع ونجاسته بانه اذا بلغ قلتين في القلة ينجس وهو يستلزم احد الامرين اما عدم تمام الجواب ان لم يعتبر
مفهوم شرطه فانه حينئذ لا يفيد حكمه اذا زاد على القلتين والسؤال عن ذلك الماء كيف كان واما اعتبار المفهوم
ليتم الجواب والمعنى حينئذ اذا كان قلتين ينجس الا ان زاد فان وجب اعتباره هنا لقيام الدليل عليه وهو كلا
يلزم اخلاء السؤال عن الجواب المطابق كان الثابت به خلاف المذهب اذ لم ينقل بانه اذا زاد على قلتين شيئا
لا ينجس ما لم يتغير فالمعول عليه في كلام المصنف الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة
وراس الجبل وقول الشافعي في مسنده اخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه عليه السلام
قال اذا كان الماء قلتين لا يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر فالقلة تسع قلتين
قربتين او قربتين وشيا قال الشافعي فالاحتياط ان يجعل قربتين ونصفا فاذا كان خمس قرب كبار كقرب
الحجاز لم ينجس الا ان تغير منقطع للجهالة ثم سبر الحديث لاستخراج ذلك السند افاد وجود دفع هذه الكلمة
في سند ذكره ابن عدي من حديث مغيرة بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام
اذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شيء ويذكر انهما فرقان قال ابن عدي قوله منه من قلال هجر غير محفوظ
لا يذكر الا في هذا الحديث من رواية مغيرة بن سقلاب يكنى ابا بشر منكر الحديث ثم اسند من كلام غيره فيه ما هو قطع

من هذا وقد رواه الدارقطني بسند فيه ابن جريج ولم يذكر فيه هذه الكلمة وفيه قال محمد قلت ليحيى بن عقيل
اي قلال قال قلال هجر قال محمد ورايت قلال هجر فاظن كل قلة تسع قربتين فهذا لو كان رفعا للكلمة كان مرسلا
فكيف وليس به وفيه ان مجموع القلتين اربعة وستون رطلا وفي الاول انهما اثنان وثلاثون رطلا وهو لا يقول
به وروى ابن عدي من حديث المغيرة بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام
اذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء والقلة اربعة اصع هذا ملخص ما ذكره الشيخ تقي الدين في الامام وبه ترجح ضعف
الحديث عنده ولذا لم يذكره في الالمام مع شدة حاجته اليه وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسماعيل بن
وابو بكر بن العربي المالكيون وفي البدائع عن ابن المديني لا يثبت حديث القلتين فوجب العدول عنه واذا ثبت هذا فما
استدل به المصنف للمذهب من قوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
كما هو رواية ابي داود وثم يغتسل منه او فيه كما هو روايتا الصحيحين لا يمس محل النزاع وهذا لان حقيقة الخلاف
انما هو في تقدير الكثير الذي يتوقف تنجسه على تغيره للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا به فقال مالك ما لم
يتغير للحديث السابق فحينئذ يختلف بحسب اختلاف النجاسة في الكم وقال الشافعي قلتان للحديث المذكور
انفا وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية يعتبر فيه اكبر راي المبتلى به ان غلب على ظنه انه بحيث تصل النجاسة
الى الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز وعنه اعتباره بالتحريك على ما هو مذكور في الكتاب بالاغتسال
او بالوضوء او باليد روايات والاول اصح عند جماعة منهم الكرخي وصاحب الغاية والينابيع وغيرهم وهو
اليق باصل ابي حنيفة اعني عدم التحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير شرعي والتفويض فيه الى راي المبتلى فيه الى
راي المبتلى بنا على عدم صحة ثبوت تقديره شرعا والتقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر
وترجيح الاول اخذا من جريه البير غير منقول عن الايمة الثلاث قال شمس الايمة المذهب الظاهر التحري والتفويض
الى راي المبتلى من غير حكم بالتقدير فان غلب على الظن وصولها تنجس وان غلب في عدم وصولها لم تنجس وهذا هو الاصح
انتهى وما نقل عن محمد حين سئل عنه اي عن الكبير ان كان مثل مسجدي هذا فكثير فقيس حين قام فكان اثني عشر
في مثلها في رواية وثمانيا في ثمان في اخرى لا يستلزم تقديره به الا في نظره وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما
وجب كونه ما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل وليس هذا من قبيل
الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد ثم رايت التصريح بان محمدا رجع عن هذا قال الحاكم قال ابو عصمة كان
محمد كان محمد بن الحسن يوقت في ذلك عشرة في عشرة ثم رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا اوقت شيا فاذا عرفت هذا
فقوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه انما يفيد تنجيس الماء في الجملة لا كل ماء الا ان ثبت
فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة فيقول الخصم اذن بموجبه نقول المراد ان بعض الماء
ينجس وانا اقول انه اذا تغير او لم يبلغ قلتين ينجس وبذلك تحصل المطابقة لقولنا الماء ينجس في الجملة فالتحقيق
في سوق الخلافية ان يقال يفوض الى راي المبتلى غير مقدر بشيء لعدم المدرك الشرعي في قول الخصم بل فيه المدرك وهو
حديث القلتين قلنا فيه ما تقدم وقول مالك بل فيه وهو حديث القلتين قلنا فيه ما تقدم حيث اناط الكثرة
بعدم التغير قلنا ورد في بير بضاعة على ما تقدم وماؤها كان جاريا في البساتين كما رواه الطحاوي عن ابي عمران
عن ابي عبد الله محمد بن شجاع الثلجي بالمثلثة عن الواقدي قال كانت بير بضاعة طريقا للماء الى البساتين كما رواه الطحاوي
وهذا تقوم به الحجة عندنا اذا وثقنا الواقدي اما عند المخالف فلا لتضعيفه اياه مع انه ارسل هذا خصوصا
مع ادعائهم ان المشهور من حال بير بضاعة في الحجاز غير هذا ثم لو تنزلنا عن هذه الامور المختلفة كان العبرة لعموم اللفظ

لا لخصوص السبب والجواب بان هذا من باب الحمل لدفع التعارض لا ينتهض اذ لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الماء
ثم تنجس الماء الدائم في الجملة وحاصل الماء طهور لا ينجسه شيء عدم تنجس الماء الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع
عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين فان قيل هنا معارض اخر يوجب الحمل المذكور وهو حديث
المستيقظ من منامه وقد خرجناه قلنا ليس فيه تصريح بتنجيس الماء بتقدير كون اليد نجسة بل ذلك تعليل منا للنهي
المذكور وهو غير لازم اعني تعليله بتنجس الماء عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه اعم من النجاسة والكراهة
فنقول نهى لتنجس الماء بتقدير كونها متنجسة بما يغير او الكراهة بتقدير كونها بما لا يغير وابن هو من ذلك الصريح
لكن اثبات المعارض بقوله عليه الصلاة والسلام طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه الحديث فانه يقتضي نجاسة
الماء ولا يغير بالولوغ فتعين ذلك الحمل والله اعلم **قوله** اذا لم ير لها اثر وهو الطعم واخواه فلو بال انسان
فيه فتوضا اخر من اسفله جاز ما لم يظهر في الجرية اثره وعن محمد لو كسرت خابية خمر في الفراة ورجل يتوضا
اسفل منه فما لم يجد في الماء طعم الخمر او لونه او ريحه جاز هذا فلو استقرت المرئية فيه بان كانت جيفة مثلا
ان اخذت الجرية او نصفها لا يجوز من اسفلها وان لم ير اثر وان كان اكثر الجرية من مكان طاهر جاز وهذا
يحتاج الى مخصص لحديث الماء طهور بعد حمله على الجاري فمقتضاه ان يجوز التوضو من اسفله وان اخذت الجيفة
اكثر الماء ولم يتغير ويوافقه ما عن ابي يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت سد عرضها فيجري الماء فوقه
وتحته انه لا باس به نقله في الينابيع عنه والعذرات في السطح كالميتة في الماء ان كان يجري عليها نصفه او كانت
على راس الميزاب فهو نجس وان كانت متفرقة واكثره يجري على الطاهر فهو طاهر وكذا ماء المطر اذ جرى
على عذرات واستنقع في موضع فالجواب كذلك واما التوضي من عين والماء يخرج منها فان كان في موضع خروجه
جاز وان كان في غيره فكذلك ان كان قدره اربعا في اربع فاقل فان كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار
السعدي جوازه والخلاف مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بهذه المساحة اولا وهذه
مبنية على نجاسة المستعمل **قوله** والجاري الى اخره وقيل ما يعده الناس جاريا قيل هو الاصح والحقوا بالجاري
حوض الحمام اذا كان ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا ينجس وهل يشترط
مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه اولا فيه خلاف ذكره في المنية ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كما في
العين والنهر هو المختار وما قيل لو استنجى بقمقمة فلما اصب منها لا في المصبوب البول قبل يده فهو طاهر لانه
ماء جار قال المصنف في التجنيس فيه نظر لانه لقتضي انه اذا استنجى لا يصير نجسا وليس بشيء قال ونظيره
ما اورده المشايخ في الكتب ان المسافر اذا كان معه ميزاب واسع واداوة ماء يحتاج اليه ولا يتيقن وجود
الماء يكفيه على طمعه قيل ينبغي ان يامر احدا من رفقايه حتى يصب الماء في طرف الميزاب وهو يتوضا وعند الطرف
الاخر اناء طاهر يجتمع فيه الماء فانه يكون الماء طاهرا وطهورا لانه جار وقال بعضهم هذا ليس بشيء لان
الجاري انما يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر وما اشبهه ومما اشبهه حوضان صغيران يخرج
الماء من احدهما ويدخل في الاخر فتوضا في خلال ذلك جاز لانه جار وكذا اذا قطع الجاري من فوق وقد بقي
جري الماء كان جايزا ان يتوضا بما يجري في النهر وذكر في فتاوي قاضيخان في المسألة الاولى وقال والماء
الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بناء على كون المستعمل نجسا وكذا كثير من اشباه
هذا فاما على المختار من الرواية انه طاهر غير طهور فلا فلتحفظ ليفرع عليها ولا نعنى بمثل هذه الفروع
وقولهم في الحفيرة الثانية ان المجتمع فيها نجس لعدالحاق محل الوضوء بالجاري فيه نظر بل الوجه انه طاهر

لكن صح

يتوضا به كما يتوضا الاسفل من جرية المتوضا الاعلى ومثله يجب فيما قطع اعلاه وتوضا انسان بالجاري
في النهر قبل استقراره **قوله** والغدير العظيم تقدم في الخلافيه ما يغني عن الكلام هنا وذراع الكرباس
ست قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قايمة وجعله الولوالجي سبعا وذراع المساحة سبع فوق كل قبضة
اصبع قايمة وهل المعتبر ذراع المساحة او الكرباس او في كل زمان ومكان ذرعانهم اقوال كل منها صحح من ذهب
اليه والكل في المربع فان كان الحوض مدورا فقدر باربعة واربعين وثمانية واربعين والمختار ستة
واربعين وفي الحساب يكتفي باقل منها بكسر للنسبة لكن يكتفي بستة واربعين كيلا يتعسر رعاية الكسر والكل
تحكيمات غير لازمة انما الصحيح ما قدمناه من عدم التحكم بتقدير معين وفي الفتاوي غدير كبير لا يكون
الماء في الصيف وتروث فيه الدواب والناس ثم يملا في الشتاء ويرفع منه الجمد ان كان الماء الذي يدخله
يدخل على مكان نجس فالماء والجمد نجس وان كثر بعد ذلك وان كان دخل في المكان طاهرا واستقر فيه حتى صار
عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهران انتهى وهذا ابتناء على ما ذكرنا من ان الماء النجس اذا دخل
على ماء الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الماء النجس غالبا على الحوض الكبير يصير منه فيحكم بطهارته **و**على
هذا الماء بركة الفيل بالقاهرة طاهر اذا كان ممره طاهرا او اكثر ممره على ما عرف في ماء السطح وقد ذكرنا
انفا لانها لا تجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو ان الداخل اجتمع قبل ان يصل الى ذلك الماء الكثير بها في مكان
نجس حتى صار عشرا في عشر ثم اتصل بذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان ذلك الغدير الباقي محكوما
بطهارته ولو سقطت نجاسة في ماء دون عشر ثم انبسط فصار عشرا فهو نجس وكذا اذا دخله ماء شيا فشيا
حتى صار عشرا ولو سقطت في عشر ثم صار اقل فهو طاهر واذا انجس حوض صغير فدخله ماء حتى امتلا ولم يخرج منه
شي فهو نجس او خرج من جانب اخر ذكرناه ولو جمد حوض كبير فنقب فيه انسان نقبا فتوضا فيه فان كان الماء
متصلا بباطن النقب لا يجوز والا جاز وكذا الحوض الكبير اذا كان له مشارع او اغتسل والماء متصل بالالواح
المشروعة ولا يضطرب لا يجوز وان كان اسفل منها جاز لانه في الاول كالحوض الصغير فيغترف ويتوضا
منه لا فيه وفي الثاني حوض كبير مسقف واعلم ان اكثر التفاريع المذكورة في الكتب مبنية على اعتبار العشر
في العشر فاما على المختار من اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة لفظ كثيرا وكبير ثم تجري
التفاريع **قوله** والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر الى اخره وقيل ذراع وقيل شبر زياده على عرض الدرهم
الكبير المثقال قيل والصحيح انه اذا اخذ وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه على ظاهر الرواية واتصال القصب
بالقصب لا يمنع اتصال الماء ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما فيجوز لهذا التوضي في الاجمة ونحوها **قوله**
لو تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ماء اخر وخرج حال دخوله طهر وان قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه وقيل حتى
يخرج ثلثة امثاله وساير المايعات كالماء في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ماء تنجس فاذا كان غيره تنجس
ولو كان للماء طول دون عرض قال في الاختيار وغيره الاصح انه ان كان بحال لو ضم بعضه الى البعض يصير عشرا في عشر
فهو كثير وهذا تفريع على التقدير بعشر ولو فرعنا على الاصح ينبغي ان يعتبر اكبر الراي لو ضم ومثله لو كان له
عمق بلا سعة ولو بسط حتى بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لان مدار
الكثرة عند ابي حنيفة على تحكيم الراي في عدم خلوص النجاسة الى الجانب الاخر وعند تقارب الجوانب لا شك
في غلبة الخلوص اليه والاستعمال يقع من السطح لا من العمق وبهذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار لانه اذا لم
يكن عرض فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الاخر من عرضه وبه خالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير

ينجس

ينجس الجانب الاخر بسقوطها في مقابله دون تغير وانت اذا حققت الاصل الذي بيناه قبلت ما وافقه
وتركت ما خالفه والله الموفق **قوله** اشارة الى انه ينجس مكان الوقوع وعلى هذا صاحب المبسوط والبدايع
وجعله شارح الكنز الاصح ومشايخ بخاري وبلخ قالوا في غير المرئية يتوضا من جانب الوقوع وفي المرئية لا وعن
ابي يوسف انه كالجاري لا ينجس الا بالتغير وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان الدليل
انما يقتضي عند الكثرة عدم التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه على ما قدمناه من نقل شيخ الاسلام
ويوافقه ما في المبتغى قوم يتوضاون صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض لان ما في الحوض في حكم ما جار انتهى
وانما اراد الحوض الكبير بالضرورة **فروع** يتوضا من الحوض الذي يخاف فيه قذر ولا يتيقن ولا يجب السؤال عنه اذ الحاجه
اليه عند عدم الدليل والاصل دليل يطلق الاستعمال وقال عمر حين سال عمرو بن العاص صاحب الحوض اترده السباع
يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطا وكذلك اذا وجده متغير اللون والريح ما لم يعلم انه من نجاسة لان التغير
قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء للمكث وكذا البير التي يدلى فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار والعبيد
ولا يعلمون الاحكام ويمسها الرستاقيون بالايدي الدنسة ما لم يعلم يقينا النجاسة ولو ظن الماء نجسا فتوضا به
ثم ظهر له انه طاهر جاز وفي فوايد الرستغفني التوضي بما الحوض افضل من النهر لان المعتزلة لا يجيزونه من
الحياض فيرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحقق النهر افضل قالوا
ولا باس بالتوضي من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب منه ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل ان يستخلص
لنفسه انا يتوضا منه ولا يتوضا منه غيره **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام هذا هو الحلال اكله وشربه
الى اخره عن سلمان رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام قال يا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها
دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه رواه الدارقطني وقال لم يرفعه الا بقية عن سعيد بن ابي سعيد
الزبيدي وهو ضعيف انتهى واعله ابن عدي بجهالة سعيد ودفعا بان بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الايمة
مثل الحمادين وابن المبارك ويزيد بن هرون وابن عيينه ووكيع والاوزاعي واسحق بن راهوية وشعبة
وناهيك بشعبة واحتياطه قال يحيى كان شعبة مبجلا لبقية حيث قدم بغداد وقد روى له الا البخاري واما
سعيد بن ابي سعيد هذا فذكره الخطيب قال واسم ابيه عبد الجبار وكان ثقة فانتفت الجهالة والحديث مع
هذا لا ينزل عن الحسن **قوله** حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه يعني ان سبب شرعية الذكاة في الاصل سببا
للحل زوال الدم ثم ان الشارع اقام نفس الفعل من الاهل مقام زواله حتى لو امتنع الخروج بمانع كان اكلت
ورق العناب حل اعتبارا له خارجا **قوله** وموت ما يعيش في الماء الى اخره هذه داخلة في المسئلة
قبلها لان ما يعيش في الماء لا دم فيه ثم لا فرق بين ان يموت في الماء او خارجه ثم ينقل اليه في الصحيح وغيره
الماء من المايعات كالماء لان المنجس هو الدم ولا دم للمائي ولهذا لو شمس دم السمك يبيض ولو كان دما
لاسود نعم روي عن محمد رحمه الله اذا تفتت الضفدع في الماء كرهت شربه لا للنجاسة بل الحرمة لحمه وقد
صارت اجزاؤه فيه وهذا تصريح بان كراهه شربه تحريميه وبه صرح في التجنيس فقال يحرم شربه **قوله**
ولانه لا دم فيها هذا التعليل هو الاصح بخلاف ما قبله فانه يستلزم انه لو مات سبع في البر لا ينجس لانه مات
في معدنه كذا قيل وكون البر به معدنا للسبع محل تامل في معنى معدن الشيء والذي يفهم منه ما يتولد
منه الشيء في غير ذي الروح وفيه ما هو معه بحيث لا يستطيع انفصاله عنه وعلى التعليل الاول فرع
ما لو وقعت البيضة من الدجاجة في الماء رطبة او بيستم رهنت وكذا السخلة اذا سقطت من امها رطبة

اويبست لا ينجس الما لانها كانت في معدنها وقولنا النجاسة في محلها لا يعطي لها حكم النجاسة حتى لو صلى حامل
فارة حية جازت لا ميته لانصباب الدم عن مجراه بالموت وكذا لو قطع عرق لا يخرج منه الدم ليس المراد بمثل
هذا الضفدع البحري هو ما يكون بين اصابعه سترة بخلاف البري **قوله** لوجود الدم ان ثبت هذا
فينبغي ان لا يتردد في انه مفسد وفي التجنيس لو كان للضفدع دم سايل يفسد ايضا ومثله لو مات حية برية
لا دم فيها في انا لا ينجس وان كان فيها دم ينجس **قوله** والماء المستعمل يتعلق به مباحث في حكمه وصفته وسبب
ثبوتها له ووقت ذلك قدم الاول لانه اهم واما الثاني فقد اثبت فيه مشايخ ما وراء النهر الخلاف بين اصحابنا
واختلاف الرواية فالحسن عن ابي حنيفة مغلظ النجاسة وابو يوسف عنه مخففها ومحمد عنه طاهر غير طهور وكل
اخذ بما رواه وقال مشايخ العراق انه طاهر عند اصحابنا واختار المحققون من مشايخ ما وراء النهر طهارته وعليه
الفتوى وهذا الان المعلوم من جهة الشارع ان الآلة تسقط الفرض وتقام بها القربة تتدنس واما الحكم
بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان اصله مال الزكاة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ في لفظه
عليه الصلاة والسلام وحرم على من شرف بقرابته الناصرة له ولم يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم
الزكاة صحت فكذا يجب في الماء ان يتغير على وجه لا يصل الى التنجيس وهو تسلب الطهورية الا ان يقوم فيه دليل
يخصه غير هذا القياس فان قيل قد وجدناه فان الخطايا تخرج من الماء وهي قاذورات ينتج من الشكل الثالث
بعض القاذورات تخرج مع الماء وبذلك ينجس اما الصغرى فلقوله عليه الصلاة والسلام اذا توضأ المؤمن
خرجت خطاياه من جميع بدنه حتى تخرج من تحت اظفاره واما الكبرى فلقوله عليه الصلاة والسلام من ابتلي
منكم بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فالجواب منع ان اطلاق القاذورات على الخطايا حقيقة
اما لغة فظاهر واما شرعا فلجواز صلوة من ابتلي بها عقيب وضوئه اذا لم تكن من النواقض دون غسل بدنه واما
قوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فغاية ما يفيد نهي
الاغتسال كراهة التحريم ويجوز كونها كيلا تسلب الطهورية فيستعمله من علم له بذلك في رفع الحدث ويصلي ولا فرق
بين هذا او بين كونه ينجس فيستعمله من لا علم له بحاله في لزوم المحذور وهو الصلاة مع المنافي فيصلح كون كل منهما
مثيرا للنهي المذكور وجه رواية النجاسة قياس اصله الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية
بجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقة ليس الا كون النجاسة
موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف لا ان وصف النجاسة حقيقة لا تقوم الا بالجسم كذلك وفي
غيره مجاز بل معناه الحقيقي واحد في ذلك الجسم وفي الحدث وهذا لانه ليس المتحقق لنا في معناها سوى انها اعتبار
شرعي منع الشارع من قربان الصلوة والسجود حال قيامه ان قام به الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك
الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصف حقيقي عقلي او محسوس فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته
على غير الدعوى فلا تقبل ويدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرايع الا ان الخمر محكوم بنجاستها في شرعنا وبطهارتها
في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي هذا لا تفاوت بين الدم والحدث
فانه ايضا ليس الا نفس ذلك الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع
فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا
انما ينتهض على من يسلم كون حكم الاصل ذلك كمالك واكثر العلما واما من يشترط في نجاسته خروجه من الثوب متغيرا
بكون النجاسة كالشافعي فلا فعنده الماء الذي يستعمل في الحقيقية التي لا لون لها يغاير لون الماء كالبول طاهر

يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عنده مستعمل وهو لا يقصر وصف الاستعمال على رافع
الحدث فانما ينهض عليه بعد الكلام معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا لسنا الان بصدد توجيه
رواية نجاسة المستعمل عن ابي حنيفة على اصولنا فان قيل لو تم ما ذكرت كان للبلوى تاثير في اسقاط حكمه
فالجواب الضرورة لا تعدو حكمها محلها والبلوى فيه انما هي في الثياب فيسقط اعتبار نجاسة ثوب المتوضي
وتبقى حرمة شربه والطبخ وغسل الثوب منه ونجاسة من يصيبه واما الثالث فقد اشار اليه بقوله
والماء المستعمل هو ما ازيل به حدث الى اخره وحاصله ان عند ابي حنيفة وابي يوسف كل من رفع الحدث والتقرب
وعند محمد التقرب كان معه رفع اولا وعند زفر الرفع كان معه تقرب اولا والتقرب هو ان ينوي الوضوء
حتى يصير عبادة لا يقال ما ذكر لا ينهض على زفر اذ يقول بمجرد القربة لا يدنس بل الاسقاط فان المال لم
يتدنس بمجرد التقرب به ولذا اجاز للهاشمي صدقة التطوع بل مقتضاه ان لا يصير مستعملا الا بالاسقاط
مع التقرب فان الاصل اعني مال الزكوة لا ينفرد فيه الاسقاط عنه اذ لا تجوز الزكوة الا بنية وليس هو قول
واحد من الثلاثة لانا نقول غاية الامر ثبوت الحكم في الاصل مع المجموع وهو لا يستلزم ان المؤثر المجموع
بل ذلك دائر مع عقلية المناسب للحكم فان عقل استقلال كل حكم والذي نعقله ان كلا من التقرب الماحي
للسيئات والاسقاط مؤثر في التغيير الا ترى انه انفرد وصف التقرب في صدقة التطوع واثر التغيير
حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم راينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط ومعه غير ذلك وهو اشد فحرم
على قرابته الناصرة له فعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعيا وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا ان يمنع كون
هذا مذهبه كما قال شمس الايمة قال لانه ليس بمروي عنه والصحيح عنده ان ازالة الحدث بالماء مفسد
له ومثله عن الجرجاني وما استدلوا عليه من مسئلة المنغمس لطلب الدلو حيث قال محمد الرجل طاهر والماء طهور جوابه ان
الازالة عنده مفسدة الا عند الضرورة والحاجة كقولنا جميعا لو ادخل المحدث او الجنب او الحايض التي طهرت
اليد في الماء للاغتراف لا يصير مستعملا للحاجة وقد ورد حديث عايشة رضي الله عنها في اغتسالها معه
عليه الصلاة والسلام من اناء واحد وكلاهما جنب على ان الضرورة كافية في ذلك بخلاف ما لو ادخل المحدث
رجله او راسه حيث يفسد الماء لعدم الضرورة وكذا ما في كتاب الحسن عن ابي حنيفة لو غمس جنب او غير متوضي يديه
الى المرفقين او احدى رجليه في اجانة لم يجز الوضوء منه لانه سقط فرضه عنه وذلك لان الضرورة لم تتحقق
في الادخال الى المرفقين حتى لو تحققت بان وقع الكوز في الحب فادخل يده الى المرفق لاخراجه لا يصير مستعملا
نص عليه في الخلاصة قال بخلاف ما لو ادخل يده للتبرد انه يصير مستعملا لعدم الضرورة فهذا يوجب حمل
المروي عن ابي حنيفة على نحوه ثم ادخال مجرد الكف انما لا يصير مستعملا اذا لم يرد الغسل فيه بل اراد رفع الماء
فان اراد الغسل ان كان اصبعا او اكثر دون الكف لا يضر ومع الكف بخلافه ذكره في الخلاصة ولا يخلو من حاجة
الى تامل وجهه واعلم انما ذكر في الخلاصة من كونه يصير مستعملا يضر بالادخال للتبرد محمله ما اذا كان
محدثا اما ان كان متطهرا فلا اذ لا بد عند عدم ارتفاع الحدث من نية القربة لثبوت الاستعمال وكذا اطلاق
ثبوت الاستعمال بغسل اليدين قبل الطعام وبعده وهو اقرب في هذا وكذا ما ذكر من ان بعد الانقاء في
الاستنجاء يصير الماء مستعملا لا يخلو فاما لو لم يقصد في هذا وما قبله سوى الزيادة والغسل بمجرد الا
تقربا واستنانا يجب ان لا يصير مستعملا وقد صرح بذلك قال في المبتغى وغيره بتبرده يصير مستعملا ان
كان محدثا والا فلا ولغسل ثوب طاهر او دابة توكل لا يصير مستعملا وكذا لغسل بدنه او راسه للطين

او الدرن اذا لم يكن محدثا الطهور بقصد ازاله ذلك ووضوء الصبي كالبالغ وبتعليم الوضوء اذا لم يرد سوي
مجرد التعليم لا يستعمل وبوضوء الحايض يصير مستعملا لان وضوءها مستحب علي ما نذكره ان شاء الله تعالى في
باب الحيض ولا يخفي انتهاض الوجه علي مالك في قوله ان الطهور يطهر مرة بعد اخري وقوله هو كالقطوع لا يجديه
شيا وكشفه انه ليس من مفهوم الطهور انه يطهر مرة واحدة فضلا عن التكرار فان مفهومه ليس الا المبالغة
في الطاهر كذا كل ما كان علي صيغة فعول فانه لا يفيد سوي المبالغة في ذلك الوصف والمبالغة فيه لا يستلزم
تطهير غيره بل دفع مانع غير ليس الا امرا شرعيا لولا استفادته من قوله تعالى ماء ليطهركم به لما افاده الماء اخذا
من صيغة فعول وتكرار القطع عليه قطوع ليس الا لخصوص المادة التي وقعت فيها المبالغة وذلك لان القطع تاثير
في الغير بالابانه وهذا يستفاد من صيغة فاعل فان صحة اطلاق قاطع مادام قايما بما كان ثبوت القطع قايما
ويلزمه تكرار القطع فعند ثبت التكرير دون صيغة فعول فالمبالغة المستفادة ح ليس الا باعتبار كثرته وجوده
والحاصل ان فعولا للمبالغة في ذلك الوصف فان كان ذلك الوصف متعديا كان المبالغة فيه باعتبار تعلقه
بالغير وان كان قاصرا في نفسه كان باعتباره في نفسه لانه يصير متعديا ووصفه طاهر قاصر فالمبالغة فيه
باعتبار جودته في نفسه اما افادة المبالغة تعلقه بالغير فلا لغة ولا عرفا وانظر الي قول جرير عذاب الثنايا
ريقهن طهور في صفة اهل الجنة وليس هو برافع **قوله** وقيل هو قول ابي حنيفة قال شيخ الاسلام يجب ان
يكون قول ابي حنيفة لمسايل نقلت وذكرنا نقلناه انفا من كتاب الحسن وذكرنا انه مقيد بما اذا لم يرد رفع شيء
وفي موضع اخر تصريح بان الانا فيه حتي لو ادخل رجله في البير او يده لا يفسده ولو ادخل الجنب في البير غير اليد
والرجل من الجسد افسده لان الحاجة فيهما وقولنا من الجسد يفيد الاستعمال بادخال بعض عضو وهو يوافق
المروي عن ابي يوسف في الظاهر اذا ادخل راسه في الاناء واسل بعض راسه انه يصير مستعملا اما الرواية
المعروفة عن ابي يوسف انه لا يصير مستعملا ببعض العضو قال في الخلاصة هذا بناء علي ان الماء بماذا يصير
مستعملا قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا ازيل به حدث او تقرب به وقال محمد اذا قصد به التقرب لا غير
ثم استمر في التفريع ومعني هذا ان الحدث لا يرتفع عن بعض عضو حتي لو كان فيه لمعة فهو محدث ورفعه هو
المفيد للاستعمال او القربة ثم هذا كله يشكل علي قول المشايخ ان الحدث لا يتجزي رفعا كما لا يتجزي ثبوتا
والمخلص بتحقيق الحق في ذلك وهو ان تتبع الروايات في الملاقاة يفيد ان تصيير الماء مستعملا باحد امور ثلثة
رفع الحدث تقربا او غير تقرب والتقرب سواء كان معه رفع حدث اولا وسقوط الفرض عن العضو وعليه تخريج فرع
ادخال اليد والرجل الماء القليل للحاجة ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد
مثلا يقتضي ان لا يجب اعادة غسلها مع بقية الاعضا ويكون ارتفاع الحدث موقوفا علي غسل الباقي
وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال لما عرف ان اصله مال الزكوة والثابت فيه هو ليس الا سقوط الفرض
حيث جعل به دنسا شرعا علي ما ذكرنا هذا والمفيد لاعتبار الاسقاط موثرا فيه صريح التعليل المنقول من لفظ
ابي حنيفة في كتاب الحسن وهو ما قدمناه من قوله لانه سقط فرضه عنه · واما الرابع فاشار اليه بقوله
ومتي يصير مستعملا الصحيح انه كما زايل العضو احترزبه من قول كثير من المشايخ وهو قول سفيان الثوري رحمه الله
انه لا يصير مستعملا حتي يستقر في مكان مستدلين بجواز اخذ البلة من مكان من العضو الي اخر وعدم جوازه من
عضو الي عضو اخر الا في الجنابة لان البدن فيها كالعضو الواحد ومسح راسه ببلل في يديه لا ببلل من عضو اخر والمحققون
علي ما ذكر في الكتاب لان سقوط الاستعمال حال تردده علي العضو للضرورة ولا ضرورة بعد الانفصال وغاية ما ذكروا

ان الماخوذ من مكان اخر مستعمل ولا كلام في هذا فانه اتفاق بل فيما بعد الانفصال قبل الاستقرار
وما ذكروه لا يمسه ولا يتعرض له **قوله** والجنب هذه المسئلة التي خرج ابو بكر الرازي اختلاف ابي
يوسف ومحمد في علة استعمال الماء منها فقال عند ابي يوسف يثبت الاستعمال برفع الحدث وبالاستعمال
تقربا وعند محمد ما لم ينو القربة لا يصير مستعملا ووجهه في قول محمد طاهر قال وصار كما اذا ادخل
يده للاغتراف زال حكم الحدث عن اليد ولم يصر الماء مستعملا واما ابو يوسف فحكم بنجاسة المستعمل وهو كل
من الامرين فاذا انغمس وحكمنا بطهارته استلزم ذلك الحكم بكون الماء مستعملا ولو حكمنا باستعماله لكان نجسا
باول الملاقاة فلا يحصل له الطهارة فكان الحكم بطهارته مستلزما للحكم بنجاسته فقلنا الرجل بحاله والماء
بحاله وعن ابي حنيفة انهما نجسان واختلفوا في نجاسة الرجل عنده فقيل نجاسة الجنابة فلا يقرا وقيل
نجاسة المستعمل فيقرا وعنده ان الرجل طاهر وهذه الرواية هي الصحيحة لعدم اخذ الماء الاستعمال
قبل الانفصال والكل طاهر من الكتاب وانت علمت ان اخذ اشتراط محمد القربة من هذه المسئلة غير
لازم وكذا قول ابي يوسف لجواز ان يكون كون الرجل بحاله لاشتراطه الصب فانه شرط عنده
في التطهير في غير الماء الجاري والمحوي به في العضو لا الثوب لا لما ذكرنا ان الاستعمال لا يثبت
الا بعد الانفصال فلا يكون الماء حال الانغماس والحكم بطهارة الرجل مستعملا نجسا ولا باول
الملاقاة **قوله** وكل اهاب دبغ فقد طهر يتناول كل جلد يحتمل الدباغة لا ما لا يحتمله فلا يطهر
جلد الحية والفارة به كاللحم وعن محمد رحمه الله تعالى لو اصلح مصارين شاة ميتة او دبغ المثانة و
اصلحها طهرت وقال ابو يوسف هي كاللحم ثم استثني جلد الخنزير والادمي فيدخل جلد الفيل خلافا لمحمد
في قوله ان الفيل نجس العين وعندهما هو كساير السباع واستدل بحديث ابن عباس رضي الله عنهما
عنه صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه الترمذي وصححه ورواه مسلم بلفظ اخر
وهو كما تراه عام فاخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب اياه فيه وهو قوله تعالى او لحم خنزير فانه
رجس بناء علي عود الضمير الي المضاف اليه لانه صالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين له
يجوز كل من الامرين وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الي
كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين عوده الي المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم
اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام والي المضاف في قولك رايت ابن زيد فكلمته لانه المحدث عنه
بالرؤية رتب علي الحديث لا والعنه الحديث الثاني فتعين هو مرادا به والا اخل النظم واذا جاز كل منهما
لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته علي ما فيه الاحتياط وهو بما قلنا واما جلد الادمي فليس فيه
الاكرامه وهو ما ذكره بقوله وحرمة الانتفاع بجزء الادمي لكرامته ولا يخفي ان هذا افهام اخر غير
طهارته بالدباغ وعدمها فلذا صرح في الغاية بانه اذا دبغ جلد الادمي طهر لكن لا يجوز الانتفاع
به كساير اجزايه وبقي جلد الكلب داخلا في العموم اذ نجاسة سوره لا تستلزم نجاسة عينه بل نجاسة
لحمه المتولد منه اللعاب فيطهر بالدباغ علي ان فيه روايتين في رواية لا يطهر بناء علي نجاسة عينه قال
شيخ الاسلام وهو ظاهر المذهب وفي فتاوي قاضيخان فروع عليه منها وقع الكلب في بير فنجس اصاب
فمه الماء او لم يصب ولو ابتل فانتفض فاصاب ثوبا اكثر من الدرهم افسده واختلف المشايخ في الصحيح
والذي يقتضيه هذا العموم طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها فوجب الحكم بتصحيح عدم

بنجاستها فتطهر بالدباغ ويصلي عليه وتتخذ دلوا للما فان قيل يجب ان يخرج منه اهاب الميتة ايضا
بطرو الناسخ بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن عبد الرحمن بن ابي ليلي عن عبد الله بن عكيم عنه صلي
الله عليه وسلم انه كتب الي جهينة قبل موته بشهران لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب حسنه
الترمذي وعند احمد قبل موته بشهر او شهرين قلنا الاضطراب في متنه وسنده يمنع تقديمه علي
حديث ابن عباس فان الناسخ اي المعارض فلا بد من مشاكلته في القوة ولذا قال به احمد وقال هو
اخر الامرين من رسول الله صلي الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه اما في السند فروي عن عبد
الرحمن بن عكيم كما قدمنا وروي ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن عتيبة بالمثناة من فوق
عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الي عبد الله بن عكيم قال فدخلوا ووقفت علي الباب فخرجوا
الي فاخبروني ان عبد الله بن عكيم اخبرهم انه صلي الله عليه وسلم كتب الي جهينة الحديث ففي هذا انه
سمع من الداخلين وهم مجهولون واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخري باربعين يوما وفي اخري
بثلاثة ايام مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم ثم كيف كان لا يوازي حديث ابن عباس الصحيح في جهة
من جهات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبعده
يسمي شنا واديما وما رواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في
جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل والحق ان حديث
ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب فان من المعلوم ان احدا لا ينتفع بجلد الميتة قبل
الدباغة لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا قوله لان المقصود يحصل به
يخرج ما جف ولم يستحل فلا يطهر والا لقا في الريح كالتشميس وفي حديث اخرجه الدارقطني عن
عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلي الله عليه وسلم استمتعوا بجلود الميتة اذا هي
دبغت ترابا كان او رمادا او ملحا او ما كان بعد ان يزيد صلاحه وفيه معروف بن حسان
مجهول والمعني الذي ذكره في الكتاب كاف قوله يطهر بالذكاة انما يطهر الجلد بالذكاة اذا كانت
من المحل من الاهلي فذكاة المجوسي لا يطهر بها الجلد بل بالدبغ لانها اماتة قوله هو الصحيح
احترازا عما قال كثير من المشايخ انه يطهر جلده لا لحمه وهو الاصح واختاره الشارحون كصاحب
الغاية وصاحب النهاية وغيرهما لان سوره نجس ونجاسة السور لنجاسة عين اللحم وكان
مقتضي هذا ان لا يطهر الجلد بالذكاة لانه وعاء اللحم النجس لكن علي هذا قد يقال فلا يظهر عمل
الذكاة في ازالة الرطوبات عن الجلد لتوقف طهارته عليه وفي الخلاصة بعد ما ذكر ان المختار
عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة قال ولو كان بازيا مذبوحا او الفارة او الحية تجوز الصلاة
مع لحمها وكذا اكل ما لا يكون سوره نجسا انتهي وهو مشكل فان عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة
ليس لذات نجاسة السور بل لنجاسة اللحم غير انه استوضح نجاسته بنجاسة السور وعدم نجاسة
سور ما ذكر ليس لطهارة لحمها بل لعدم اختلاط اللعاب بالما في سباع الطير لانه يشرب
بمنقاره وهو عظم جاف فلا يصل الي الما منه شي لينجسه بخلاف سباع البهايم وسقوط
نجاسة سور الحية والفارة والهرة للضرورة اللازمة من المخالطة علي ما ياتي في موضعه
وشي من هذا لا يقتضي طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للنجاسة فيه نفسه قوله وشعر

الميتة كلها لا تحله الحياة من اجزا الهوية محكوم بطهارته بعد موت ما هي جزوه كالشعر والعظم
والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة لا خلاف بين اصحابنا
في ذلك وانما الخلاف بينهم في الانفحة واللبن هل هما متنجسان فقالا لا لعدم المجاورة لها الغشاء
النجس فان كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر طهرها وقال ابو حنيفة ليسا بمتنجسين
وعلي قياسهما قالوا في السخلة اذا سقطت من امها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الما لا ينجس لانها
كانت في معدنها فهاتان خلافيتان مذهبية وخارجة لنا فيهما ان المعهود فيها حالة الحياة
الطهارة وانما يوثر الموت النجاسة فيما تحله ولا تحلها الحياة فلا يحلها الموت واذا لم يحلها وجب الحكم
ببقا الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل وفي السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله صلي الله عليه وسلم
في شاة مولاة ميمونة حين مر بها ميتة انما حرم اكلها في الصحيحين وفي لفظ انما حرم عليكم لحمها ورخص
لكم في مسكها واخرج الدارقطني عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس انما حرم رسول الله صلي الله عليه وسلم
من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا باس به واعله بتضعيف عبد الجبار بن مسلم وهو
ممنوع فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل الحديث عن الحسن ثم اخرجه من حديث ابي بكر الهذلي
عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم قال قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما علي طاعم يطعمه الا كل شي من الميتة حلال الا ما اكل منها فاما الجلد والقرون والشعر والصوف
والسن والعظم فكله حلال لانه لا يذكي واعله بان ابا بكر هذا متروك واخرج ايضا عن ام سلمة زوج
النبي صلي الله عليه وسلم لا باس بمسك الميتة اذا دبغ ولا باس بصوفها ولا شعرها وقرونها اذا غسل
بالما وضعفه بان يوسف بن ابي السفر متروك واخرج البيهقي عن بقية عن عمرو بن خالد عن قتادة
عن انس ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يمتشط بمشط من عاج قال ورواية بقية عن شيوخه المجهولين ضعيفة
وقال الخطابي قال الاصمعي العاج الذبل وهو ظهر السلحفاة البحرية واما العاج الذي تعرفه العامة
عظم انياب الفيل فهو ميتة لا يجوز استعماله انتهي وفيه امران احدهما انه اوهم ان الواسطي مجهول
وليس كذلك والاخر ايهامه بقوله الذي تعرفه العامة انه ليس من اللغة وليس كذلك قال في
المحكم العاج انياب الفيلة ولا يسمي غير الناب عاجا وقال الجوهري العاج عظم الفيل الواحد عاجة فهذا
يكون ان صح ما عن الاصمعي تاويلا للمراد لما اعتقد نجاسة عظم الفيل فهذه عدة احاديث لو كانت
ضعيفة حسن المتن فكيف ومنها ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الاول من الصحيحين ثم في هذا
الحديث ما يبطل قول محمد من نجاسة عين الفيل ووجه قولهما في المذهبية التنجس بالمجاورة ولهما انه
لا اثر للتنجس شرعا ما دامت في الباطن للنجاسة فضلا عن غيرها والحكم الثابت شرعا حالة الحياة
لا يزول بالموت الا اذا ثبت شرعا ان الموت يزيله لكن الثابت للموت ليس الا عمله في تنجس ما يحله
فيستلزم تنجس غشاهما وبقاهما علي طهارتهما بحكم عدم اعطا حكم النجاسة ما دام في الباطن ولا يزول
هذا البقا الا بمزيل ولم يوجد **فرع** الاصح في قميص الحية الطهارة وكذا في نافجة المسك
مطلقا وقيل اذا كانت بحيث لو ابتلت لا تفسد **فصل في الابار قوله** نزحت اسناد مجازي
اي نزح ماوها والاولي ان يسند الي النجاسة بناء علي ان المراد بها نحو القطرة من الخمر والبول والدم لكن
نزح تلك القطرة لا يتحقق الا بنزح جميع الما فكان حكم المسالة كذلك وبهذا يكون المصنف مستوفيا

حكم الواقع من كونه نجاسة اوحيوانا موجبا نزح البعض والكل قوله دون القياس فان
القياس اما ان لا تطهر اصلا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران
والماينبع شيا فشيا واما ان لا يتنجس اسقاطا لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز والتطهير
كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي وراي ابي يوسف ان ما البير في حكم الجاري لانه ينبع من اسفل
ويوخذ من اعلاه فلا ينجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء لا اخذا بالاثار ومن
ان يكون للانسان في يد النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد القايد قوله
وجه الاستحسان هذا يقتضي الفرق بين ابيار الفلوات والامصار وكذا اختلف فيها فبعض
المشايخ على انها تنجس بالبعر واخواته لانها لا تخلوا عن حاجز وبعضهم لا ينجسها اعتبارا
لوجه اخر من الاستحسان وهو ان البعر صلب وما عليه من الرطوبة رطوبة الامعا فلا ينتشر
من سقوطه في الما نجاسة وعلى هذا ينبغي ان ينجس بالمنكسر قال شيخ الاسلام الصحيح ان الكل
والبعض سوا للضرورة والبلوي قوله وعليه الاعتماد احترازا مما قيل الكثير ثلاث وقيل
ان ياخذ ربع وجه الما وقيل اكثره وقيل كله وقيل ان لا يخلو دلو عن بعرة قوله ولا فرق الي
اخره ذكر السرخسي ان الروث والمتفتت من البعر مفسد في ظاهر الرواية الا ان عند ابي يوسف
ان القليل عفو وهو الاوجه فقوله لا فرق الي اخره في كل منها خلاف وانما كان الاوجه لان الضرورة
تشمل الكل قوله وفي الشاة تبعر في المحلب قالوا ترمي البعرة اي من ساعته فلو اخرا واخذ اللبن
لونها لا يجوز لان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراه
وذلك بعوامله وبعر يبعر من حد منع والروث للفرس والحمار من راث يقال من حد نصر والخثي بكسر
الخا واحد الاخثا للبقر من باب ضرب قوله ولا يعفي القليل في الانا على ما قيل لعدم الضرورة
فانه المتساهل في تركه مكشوفا وقال صلى الله عليه وسلم في فارة ماتت في السمن ان كان جامدا
فالقوها وما حولها وان كان مايعا فلا تقربوه قوله اجماع المسلمين على اقتنا الحمامات في
المساجد والعلم بما يكون منها مع ورود الامر بتطهيرها اما الاول فيراد الاجماع العملي فانها
في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير من احد من العلما مع العلم بما يكون منها واما الثاني فقالت عايشة
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببنا المساجد في الدور وان تنظف وتطيب رواه ابن حبان
في صحيحه واحمد وابو داود وغيرهم وعن سمرة انه كتب الي بنيه اما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يامرنا ان نصنع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها ونطهرها رواه ابو داود وسكت عليه ثم
المنذري بعده قوله الا اذا غلب الما فيخرج من ان يكون طهورا هذا يقوي ما ذكرنا في حديث
لا يبولن احدكم في الما الدايم في بحث الما المستعمل حيث افاد ان سلب الطهورية يحقق نزح الما قوله
لانه عليه الصلاة والسلام امر العرنيين عن انس قال قدم ناس من عكل او عرينة فاجتووا
المدينة فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الي الابل ويشربوا من ابوالها والبانها متفق
عليه وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية وللحديث طول غير هذا قوله لقوله صلى الله عليه
وسلم استنزهوا من البول فانه عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة وقال
على شرطهما ولا اعرف له علة وقد روي من حديث ابن عباس وابي هريرة وانس واجودها طريقا

حديث

حديث ابي هريرة ورواه البزار عن عبادة بن الصامت بلفظ اخر قوله فان ماتت يتعلق بهذا
الفصل بيان الاثار والفروع وعبارة الكتاب ظاهرة في ذلك فلنشتغل بسرد الاثار وفروع الباب
اما الاول فما ذكر عن انس والخدري ذكره مشايخنا غير ان قصور نظرنا اخفاه عنا وقال الشيخ علا
الدين ان الطحاوي رواه فيمكن كونه في غير شرح الاثار وانما اخرج في شرح الاثار بسنده عن علي قال
في بير وقعت فيها فارة فماتت ينزح ماوها وبسنده اليه ايضا اذا سقطت الفارة او الدابة في
البير فانزحها حتى يغلبك الما وبسنده الي ابراهيم النخعي في البير يقع فيها الجرد او السنور فيموت قال
يدلو اربعين دلوا وبسنده عنه في فارة وقعت في بير قال ينزح منها اربعين دلوا وبسنده عن الشعبي
في الطير والسنور ونحوهما يقع في البير قال ينزح منها اربعين دلوا واسناده صحيح قاله في الامام وبسنده
عنه قال يدلي منها سبعون دلوا وبسنده عن عبد الله بن سبرة عن الشعبي قال سالناه عن الدجاجة تقع
في البير فتموت فيها قال ينزح منها سبعون دلوا وبسنده عن حماد بن ابي سليمان قال في دجاجة وقعت
في البير ينزح منها قدر اربعين او خمسين ثم يتوضا منها واما فتوى ابن عباس فرواها الدارقطني عن ابن
سيرين ان زنجيا وقع في زمزم يعني مات فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين
جاءت من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم وهو
مرسل فان ابن سيرين لم ير ابن عباس ورواها ابن ابي شيبة عن هشيم عن منصور عن عطا وهو سند
صحيح ورواها الطحاوي عن صالح بن عبد الرحمن قال حدثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم ثنا منصور عن
عطا ان حبشيا وقع في زمزم فمات فامر عبد الله بن الزبير فنزح ماوها فجعل الما لا ينقطع فنظر فاذا عين
تجري قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم وهذا ايضا صحيح باعتراف الشيخ به في الامام وما نقل عن ابن
عيينة انا بمكة منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في زمزم وقول
الشافعي لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الما لا ينجسه شي ويتركه
وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الما او للتنظيف فدفع بان عدم علمهما لا يصلح دليلا في دين
الله تعالى ورواية ابن عباس ذلك كعمله انتهى فكما قلت تنجسها دون القلتين لدليل اخر وقع عندك
لا يستبعد مثله من ابن عباس والظاهر من السوق واللفظ الفاظ مات فامر بنزحها انه للموت لا للنجاسة
اخرى على ان عندك لا تنزح ايضا للنجاسة ثم انها بينهما وبين ذلك الحديث قريب من مائة وخمسين سنة
فكان اخبار من ادرك الواقعة واثبتها اولى من عدم علم غيره وقول النووي كيف يصل هذا الخبر الي اهل
الكوفة ويجهله اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بقول الشافعي لاحمد انتم اعلم بالاخبار
الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل
هذا الي اولئك ويجهله اهل الحرمين وهذا لان الصحابة انتشرت في البلاد خصوصا للعراق قال العجلي
في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسماية من الصحابة ونزل قرقيسا ستماية واما الثاني فظاهر من الكتاب واذا لم
يوجد في البير القدر الواجب نزح ما فيها فاذا جا الما بعده لا ينزح منه شي اخر وعن ابي يوسف ان الاربع
كفارة واحدة والخمس كالدجاجة والجلسع والعشر كالشاة وعن محمد الفارتان اذا كانتا كهيئة الدجاجة
ينزح اربعون وفي الهرتين ينزح ماوها كله والهرة مع الفارة كالهرة كذا في التجنيس ولو كانت الفارة
مجروحة نزح الكل للدم ولا يفيد النزح قبل الاخراج ولو صب منها دلو في بير طاهرة نزح المصبوب

وقدر ما بقي بعد الدلو من الثانية في رواية ابي حفص وفي رواية ابي سليمان قدر الباقي فقط والاصح
الاول فعلي هذا لو صب الدلو الاخير في اخرى طاهرة ينزح منها دلو فقط على القولين ولو صب ما
بئر نجسة في بئر اخرى وهي نجسة ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فيها فايهما كان اكثر
اغني عن الاقل فان استويا فنزح احدهما يكفي مثاله بيران ماتت في كل منهما فارة فنزح من احدهما
عشرة مثلا وصب في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بئر ثالثة
فصب فيها من احدى البيرين عشرون ومن الاخرى عشرة ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون
ومن الاخرى عشرة ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون نزح اربعون وينبغي ان ينزح
المصبوب ثم الواجب فيها على رواية ابي حفص هذا كله في الفتاوى وفي التجنيس ما يخالف هذا
عن ابي يوسف انه قال في بيرين مات في كل منهما سنور فنزح من احداهما دلو وصب في الاخرى
ينزح ماؤها كله لانه اخذ حكم النجاسة وكذا لو اصاب ثوبا يجب غسله فصار كما اذا وقعت
فيه نجاسة اخرى انتهى وهذا انما يظهر وجهه في المسئلة السابقة وهي ما اذا كان المصبوب
فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة فلا لان نجاسة هذا الدلو انما يظهر فيما اذا ورد على طاهر
وقد ورد هنا على نجس فلا يظهر اثر نجاسته فبقي الموردة على ما كانت فتطهر باخراج القدر
الواجب وجه دفعه عن السابقة ما في المبسوط من انا نتيقن انه ليس في هذا البير الا نجاسة
فارة ونجاسة الفارة يطهرها عشرون دلوا ولو نزح بعض الواجب ثم ذهب وجاء في اليوم
الثاني ينزح ما بقي ليس غير على المختار ولو غار الماء قبل النزح ثم عاد لا يعود نجسا وفي النوازل
يعود نجسا لانه لم يوجد المطهر وفي التجريد جعل الاول قول محمد وقول ابي يوسف لا تطهر ما لم
ينزح واذا انفصل الدلو الاخير عن الماء حكم بطهارتها عند محمد وان كان يتقاطر في البير وعند
ما لا تطهر ما لم ينفصل عن راس البير فاذا استقى منه قبله فغسل به ثوب نجسة عندهما خلافا له
ثم بطهارة البير يطهر الدلو والرشا والبكرة ونواحي البير واليد لان نجاسة هذه الاشيا
بنجاسة البير فتطهر بطهارتها روي ذلك عن ابي يوسف ومثله عروة الابريق اذا كان في
يده نجاسة رطبة فجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلاثا طهرت العروة بطهارة
اليد ودن المستنجي تطهر بطهارة المحل ودن الخمر اذا تخللت وقيل الدلو طاهرة في حق هذه البير
لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه فقط ولا يجب نزح الطين في شيء من الصور لان الاثار انما
وردت بنزح الماء قوله نزح جميع ما فيها هذا اذا مات والحاصل ان المخرج حيا اذا كان نجس
العين او في بدنه نجاسة معلومة نزحت كلها وانما قلنا معلومة لانهم قالوا في البقر ونحوه
يخرج حيا لا يجب نزح شيء وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت
عقيب دخولها ماء كثيرا هذا مع الاصل وهو الطهارة تظافرا على عدم النزح والله سبحانه
وتعالى اعلم وقيل ينزح من الشاة كله والقواعد تنبو عنه ما لم يعلم يقينا تنجسها كما قلنا
وان كان نجس السؤر فقط او مكروهه او مشكوكه فان لم يدخل فاه في الماء فلا باس وان ادخله
نزح الكل في النجس وكذا تظافر كلامهم في المشكوك وهو يناسب ما تقدم اول الفصل من
قول المص الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا والمشكوك غير محكوم بطهوريته

فينزح

فينزح كله بخلاف المكروه فانه غير مسلوب الطهورية فلذا انما استحبوا فيه ان ينزح عشر دلا
وقيل عشرون احتياطا هذا ولكن المصنف في التجنيس قال في المشكوك وجب نزح الكل لانه حكم
بنجاسته احتياطا ثم ذكر بعد قريب وزقين ان لعابهما يفسد الماء قال ومعنى الفساد انه لا يبقى
طهورا لان الاشكال في الطهورية قال وروى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف ان الماء يتنجس
بوقوع عرق الحمار قال وقد ذكرنا في مسايل ما يشير الى هذه الرواية لكنه خلاف ظاهر الرواية
انتهى وقال قاضي خان في فتاواه في الكلب يقع في البير تنزح كلها وان لم يصب فمه الماء وعلله
بعلتين بنجاسة عينه ولان ماواه في النجاسات ثم قال وساير السباع بمنزلة الكلب وقد يشكل
على مثل البقرة ولو وقع عظم عليه دسومة او لحم نزح الكل وقالوا لو تلطخ عظمه بنجاسة فوقع
وتعذر اخراجه تطهر البير بالنزح ويجعل ذلك غسلا للعظم ولو سال البعض على الاخر ثم وصل
الى الماء فنزحها طهارة للكل فرع البعد بين البالوعة والبير المانع من وصول النجاسة
الى البير خمسة اذرع في رواية ابي سليمان وفي رواية ابي حفص سبعة وقال الحلواني المعتبر الطعم
او اللون او الريح فان لم يتغير جاز والا لا ولو كان عشرة اذرع قوله لان للموت سببا ظاهرا
يعني ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند خفاء المسبب والكون في الماء قد تحقق وهو سبب ظاهر
للموت والموت فيه في نفس الامر قد خفي فيجب اعتبار انه مات فيه احالة على السبب الظاهر عند خفاء
المسبب غير ان الانتفاخ الى اخره وباقي الفصل ظاهر حكما ودليلا فرع نزح ماء بير رجل فيبست
لا شي عليه لان صاحب البير لا يملك ماءها ولو كان في حب رجل لزمه مثله له ولو تنجست بير فاجري
ماؤها بان حفر لها منفذ فصار الماء يخرج منه حتى خرج بعضه طهرت لوجود سبب الطهارة وهو
جريان الماء وصار كالحوض اذا تنجس فاجري فيه الماء حتى خرج بعضه وقد ذكرناه فصل
في الاسار وغيره قوله وعرق كل شي الى اخره والانسب عكسه لان الفصل معقود للسور لكن لما
كان المعقود بيان حكم المخالط من المايعات وذلك في اللعاب اذ هو الذي يكثر مخالطته لها بخلاف
العرق قال ذلك ليقع السور اخرا فيتصل به تفصيل ما خالطه قوله لانهما يتولدان من المتولد
اللعاب لا السؤر فاطلق السؤر على اللعاب للمجاورة اذ السؤر ما يفضله الشارب وهو يجاور اللعاب
قوله والكافر ما لم يشرب خمرا ثم يشرب من ساعته اما لو مكث قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب
لا ينجس ويسقط اعتبار الصب عند ابي يوسف ونظيره لو اصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى
لم يبق اثرها او قاء الصغير على ثدي امه ثم مصه حتى زال الاثر طهر لانا نقول ينبغي ان ينجس سور
الجنب والحائض على القول بنجاسة المستعمل لانه ما يلاقي الماء من فمه مشروب سلمناه لكنه لحاجة فلا
يستعمل به كادخاله يده في الحب لاخراج كوزه على ما قدمناه في المياه قوله ويغسل الاناء من ولوغه
ثلاثا لقوله عليه الصلاة والسلام روى الدارقطني عن الاعرج عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه
وسلم في الكلب يلغ في الاناء يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا قال تفرد به عبد الوهاب عن اسماعيل وهو متروك
وغيره يرويه عن اسماعيل بهذا الاسناد فاغسلوه سبعا ثم رواه بسند صحيح عن عطاء موقوفا عن ابي
هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهراقه ثم غسله ثلاث مرات ورواه مرفوعا ابن عدي في الكامل
بسند فيه الحسين بن علي الكرابيسي ولفظه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم

فليهرقه وليغسله ثلاث مرات وقال لم يرفعه غير الكرابيسي والكرابيسي لم اجد له حديثا منكرا غير
هذا وقال لم ار به باسا في الحديث انتهى فلقائل ان يقول الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر اما
في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك قرينة تفيد ان هذا
مما اجاده الراوي المضعف وحينئذ فيعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة
التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها والتشديد في سورها يناسب
كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينه معارض كان التقدم له وهذا قول المصنف
والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل ابي هريرة على خلاف حديث
السبع وهو راويه كفاية لاستحالة ان يترك القطعي لراي نفسه وهذا لان ظنية خبر الواحد انما هو
بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ
به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلو فرانه لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا لقطعي
فبطل تجويز هو تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته
للناسخ بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا بالضرورة قوله لان لحمها نجس هذا في جواب المنع عند الشافعي لان
حرمة لحمها عنده ليس لنجاستها بل كيلا يتعدى خبث طباعها الى الانسان قلنا الظاهر من
الحرمة مع كونه صالحا للغذاء غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك
يصلح مثيرا لحكم النجاسة فليكن المثير لها فيجامعها ترتيبا على الوصف الصالح لعلية مقتضاه ومن
الوجوه الالزامية حديث القلتين فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا جوابا
لسواله عن الماء يكون بالفلاة وما ينوبه من السباع اعطى الحكم هذا الماء الذي ترده السباع وغيرها
فان الجواب لا بد ان يطابق او يزيد فيندرج فيه المسؤول عنه وغيره وقد قال بمفهوم شرطه فينجس
ما دون القلتين وان لم يتغير وحقيقة مفهوم شرطه انه اذا لم يبلغهما ينجس من ورود السباع كلها
وحديث سئل عن الحياض وبهذا يحمل حديث جابر انتوضا بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع
كلها وحديث سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة فان الكلاب والسباع ترد عليها فقال لها ما اخذت
في بطونها وما بقي شراب وطهور على الماء الكثير وعليها قبل تحريم لحوم السباع على ان الثاني معلول
بعبد الرحمن بن زيد بن اسلم اخرجه ابن ماجة والاول اخرجه الدارقطني وفيه داود بن الحصين
ضعفه ابن حبان لكن روى عنه مالك قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصغي لها الاناء رواه
الدارقطني وابن ماجة من حديث حارثة عن عمرة عن عائشة قالت كنت اتوضا انا ورسول
الله صلى الله عليه وسلم في اناء واحد قد اصابت منه الهرة قبل ذلك قال الدارقطني وحارثة
لا باس به ورواه الدارقطني بلفظ الكتاب من طريقين في احدهما ابو يوسف القاضي وضعفها
بعبد ربه بن سعيد المقبري وضعف الثانية بالواقدي قال في الامام جمع شيخنا ابو الفتح الحافظ
في اول كتابه المغازي والسير من ضعفه ومن وثقه ورجح توثيقه وذكر الاجوبة عما قيل فيه وعن
كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة
تشرب منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فراني انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخي فقلت
نعم فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات

رواه

رواه الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الهرة سبع رواه
الحاكم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع رواه الحاكم وصححه ورواه
الدارقطني عن ابي هريرة رضي الله عنه بقصة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتي دار قوم من
الانصار ودونهم دار فشق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله تاتي دار فلان ولا تاتي دارنا فقال لان في
داركم كلبا قالوا فان في دارهم سنورا فقال صلى الله عليه وسلم السنور سبع وفي السند عيسى بن المسيب صححه
الحاكم بناء على توثيقه قال لم يخرج قط وليس كذلك فالحاصل انه مختلف فيه وعلى كل حال فليس المطلوب التراجي
حاجة الى هذا الحديث لان النزاع ليس في النجاسة للاتفاق على سقوطها بعلة الطوف المنصوصة في قوله
انها من الطوافين عليكم والطوافات يعني انها تدخل المضايق ولازمه شدة المخالطة بحيث يتعذر معه
صون الاواني منها بل النفس فللضرورة اللازمة من ذلك سقطت النجاسة كما انه سبحانه وتعالى اوجب
الاستيذان واسقطه عن المملوكين والذين لم يبلغوا الحلم اي عن اهلهم في تمكينهم من الدخول في غير الاوقات
الثلاثة بغير اذن للطوف المفاد بقوله تعالى عقيبه طوافون عليكم بعضكم على بعض انما الكلام بعد هذا في
ثبوت الكراهة فان كانت كراهة تحريم كما قاله البعض لم ينهض به وجه فاذا قال سقطت النجاسة فبقيت
كراهة التحريم منعنا الملازمة اذ سقوط وصف وحكم شرعي لا يقتضي ثبوت اخر الا بدليل كما قلنا في نسخ الوجوب
لا يبقى معه صفة الاباحة الشرعية حتى يخصها دليل والحاصل ان اثبات كل حكم شرعي يستدعي دليلا فاثبات
كراهة التحريم والحالة هذه بغير دليل بل سيا وحديث ابي هريرة المذكور يقتضي طهارتها وطهارة السباع
فانه صلى الله عليه وسلم ذكره عذرا في زيارة اصحاب الهرة دون اصحاب الكلب الا ان يقال ان تعليله عدم
الدخول بوجود الكلب لانه لا تدخل الملائكة بيتا هو فيه بخلاف السباع وان كانت كراهة تنزيه وهو
الاصح كفى فيه انها لا تتحامى النجاسة فيكره كما وضع الصغير يده فيه واصله كراهة غمس اليد في
الاناء للمستيقظ قبل غسلها نهى عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا اصل صحيح منتهض
يتم به المطلوب من غير حاجة الى الحديث المذكور ويحمل اصغاؤه صلى الله عليه وسلم الاناء على زوال ذلك
التوهم بان كانت بمراى منه في زمان يمكن فيه غسلها فمها بلعابها واما على قول محمد فيمكن كونه
بمشاهدة شربها من ماء كثير او مشاهدة قدومها من غيبة يجوز معها ذلك فيعارض هذا التجويز
اكلها نجسا قبل شربها فيسقطه فتبقى الطهارة دون كراهة لانها ما جاءت الا من ذلك التجويز
وقد سقط وعلى هذا لا ينبغي اطلاق كراهة اكل فضلها والصلاة اذا لحست عضوا قبل غسله كما اطلقه
شمس الائمة وغيره بل يقيد بثبوت ذلك التوهم فاما لو كان زائلا بما قلنا فلا قوله والاستثناء يعني قوله
الا اذا مكثت ساعة حينئذ فاما على قول محمد فلا لان النجاسة لا تزال عنده الا بالماء ويسقط اعتبار الصب
على قول ابي يوسف قوله ولو كانت محبوسة الى اخره بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها بان تحبس
للسمن في قفص ويجعل علفها وماؤها ورأسها خارجة وهذا مختار الحاكم عبد الرحمن واما شيخ الاسلام
فلم يشرطه بل ان لا يجد عذرات غيرها بناء على انها لا تجول في عذرات نفسها والاول بناء على انها لا تجول
فيها والحق انها لا تاكله بل تلاحظ الحب بينه فتلتقطه قوله وكذا سؤر سباع الطير يعني مكروه
وتعليله بانها تخالط النجاسة يفيد انها تنزيهية ان لم يشاهدها شربت على فور ها والقياس نجاسته
لنجاسة اللحم والاستحسان انه طاهر لان الملاقي للماء منقارها وهو عظم جاف لا لسانها بخلاف سباع

البهايم **قوله** مشكوك فيهما كان الشيخ ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز كون شي من
احكام الشرع مشكوكا فيه بل هو محتاط فيه وفي النوازل يحل شرب ما شرب منه الحمار وقال ابن
مقاتل لا باس به قال الفقيه ابو الليث هذا خلاف قول اصحابنا ولو اخذ انسان هذا القول
ارجو ان لا يكون به باس والاحتياط ان لا يشرب **قوله** وقيل في طهوريته لانه لو وجد
الما المطلق الى اخره وفيه نظر طاهر وهو ان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة وان
الشك فيها فلا ينجس الراس بالشك فلا يجب **قوله** وكذا لبنه وعرقه لا يمنع الى اخره في
النهاية هذا في العرق يحكم الروايات الظاهرة صحيح واما في اللبن فغير صحيح لان الرواية في الكتب
المعتبرة بنجاسة لبنه فقط او تسوية نجاسته وطهارته تذكر الروايتين قال شمس الايمة في تعليل
سؤر الحمار اعتبار سؤره بعرقه يدل على طهارته واعتباره بلبنه يدل على نجاسته فجعل لبنه نجسا
وفي المحيط ولبن الاتان نجس في ظاهر الرواية وعن محمد انه طاهر ولا يوكل وقال التمرتاشي وعن
البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وهو الصحيح وعن عين الايمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة
لانه حرام بالاجماع وفي فتاوى قاضي خان وفي طهارة لبن الاتان روايتان واما عرقه فعن ابي
حنيفة انه نجس غليظ وعنه خفيف وقال القدوري طاهر في الروايات المشهورة انتهى وفي
المنتقى لبن الاتان كلعابه وعرقه يفسد الما ولا يفسد الثوب وان كان مغموسا فيه لانه
متولد منه كاللعاب قال المصنف في التجنيس ومعنى فساد الما ما ذكرنا يعني به ما قدمه في تفسير
قول عصام في عرق الحمار والبغل يصيب الما يفسد وان قل من ان المراد سلب طهوريته فقط
لكن هذا في كلام المنتقى ظاهر لانه لو كان مراده بالفساد التنجيس كان لنجاستها فلم يفترق الحال
حينئذ بين الثوب والما اما مراد عصام فلو كان ذلك لم يصح قوله وان قل لان المخالط
الطاهر لا يسلب الطهورية اذا قل مطلقا **قوله** وهو الاصح يعني انه في طهوريته **قوله**
وسببها الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته لحديث جبير في اكفا القدور وفي بعض رواياته
انه عليه الصلاة والسلام امر مناديا ينادي باكفايها فانها رجس رواه الطحاوي وغيره يفيد
الحرمة وحديث غالب بن ابجر حيث قال له صلى الله عليه وسلم هل لك من مال فقال ليس لي
مال الا حميرات لي فقال صلى الله عليه وسلم كل من سمين مالك يفيد الحل واختلاف الصحابة
رضي الله عنهم في طهارته ونجاسته فعن ابن عمر نجاسته وعن ابن عباس طهارته وقد زيف شيخ
الاسلام الاول بان تعارض المحرم والمبيح لا يوجب شكا بل الثابت عنده الحرمة والثاني بان
الاختلاف ايضا لا يوجبه كما لو اخبر عدلان احدهما بطهارة الما والاخر بنجاسته تهاترا
ويعمل بالاصل وهو طهارة الما والصواب عنده ان سببه التردد في تحقق الضرورة المسقطة
للنجاسة فانه يربط الاقبية ويشرب من الاجانات المستعملة فبالنظر الى هذا القدر من
المخالطة تسقط نجاسة سؤره التي تقتضي حرمة لحمه الثابتة وبالنظر الى انه لا يدخل
المضايق كالهرة والفارة يكون مجانبا لا مخالطا فلا يسقط فلما وقع التردد في الضرورة
وجب تقرير الاصول فالما كان طاهرا فلا ينجس ما لم يتحقق نجاسته والسور بمقتضى
حرمة اللحم نجس فلا يحكم بطهارته ولا ينجس الما بوقوعه فيه وعلى هذا سقطت اسولة

الوجهين
المذكورين

المذكورين لشيخ الاسلام والثالث ان يقال الما وقع التعارض في السور وللاختلاف وجب ان يصار اليه
لكن له اما ان طاهر او نجس ولا يميز فانه يسقط استعمال الما ويجب التيمم لانهما انما تلزم لو لم يعتبر تقدم
المحرم والرابع في استعمال الما ترك الاحتياط لتنجس العضو بتقدير نجاسته ولا يلزم لعدم تنجس متيقن
الطهارة بالشك والخامس ان مقتضى عدم النجاسة ان الما اذا كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب
التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضو عينا فمن اين وجب الضم وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول
للتردد في ثبوت الضرورة واذ قررت وكان الحدث ثابتا بيقين لم يزل به وان كان مغلوبا وعند هذا
ظهر ان تقرير الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط يبين قول ابي طاهر انه محتاط فيه
وان اللعاب نجس لا ينجس به مخالطه وانه لا شبهة في طهارة العرق بالنسبة الى الثوب والبدن
لانه لا تردد في ثبوت الضرورة في ذلك وقد ركب صلى الله عليه وسلم الحمار معرورا وبه يتبين
فساد قول عصام المذكور آنفا وصحة ما في المنتقى لو حملنا الفساد على النجاسة لان الضرورة لم تتحقق بالنسبة
الى الما الا اذا تعدى اليه بفعل الثوب وحينئذ ينبغي ان لا ينجس لانه غسل ما هو محكوم بطهارته شرعا
بخلاف ما لو قطر من عرقه في الما ونحوه وهذا محمل ما في المنتقى في اعتقادي فان قلت تقرير الاصول افاد
النجاسة غير انه لا ينجس به المخالط ونص محمد على طهارته ينافيه قلنا انما نص على طهارة السور وهو
الما الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول هذا وقد تحقق تحقق الضرورة في عرقه فيجب سقوط
نجاسته بخلاف لعابه متردد في ثبوت الضرورة فقررت الاصول **قوله** ويجوز ايهما قدم والافضل تقدم
الوضو **فرعان** الاول اختلفوا في النية في الوضو بسور الحمار والاحوط ان ينوي الثاني لو توضا بسور
الحمار وصلى الظهر ثم تيمم وصلاها صحت الظهر لما ذكر في دفع قول زفر وهو ان المطهر احدهما لا المجموع فان
كان السور صحت به ولغت صلاة التيمم او التيمم فبالقلب **قوله** وكذا عنده في الصحيح احترازا عن ساير
الروايات في المحيط عن ابي حنيفة في سور الفرس اربع روايات قال في رواية احب الي ان يتوضا بغيره وفي
رواية مكروه كلحمه وفي رواية مشكوك كسور الحمار وفي رواية كتاب الصلاة طاهر وهو الصحيح من مذهبه
قوله لحديث ليلة الجن عن ابي فزارة عن ابي زيد عن عبد الله بن مسعود انه صلى الله عليه وسلم
قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال ثمرة طيبة وما طهور اخرجه ابو داود والترمذي
وابن ماجة وفي رواية للترمذي فتوضا منه ورواه ابن ابي شيبة مطولا وفيه هل معك من وضوء
قلت لا قال فما في اداوتك قلت نبيذ تمر قال ثمرة حلوة وما طيب ثم توضا واقام الصلاة قالوا ضعيف
لان الترمذي قال وابو زيد مجهول وابو فزارة قيل هو راشد بن كيسان وقيل رجل اخر مجهول اجيب اما ابو زيد
فذكر القاضي ابو بكر بن العربي في شرح الترمذي انه مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد بن كيسان العبسي الكوفي
وابو روق وهذا يخرجه عن الجهالة واما ابو فزارة فقال الشيخ تقي الدين في الامام في تجهيله نظر فانه روى
هذا الحديث عن ابي فزارة جماعة من اهل العلم مثل سفيان وشريك والجراح بن مليح واسرائيل وقيس بن الربيع
وقال ابن عدي ابو فزارة راوي هذا الحديث مشهور واسمه راشد بن كيسان وكذا قال الدارقطني واما
ما عن ابن مسعود انه سئل عن ليلة الجن فقال ما شهدها منا احد فهو معارض بما في ابن ابي شيبة من انه كان
معه وروى ايضا ابو حفص بن شاهين عنه انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وعنه
انه راى قوما من الزط فقال هولا اشبه من رايت بالجن ليلة الجن والاثبات مقدم على النفي وان جمعا فالمراد

فاستشهدها منا احد غيري نفيا للمشاركة وابانة اختصاصه بذلك كما ذكره الامام ابو محمد البطليوسي في كتابه التنبيه على الاسباب الموجبة للخلاف **قوله** قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة نظر فيه بان وفد نصيبين كان قبل الهجرة بثلاث سنين وكلامه يوهم ان ليلة الجن كانت بالمدينة ايضا فلم ينقل ذلك في كتب الحديث فيما علم لكن ذكر صاحب آكام المرجان في احكام الجان ان ظاهر الاحاديث الواردة في وفادة الجن انها كانت ست مرات وذكر منها مرة في بقيع الغرقد حضرها ابن مسعود ومرتين بمكة ومرة رابعة خارج المدينة حضرها الزبير بن العوام وعلى هذا لا يقطع بالنسخ **قوله** والحديث مشهور نظر فيه اذ المشهور ما كان احادا في الاصل ثم تواتر عند المتاخرين وليس هذا كذلك بل تكلم فيه كثير من المتاخرين وان لم يصح كلامه فوجب تصحيح الرواية الموافقة لقول ابي يوسف لان اية التيمم ناسخة له لتاخرها اذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتاخرين واعلم ان قول محمد بوجوب الجمع بينه والتيمم رواية ايضا عن ابي حنيفة صرح بذلك في خزانة الاكمل قال الوضوء بنبيذ التمر جائز من بين سائر الاشربة عند عدم الماء ويتيمم معه عند ابي حنيفة وبه اخذ محمد وفي رواية يتوضا ولا يتيمم وفي رواية يتيمم ولا يتوضا به وبه اخذ ابو يوسف وروى نوح الجامع ان ابا حنيفة رجع الى هذا القول ثم قال في الخزانة قال مشايخنا انما اختلفت اجوبته لاختلاف المسائل سئل مرة ان كان الماء غالبا قال يتوضا وسئل مرة ان كانت الحلاوة غالبا قال يتيمم ولا يتوضا وسئل مرة اذا لم يدر ايهما الغالب قال يجمع بينهما وعلى هذا يجب التفصيل في الغسل ان كان النبيذ غالب الحلاوة قريبا من سلب الاسم لا يغتسل به او ضده فليغتسل الحاقا بطريق الدلالة او متردد افيه يجمع بين الغسل والتيمم واما من لم يلاحظوا هذا المبنى فقد اختلفوا في الجواز وعدمه كما ذكره المصنف وقد صحح في المبسوط الجواز وصحح في المفيد عدم الجواز لان الجنابة اغلظ الحدثين **فرع** اذا قلنا بجواز التوضي به فلا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء حتى لا يجوز به حال وجود الماء وينتقض به اذا وجد ذكره القدوري في شرحه

باب التيمم

شرع في غزوة المريسيع لما اضلت عائشة عقدها فبعث صلى الله عليه وسلم في طلبه فحانت الصلاة وليس معهم ماء فاغلظ ابو بكر رضي الله عنه على عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء فنزلت فجاء اسيد بن الحضير فجعل يقول ما اكثر بركتكم يا آل ابي بكر وفي رواية يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله للمسلمين فيه فرجا ومفهومه اللغوي القصد مطلقا والشرعي قالوا القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير والحق انه اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد الطاهر والقصد شرط لانه النية **قوله** او خارج المصر بجواز كونه حالا مفردا عطف على جملة حالية كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا وان يكون ظرف مكان لان خارج البلد اسم لما يظاهره من المكان ويكون عطفا حينئذ وهو مسافر فنصبه على الظرف وموضع المبتدا جملة في موضع الحال ايضا اذ تقديره ولا وهو خارج المصر مثل والركب اسفل منكم ورجح الاول في النهاية والظاهر ان الثاني ارجح لان خارجا الصفة لا يصل الى البلد الا بواسطة الحرف كفعله لا يقال زيد خارج البلد كما لا يقال خرج البلد كما لا يقال قاعد الدار بل خارج عن البلد او منها فلا يصار حينئذ لفصل الحرف واسقاط الخافض سماعي ويجوز كون خارج عطفا على ضافر عطف مفرد خبر ظرف على خبر **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم التراب الى اخره عن ابي ذر انه كان يعزب في ابله وتصيبه الجنابة

فاخبر

فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال له الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجده فليمسه بشرته رواه ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية الترمذي الصعيد الطيب طهور المسلم والباقي بحاله ويعزب يبعد **قوله** والميل هو المختار احترازا عما قيل ميلان او ميلان ان كان الماء امامه والا فميل او صاح باعلى صوته لم يسمعه اهل الماء لانه لا تحرير لهذا لعدم انضباطه وبالميل يتحقق الحرج لو الزم الذهاب الى الماء بالنظر الى جنس المكلفين وما شرع التيمم الا لدفع الحرج ولذا قدم في الاية المرضى على المسافرين لانهم احوج الى الرخصة من غيرهم ثم الميل في تقدير ابن شجاع ثلاثة الاف ذراع وخمسمائة الى اربعة الاف وفي تفسير غيره اربعة الاف وهو ثلث الفرسخ

ان البريد من الفراسخ اربع	ولفرسخ فثلاث اميال ضعوا
والميل الف اي من الباعات قل	والباع اربع اذرع فتتبع
ثم الذراع من الاصابع اربع	من بعدها عشرون ثم الاصبع
ست شعيرات فظهر شعيرة	منها الى بطن لاخرى توضع
ثم الشعيرة ست شعرات فقل	من شعر بغل ليس فيها مدفع

وعن ابي يوسف ان الماء اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضا تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وهذا حسن جدا كذا في الذخيرة **قوله** والمعتبر المسافة الى اخره احترازا عن قول زفر فانه يجوز التيمم لخوف الفوت وان كان الماء اقل من ميل **قوله** ولو كان يجد الماء الا انه مريض يخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه او ابطا برؤه تيمم ولا فرق بين ان يشتد بالتحرك كالمشتكي من عرق المدني والمبطون او بالاستعمال كالجدري ونحوه او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه فان وجد خادما له او ما يستاجر به اجيرا وعنده من لو استعان به اعانه فعلى ظاهر المذهب لا يتيمم لانه قادر وقال المصنف في التجنيس بعد ان ذكر وجوب الوضوء فيما قلنا فرق بين هذا وبين المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان في الاقامة والثبات على القيام جاز له الصلاة قاعدا والفرق انه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الحرج في الوضوء قال وذكر شيخنا الامام منهاج الائمة فيما قال عليه في الفصل الاول خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه على قوله يجزيه التيمم وعلى قولهما لا وقال وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا لا يقدر على الاستقبال او كان في فراشه نجاسة ولا يقدر على التحول عنه ووجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا الاعمى اذا وجد قائدا لا يلزمه الجمعة والحج والخلاف فيهما معروف فالحاصل ان عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص بحالة يتهيا له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا اذا بذل الابن المال والطاعة لابيه لا يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه كفارة وهو معدوم فبذل انسان له المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بآلة الغير لان آلته صارت كآلته بالاعانة وكان حسام الدين يختار قولهما انتهى وعن محمد لا يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد من يعينه وكذا العجز على شرف الزوال بخلاف مقطوعهما **قوله** واعتبر الشافعي خوف التلف او شينا على عضو ظاهر كسواد اليد ونحوه وهو مردود بظاهر النص اذ قوله تعالى وان كنتم مرضى الاية لا تقييد فيه بين مريض يخشى التلف بالاستعمال او الزيادة ولولا ما علم قطعا من ان شرعية التيمم للمريض انما هو رخصة لدفع الحرج عنه والحرج انما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد لكان يجوز للمريض مطلقا خاف عاقبته او لم يخف **قوله** مما يقولان الى اخره منهم من جعل الخلاف بينهم في هذه نشا عن اختلاف زمان لا برهان بناء على ان اجر الحمام في زمانهما يوخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن

دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيعذر ومنهم من جعله برهانيا بناه على الخلاف في جواز التيمم
لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بان يترك الما الحار من
جميع اهل المصر اما ان طلب فمنع فانه يجوز عندهما وقوله وهما يقولان ان تحقق هذه الحالة في المصر
نادر يحتمل الوجهين يعني تحقق خوف الهلاك بردا مع العجز عن الما الحار اذ غالبا ولا العجز عنه للطلب
من الكل والمنع ولعدم القدرة على اعمال الحيلة في دخول الحمام قبل الاعطا وقوله في وجه قوله العجز
ثابت حقيقة فلابد من اعتباره يحتمل اعتباره بنا على عجزه من اعمال الحيلة في الدخول واعتباره بنا
على القدرة على ذلك وعلى الطلب من اهل المصر لكنه لم يكلف بالما الا اذا قدر عليه بالملك والشرا وعند
انتفا القدرة يتحقق العجز ولذا لم يفصل العلما فيما اذا لم يكن معه ثمن الما بين امكان اخذه بثمن مؤجل
بالحيلة على ذلك اولا بل اطلقوا جواز التيمم اذ ذاك مع انه ايسر على صاحبه الما من اخذه حالة العسرة
الى الميسرة فان تم هذا البحث فاطلاق بعض المشايخ عدم الجواز في هذا الزمان بنا على ان اجر الحمام
يوخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده فيه نظر هذا واما خوف المرض من الوضو بالما البارد في المصر على
قوله هل يبيح التيمم كالغسل فاختلفوا فيه جعله في الاسرار مبيحا وفي فتاوى قاضيخان الصحيح انه لا يجوز
كانه والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بنا على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضو عادة **قوله**
لقوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان الى اخره رواه الحاكم والدارقطني بهذا اللفظ عن ابن عمر عنه
عليه السلام سكت عنه الحاكم وقال لا اعلم احدا اسنده عن عبيد الله غير علي بن ظبيان وهو
صدوق وقد وقفه يحيى بن سعيد القطان وهشيم وغيرهما وصوب وقفه الدارقطني انتهى
ونقل ابن عدي تضعيف ابن ظبيان عن النسائي وابن معين واما بغير هذا اللفظ فرواه الحاكم
والدارقطني من حديث عثمان بن محمد الانماطي عن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربة
للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين قال الحاكم صحيح الاسناد ولم يخرجاه وقال الدارقطني رجاله كلهم
ثقات وقول ابن الجوزي عثمان متكلم فيه مردود ويدل عليه حديث عمار يعني النبي صلى الله عليه وسلم في حاجة الى
ان قال فقال صلى الله عليه وسلم انما يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ثم مسح الشمال
على اليمين وظاهر كفيه ووجهه وهو حقيقة مذهب مالك فانه قال يعيد في الوقت على ان المراد بالكفين
الذراعين اطلاقا لاسم الجزء على الكل او المراد ظاهرهما مع الباقي وكون اكثر عمل الامة على هذا يرجح هذا
الحديث على حديث عمار فان تلقي الامة الحديث بالقبول يرجحه على ما اعرضت عنه ثم قولهم ضربتان يفيدان
الضرب ركن ومقتضاه انه لو ضرب يديه فقبل ان يمسح احدث لا يجوز المسح بتلك الضربة لانها ركن
فصار كما لو احدث في الوضو بعد غسل بعض الاعضا وبه قال السيد ابو شجاع وقال القاضي الاسبيجابي
يجوز كمن ملا كفيه ما فاحدث ثم استعمله وفي الخلاصة الاصح انه لا يستعمل ذلك التراب كذا اختاره شمس
الايمة وعلى هذا فما صرح به من انه لو القت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم اجزاه وان لم
يمسح لا يجوز يلزم فيه اما كونه قولا من اخرج الضربة لا قول الكل واما اعتبار الضربة اعم من كونها على الارض
او على العضو مسحا والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المامور به المسح
ليس غير في الكتاب قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم ويحمل قوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان
اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا او انه اخرج مخرج الغالب والله اعلم **قوله** حتى قالوا لو الحلل عن محمد

هذه مع

يحتاج الى ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لتخليل الاصابع لكنه خلاف النص
والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه وينزع الخاتم وفي المحيط يمسح تحت الحاجبين وفي الحلية يمسح من وجهه
ظاهر البشرة والشعر على الصحيح ويقابل ظاهر الرواية رواية الحسن ان الاكثر كالكل لوجه غير لازم **قوله** لما
روي ان قوما عن ابي هريرة ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا انا نكون
بالرمال الاشهر الثلاثة والاربعة ويكون فينا الجنب والنفسا والحايض ولسنا نجد الما فقال عليكم بالارض
ثم ضرب بيده الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين اخرجه الامام
احمد وهو حديث يعرف بالمثنى بن الصباح وقد ضعفه احمد وابن معين في اخرين ورواه ابو يعلى من حديث
ابن لهيعة وهو ايضا مضعف وله طريق اخرى في معجم الطبراني الاوسط ثنا احمد بن محمد البزار
الاصبهاني ثنا الحسن بن حماد الحضرمي ثنا وكيع بن الجراح عن ابراهيم بن يزيد عن سليمان الاحول عن
سعيد بن المسيب عن ابي هريرة فذكره وقال لا نعلم لسليمان الاحول عن سعيد بن المسيب غير هذا الحديث
قوله ويجوز التيمم الى اخره قيل ما كان بحيث اذا احرق لا ينطبع ولا يترمد اي لا يصير رمادا فهو من
اجزا الارض فخرج الاشجار والزجاج المتخذ من الرمل وغيره والما المنجمد والمعادن الا ان تكون في
محالها فيجوز للتراب الذي عليها لا بها نفسها ودخل الحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ والمغرة والكبريت
والملح الجبلي لا المائي والسبخة والارض المحترقة في الاصح والفيروزج والعقيق والبلخش والياقوت والزمرد
والزبرجد لا المرجان واللؤلؤ لولا ان اصله ما وكذا المصنوع منها كالكيزان والجفان والزبادي الا ان تكون
مطلية بالدهان والاجر المشوي على الصحيح الا ان خلط به ما ليس من الارض كذا اطلق فيما رايت مع
ان المسطور في فتاوى قاضيخان التراب اذا خالطه ما ليس من اجزا الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا
يقتضي ان يفصل في المخالط للبن بخلاف المشوي لاحتراق ما فيه مما ليس من اجزا الارض **قوله** عن ان
ابا يوسف زاد عليه الرمل جعل هذا في المبسوط قولا لابي يوسف مرجوعا عنه وان قرار مذهبه تعين التراب
قوله ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض لصعوده فهو فعيل بمعنى فاعل واذا كان هذا مفهومه
وجب تعميمه وان تفسير ابن عباس اياه بالتراب تفسير بالاغلب ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا واما رواية وتربتها طهورا فتوهم انه مخصص غلط لانه
افراد فرد من العام لانه ربط حكم العام نفسه ببعض افراده والتخصيص اخراج الفرد من حكم العام
فليس بمخصص على المختار واما قوله والطيب يحتمل الطاهر فحمل عليه ففيه ان مجرد كون اللفظ يحتمل
معنى لا يوجب حمله عليه فالمعول عليه كون الطيب مرادا به الطاهر بالاجماع فكان الاجماع دليل ارادة
هذا المحتمل وعلى هذا فالاوجه ان يقول وهو مراد بالواو لا بالفا **قوله** ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار
عند ابي حنيفة وعند محمد يشترط لظاهر قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه قلنا اي للابتدا في المكان
اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية والبيانية وهو وضع بعض موضعها في الاول ولفظ الذي
في الثاني والثاني في الاول بحاله ويزاد في الثاني ليتم صلة للموصول كما في اجتنبوا الرجس من الاوثان
اي الذي هو الاوثان ولو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم بعضه افاد ان المطلوب جعل الصعيد ممسوحا
والعضو به آلته وهو منتف اتفاقا **قوله** وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابي
حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا عند العجز عنه كان يكون في وحل وردغة او في سفر او في بحر

ولا يستطيع الما وهذه احدي الروايتين عنه وفي اخري لا يجوز وفي رواية يتيمم ويعيد والخلاف مبني علي انه
تراب خالص او غالب ولا نفقده لا وعندهما نعم اذ لم يفارقه الا بممازجة الهوا ولنا انه ينبي عن القصد
الي اخره هو ينبي عن القصد لغة وليس المقصود في النص الخطاب بقصد الصعيد فيمسح به العضوين
والا لكان النية المعتبرة مثلا وليس كذلك فانه لو قصده للمسح لم تكن المعتبرة فضلا عما هو مدلول
النص من ان يقصده فيرتب علي قصده ذلك المسح وانما المقصود ان لفظ التيمم وهو الاسم الشرعي
ينبي عن القصد والاصل ان يعتبر في الاسما الشرعية ما ينبي عنه من المعاني علي ما عرف قال المصنف في التجنيس
النية المشروطة هي نية التطهير هو الصحيح انتهي وما زاده غيره من نية استباحة الصلاة لا ينافيه اذ
تتضمن نية التطهير وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد وللقراة ولو من المصحف ومسه او زيارة القبور
او دفن الميت والاذان او الاقامة او السلام او رده او الاسلام لا يجوز الصلاة بذلك التيمم عند عامة
المشايخ الا من شذ وهو ابو بكر بن سعيد البلخي مع وجود نية التيمم في ضمن ذلك لانه في الحاصل نوي التيمم
لكذا فعلمنا ان نية نفس الفعل ليست بمعتبرة بل ان ينوي به المقصود به من الطهارة والصلاة ولو
صلاة الجنازة وسجدة التلاوة نعم روي في النوادر لو مسح وجهه وذراعيه ينوي التيمم جاز به الصلاة
وعن ابي حنيفة فيمن تيمم لرد السلام يجوز فعلها فتبين تعتبر مجرد نية التيمم لكنه غير ظاهر من المذهب
ولو تيمم يريد به تعليم الغير دون الصلاة لا يجوز عند الثلاثة واذا كان كذلك فانما انبا عن قصد هو
غير المعتبر فلا يكون النص بذلك موجبا للنية المعتبرة الا يري ان قوله تعالي اذا قمتم الي الصلاة
فاغسلوا ينبي عن الارادة حتي استدل به من شرط النية للوضو ووجهه ان التقدير اذا اردتم القيام للصلاة
وانتم محدثون اتفاقا والحمل وقع جزا لذلك والجزا مسبب عن الشرط فيفيد وجوب الغسل لاجل ارادة
الصلاة مع الحدث لا ايجاب ان يغسل ومع ذلك لما كان لا يتحقق عدم افادته وجوبها والكلام المذكور
عموميه اذ المفاد بالتركيب مع المقدر انما هو ان وجوب الغسل لاجل ارادة الصلاة مع الحدث لا ايجاب
ان يغسل لاجل الصلاة اذ عقد الجزا لو اقيم طلبا بالشرط يفيد طلب مضمون الجزا اذا تحقق مضمون
الشرط وان وجوبه اعتبر مسببا عن ذلك فاين طلبه علي وجه مخصوص هو فعله علي قصد كونه لمضمون
الشرط فتامل ولقد خفي هذا علي صاحب النهاية حتي لم يكافيه بالجواب فان قلت ذكرت ان نية التيمم
لرد السلام لا تصحيحه علي ظاهر المذهب مع انه صلي الله عليه وسلم تيمم لرد السلام علي ما اسلفنه في
الاول فالجواب ان قصد رد السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوي عند فعل التيمم التيمم له بل يجوز
كونه نوي ما يصح معه التيمم ثم يرد السلام اذا صار طاهرا   او جعل طهورا في حالة
مخصوصة ان اراد حالة الصلاة علي ما صرح به في بيان سنن الوضو اول الكتاب فهو بنا علي
ان الارادة مرادة في الجملة المعطوفة عليها جملة التيمم اعني اية الوضو اذا قمتم الي الصلاة
وان كنتم مرضي الي اخر اية التيمم عطف عليها وانت قد علمت ان لا دلالة فيها علي اشتراط النية
وان اراد حالة عدم القدرة علي استعمال الما فظاهر ان ذلك لا يقتضي ايجاب النية ولا نفيها
واما جعل الما طهورا بنفسه مستفادا من قوله تعالي ما طهورا ومن قوله ليطهركم به فلا يخفي ما فيه اذ
كون المقصود من انزاله التطهير به وتسميته طهورا لا يفيد اعتباره مطهرا بنفسه اي رافعا للامر
الشرعي بلا نية بخلاف ازالته الخبث لان ذلك محسوس انه مقتضي طبعه ولا تلازم بين ازالته حسا

صفة محسوسة وبين كونه يرتفع عند استعماله اعتبار شرعي اعني الحدث وقد حققنا في بحث الما المستعمل
ان التطهير ليس من مفهوم طهور فارجع اليه والمفاد من ليطهركم كون المقصود من انزاله التطهير
به وهذا يصدق مع اشتراط النية كما قال الشافعي وعدمه كما قلنا ولا دلالة للاعم علي اخص بخصوصه
والحاصل الفرق بين الدلالة لفظا علي عدم وجوب النية وعدم الدلالة علي وجوبها وهو الثابت في
الاية فرجع استناد عدم وجوب النية في الوضو الي عدم الدليل عليه وهذا ما وعدناه في سنن الطهارة
هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم انه يشترط قال في التجنيس لانه روي عن محمد اذا تيمم
يريد الوضو اجزاه من الجنابة وان لم ينو عن الجنابة   لانه نوي قربة مقصودة ينبغي ان يراد
تصح منه في الحال لان الكافر لو تيمم للصلاة ونحوها لم يكن متيمما حتي لا يصلي به بعد الاسلام عند
ابي يوسف فالحاصل انه لا يصح منه تيمما الا للاسلام   والاسلام قربة تصح بدونها
يقتضي انه لو تيمم للصلاة صح عندهما وليس كذلك والحاصل انهما لا يصححان منه تيمما اصلا بنا
علي عدم صحة النية منه فما يفتقر اليها لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب
ولا فعل يقع من الكافر كذلك حال الكفر ولذا صححوا وضوه لعدم افتقاره الي النية ولم يصححه الشافعي
لما افتقر اليها عنده وقد رجع المصنف الي التحقيق في التعليل في جواب زفر حيث قال وانما لا يصح
من الكافر لانعدام النية منه بخلاف سجدة التلاوة الي اخره والمراد بكونها قربة مقصودة هنا كونها
مشروعة ابتدا يعقل فيها معني العبادة واما قولهم في الاصول انها ليست بقربة مقصودة فالمراد انها
ليست مقصودة لعينها بل لاظهار مخالفة المستنكفين من الكفار باظهار التواضع والانقياد
لله سبحانه وتعالي ولذا ادبت في ضمن الركوع وسياتي بيانه ان شا الله تعالي   فيستوي فيه
الابتدا والبقا فكما لا يصح ابتدا التيمم وهو كافر لا يصح بقاوه مع الكفر مع المحرمية في باب النكاح كما
تمنع ابتدا النكاح تمنع بقاه حتي لو كان لزوجان صغيرين فارضعتهما امراة ارتفع النكاح او كبيرين
تمكنت الزوجة ابن زوجها ارتفع بعد الثبوت والاصل ان كل صفة منافية للحكم يستوي فيها الابتدا
والبقا الا ان يخرج شي بالنص كبقا الصلاة عند سبق الحدث حتي جاز البنا وكلام المصنف في الاولي
المذكور لزفر لا يستلزم بناه علي حبط العمل بالكفر ليحتاج الي جوابه علي ما لا يخفي بعد قليل تامل
ولنا ان الباقي حاصله تسليم الاصل المذكور ومنع صدقه في المتنازع فيه افاد هذا ادخال اللام
في الباقي اي ليس التيمم نفسه باقيا ليرتفع بورود الكفر بل الباقي صفة الطهارة التي اوجبها وهذه
لا يرفعها شرعا الا الحدث ولذا لو اعترض علي الصفة الكائنة عن الوضو لم يرفعها وهي مثلها ولما كان
هذا مظنة ان يقال البقا في هذا ونحوه من النكاح وساير العقود ليس الا بقا اثارها فان الباقي
في النكاح والبيع بعد صدور العقد ليس الا الاثر من الحل والملك ومع ذلك اعتبر ذلك بقاها
حتي انتفت بورود ما ينفي ابتداها علي ما بينا فبقا الصفة حينيذ بقا التيمم ويلزم ما قلته
زاد قوله وانما لا يصح من الكافر ابتدا لانعدام النية منه وهذا يحول التقرير عن وجهته الاولي
هكذا التيمم نفسه لا ينافيه الكفر وانما ينافي شرطه وهو النية المشروطة في الابتدا وقد تحققت
وتحقق التيمم لذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت كنفسه ولا يرفعها الكفر لان الباقي حينيذ حكما
ليس هو النية   وينقضه ايضا روية الما اذا قدر علي استعماله لان القدرة هي المرادة بالوجود

الذي هو غاية لطهورية التراب في قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد
الما ومقتضاه خروج ذلك التراب الذي تيمم به عن الطهورية ويستلزم انتفا اثره من طهارة الرجل
ويرد عليه ان قطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب انما هو عند الروية مقتصرا فانما يظهر في المستقبل
اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلاة السابقة وما قيل انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتدا
والبقا لا يفيد دفعا ولا يمسه والاوجه الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم في بقية الحديث فاذا
وجده فليمسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص انتقاضه بالوجدان خارج الصلاة
كما هو قول الايمة الثلاثة وخايف السبع والعدو والعطش على نفسه او دابته او رفيقه
عاجز حكما فيباح له التيمم مع وجود ذلك الما وكذا اذا خاف الجوع بان كان محتاجا الى الما للعجين
اما ان احتاج اليه للمرقة فلا يتيمم ولكن هل يعيد اذا امن بالوضو قال في النهاية قلت جاز ان
يجب الاعادة على الخايف من العدو بالوضو لان العذر من قبل العباد انتهى يعني وهم يفرقون بين العذر
من قبل من له الحق ومن قبل العباد فيوجبون في الثاني ولذا وجبت الاعادة على المحبوس اذا
صلى بالتيمم ثم خلص وقيل فيمن منعه انسان عن الوضو بوعيد ينبغي ان يتيمم ويصلي ويعيد بعد ذلك
لكن قال في الدراية الاسير منعه الكفار من الوضو والصلاة يتيمم ويومي ويعيد وكذا المقيد ثم قال
قلت بخلاف الخايف منهم فان الخوف من الله سبحانه فنص على خلاف ما في النهاية والنوم على
غير صفة توجب النقض كالنايم ماشيا او راكبا اذا مر على ما مقدور الاستعمال انتقض تيممه
عند ابي حنيفة خلافا لهما وعزى ذلك عبد في المجمع بالناعس قال في فتاوى قاضي خان قيل يجب ان
لا ينتقض عند الكل لانه لو تيمم ويقربه ما لا يعلمه صح تيممه فكذا هذا وفي زيادات الحلواني
قال في انتقاض تيممه روايتان من غير ذكر خلاف قال في شرح المجمع في وجه الانتقاض عنده
الشرع ان اعتبر هذا الهذ من النوم يقظة كان كاليقظان وان لم يعتبر يقظة كان هذا
نوما لم يلحق باليقظة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث بالاجماع انتهى ولنا ان نختار
الاول ولا يفيده فان اليقظان وان لم يعتبر يقظة اذا لم يعلم بالما لا يبطل تيممه على
ما ذكرناه من فتاوى قاضي خان وفي التجنيس صلى بالتيمم وفي جنبه بير لم يعلم به جاز على
قولهم ولو كان على شاطي النهر ولم يعلم به عن ابي يوسف روايتان في رواية لا يجوز اعتبارا
بالاداوة المعلقة في عنقه وفي رواية يجوز لانه غير قادر اذ لا قدرة بدون العلم
وقيل هو قول ابي حنيفة وهو الاصح انتهى فاذا كان ابو حنيفة يقول في المستيقظ حقيقة
على شاطي نهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يقول في النايم حقيقة بانتقاض تيممه
والمراد من الما يعني الما في قوله وينقضه روية الما ما يكفي فلو وجد المتيمم ما فتوضا به
فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل كل عضو ثلاثا او مرتين انتقض وضوه تيممه او مرة
لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على ادنى ما يتادى به الفرض كفاه بخلاف الثاني
الشافعي رحمه الله لا يجوز مع وجود الما وان قل حتى يستعمله فيفنيه ثم يتيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا
ما يفيد لانه نكرة في سياق النفي وصار كما اذا وجد ما يكفي لازالة بعض النجاسة الحقيقية او
ثوبا يستر بعض عورته ولنا ان المراد في النص ما يكفي لازالة المانع لانه سبحانه امر بغسل

الاعضا

الاعضا الثلاثة والمسح ومعلوم انه بالما ثم نقل الى التيمم عند عدمه بقوله فلم تجدوا فما فبالضرورة
يكون التقدير فاغسلوا وامسحوا بالما فان لم تجدوا ما تغسلون به وتمسحون ما عينته عليكم فتيمموا
والقياس على الحقيقية والعورة فاسد لانهما يتجزان الزامه باستعمال القليل للتقليل ولا يفيد هنا
اذ لا يتجزى هنا بل الحدث قايم ما بقي ادنى لمعة فيبقى مجرد اضاعة مال خصوصا في موضع عزته
مع بقا الحدث كما هو المراد من القدرة اعم من الشرعية والحسية حتى لو راى ما في جب لا ينتقض تيممه
وان تحققت قدرة حسية لانه انما ابيح للشرب ولو وهب له ما وجب القبول وانتقض التيمم ولو
وجد جماعة من المتيممين ما مباحا يكفي احدهم انتقض تيمم الكل لقدرة كل منهم لتحقق الاباحة في حق
كل منهم بخلاف ما لو وهب لهم بان قال صاحبه لما هذا لكم او بينكم فقبضوه حيث لا ينتقض تيمم
احد منهم لانه لا يصيب كلا منهم ما يكفيه على قولهما وعلى قول ابي حنيفة لا تصح هذه الهبة للشيوع
فلو اذن الواحد منهم بالوضو عنده لا يجوز اذ تيمم لفساد الهبة وعندهما يصح فينتقض تيممه كما لو
عين الواحد واهبا منهم فانه يبطل تيممه دونهم حتى لو كان اماما بطلت صلاة الكل وكذا لو كان
غير امام الا انه لما فرغ القوم ساله الامام فاعطاه تفسد على قول الكل لتبين انه صلى قادرا على
الما واعلم انهم فرعوا لو صلى بتيمم فطلع عليه رجل معه ما فان غلب على ظنه انه يعطيه بطلت
قبل السوال وان غلب ان لا يعطيه يمضي على صلاته وان اشكل عليه يمضي ثم يساله فان اعطاه
ولو بيعا بثمن المثل ونحوه اعاد والا فهي تامة وكذا لو اعطاه بعد المنع الا انه يتوضا هنا لصلاة
اخرى وعلى هذا فاطلاق فساد الصلاة في صورة سوال الامام اما ان يكون محمولا على حالة الاشكال
او ان عدم الفساد عند غلبة ظن عدم الاعطا مقيد بما اذا لم يظهر له بعد اعطاوه
يبتلى الحاج بحمل ما زمزم للهدية ويرصص راس القمقمة فالم يخف العطش ونحوه لا يجوز له التيمم
قال المصنف في التجنيس والحيلة فيه ان يهبه من غيره ثم يستودعه منه وقال قاضي خان في
فتاواه هذا ليس بصحيح فانه لو راى مع غيره ما يبيعه بمثل الثمن او بغبن يسير لا يجوز له التيمم
فاذا امكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ويمكن ان يفرق بان الرجوع تملك
بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز ان يعتبر الما معدوما في حقه لذلك وان
قدر عليه حقيقة كالجب بخلاف البيع ولا يجوز التيمم الا بصعيد طاهر طاهر حكما
ودليلا وانبني عليه انه لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك الغبار عليه بعد ما جف
وهل ياخذ التراب حكم الاستعمال في الخلاصة وغيرها لو تيمم جنبا وحايض من مكان فوضع
اخر يده على ذلك المكان فتيمم اجزاه والمستعمل هو التراب الذي استعمل في الوجه والذراعين
انتهى وهو يفيد تصور استعماله وكونه بان يمسح الذراعين بالضربة التي مسح بها وجهه
ليس بعيز لان غالب الراي كالمتحقق مع قوله في وجه ظاهر الرواية ان العجز ثابت حقيقة
فلا يزول حكمه الا بيقين مثله مع انه منظور فيه بان التيمم في العمرانات وفي الفلوات اذا
اخبر بقرب الما او غلب على ظنه بغير ذلك لا يجوز قبل الطلب اعتبارا لغالب الظن كاليقين وهو
يقتضي انه لو تيقن وجود الما في اخر الوقت لزمه التاخير على ظاهر الرواية لكن المصرح به خلافه
على ما تقدم اول الباب بانه اذا كان بينه وبين الما ميل جاز التيمم من غير تفصيل وفي الخلاصة

المسافر اذا كان على تيقن من وجود الما او غالب ظنه على ذلك في اخر الوقت فتيمم في اول الوقت
وصلى ان كان بينه وبين الما مقدار ميل جاز وان كان اقل ولكن يخاف الفوت لا يتيمم
وعند الشافعي يتيمم لكل صلاة فرض قيد به لانه يجيز النوافل المتعددة بالتيمم الواحد بتبعية
للفرض والخلاف يبتني تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وتارة على انه طهارة
ضرورية عنده مطلقة عندنا كما اقتصر عليه المصنف ويدفع مبناه الاول بان اعتبار الحدث
مانعية عن الصلاة شرعية لا يشكل معه ان التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ لم
يقم على اكثر من ذلك دليل وتغير الما برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلا عن وصفه الاول
بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي محسوس ويدفع الثاني بانه طهور حال
عدم الما بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال صلى الله عليه وسلم في حديث الخصايص
في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا يريد مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان
طهارة الارض بالنسبة الى سائر الانبيا ثابتة واذا كان مطهرا فيبقى طهارته الى وجود غايتها
من وجود الما او ناقض اخر وقد يقال عليه القول بموجب طهوريته ما لم يجد الما وذلك افادته
الطهارة والكلام ليس فيه بل في بقا تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض اخر وليس فيه
دليل قلنا ان نثبت نفيه بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة ادا المكتوبة به مع عدم الما
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا مخلص الا بمنع مورد ان سلم وهو ان اردت انها اعتبرت
ضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل ضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا
ولهذا اجاز هو النوافل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان اعتباره عند عدم الما تكثير لابواب الخيرات
ارادة لافاضة كرمه الا ترى انه اباح النفل على الدابة بالايما لغير القبلة مع فوات الشروط
والاركان فيها ولا ضرورة الا الحاجة القايمة بالعبد لزيادة الاستكثار من فضله وعلى هذا
الخلاف ابتني جواز التيمم قبل الوقت فمنعه واجزناه فان وجد الما قبل صلاته بطل او بعد
السلام تمت ولو كان عليه سجود السهو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يفسد بنا على ان
من عليه السهو هل يخرجه سلامه عن الصلاة فعنده لا وعندهما نعم وان اردت عبرة لذلك
فلا بد من ابتدايه لنتكلم عليه   ويتيمم لصحيح الى اخره منعه الشافعي لانه تيمم مع عدم
شرطه قلنا مخاطب بالصلاة عاجز عن الوضو لها فيجوز اما الاول فلان تعلق فرض الكفاية
على العموم غير انه سقط بفعل البعض واما الثانية فبفرض المسألة وحدث الدارقطني بسنده عن
ابن عمر انه اتي بجنازة وهو على غير وضو فتيمم ثم صلى عليها وذكره مشايخنا عن ابن عباس   وهو
رواية الحسن الى اخره احتراز عن ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا لان الانتظار فيها مكروه
ثم لو صلى به فحضرت اخرى يخاف فوتها كذلك كان له ان يصلي بذلك التيمم عندهما خلافا لمحمد
قال انتهت تلك بانتها الضرورة وهذه ضرورة اخرى وقالا لا وقع معتدا به لتلك وهذه
مثلها من وجه فجازت به وقيده في شرح الكنز عن ابي يوسف بما اذا لم يوجد بين الجنازتين
وقت يمكنه فيه الوضو   لانا لو اوجبنا الوضو الى اخره يعني لو كان شرع بالتيمم في صلاة
العيد فسبقه الحدث لو اوجبنا عليه الوضو نظرا الى انه لاحق فلا فوت عليه كان هذا الايجاب

فرع الحكم شرعا بوجود الما اذ لا يجب الوضو مع حكم الشرع بعدم الما والحكم بانه واجد للما يوجب
فساد الصلاة بالتيمم وهذا بنا على ان الحكم بانه واجد بعد سبق الحدث يستلزم الحكم بانه واجد في
الصلاة اذ لا فصل بين زمانه وما قبله بشي اصلا وقد يقال لا يلزم لان الحكم شرعا بالعدم
السابق بنا على خوف الفوت وقد زال بسبق الحدث فيجب ان يتغير الاعتبار الشرعي فيعد قبل
السبق عادما وبعده واجدا وقيل في التعليل لو اوجبنا الوضو فسدت صلاته برؤية الما
فيقع الفوات وفيه نظر ظاهر اذ الانتقاض برؤية الما لا يتحقق لان انتقاض التيمم
قد وجد قبله بسبق الحدث فلم يبق الا ما قدمناه وعليه ما ذكرناه واعلم ان محل الخلاف ما اذا
خاف اي شك في الادراك وعدمه اما لو كان يرجو الادراك ويغلب على ظنه عدم عروض
المفسد لا يتيمم اجماعا   وكذا اذا خاف فوت الوقت لا يتيمم بل يتوضا ويقضيها خلافا
لزفر قوله ان التيمم لم يشرع الا لتحصيل الصلاة في وقتها فلم يلزمه قولهم ان الفوات الى خلف
كلا فوات ولم يتجه لهم سوى ان التقصير جا من قبله فلا يوجب الترخيص عليه وهو انما يتم اذا اخر
لا لعذر   والمسافر الى اخره اللام في الما للعهد بالنسبة الى المسافر فيفيد ان الخلاف فيما اذا
وضعه بنفسه او غيره بعلمه بامره او بغير امره اذ بذلك يتحقق عهده به وقيد النسيان ليفيد انه
لو ذكره فوقع عنده انه فني فلا خلاف بل الاتفاق على الاعادة لابي يوسف مدركان الاول نسيان
ما الرحل نسيان ما لا ينسى عادة لقوة ثبات صورته في النفس لشدة تلبثها به في الاسفار لعزة
الما فيها فصار كنسيان اداوة معلقة في عنقه او على ظهره او مقدم اكاف مركوبه او موخره وهو
سايق او بين يديه بخلاف ما لو كانت مقدمه وهو سايق او موخره وهو راكب او في احدهما وهو قايد
الثاني الحاق الرحل بالعمران واخبار المخبر ووجود طير ووحش بجامع وجود الما لانه معدنه فيجب
الطلب قبل التيمم ولذا وجبت الاعادة اذا صلى بثوب نجس او عريانا او بنجاسة حقيقية ناسيا
الما والثوب الطاهر في رحله لوجود علة اشتراط الطلب فقولهما لا قدرة بدون العلم لا يفيد بعد
هذا التقدير لثبوت العلم نظرا الى الدليل اتفاقا كما قال الكل في المسايل الملحق بها والمفيد ليس الا
منع وجود العلة اي لا نسلم ان الرحل دليل الما الذي بثبوته يمنع التيمم اعني ما الاستعمال بل الشرب
وهو مفقود في حق غير الشرب وعلى هذا يتمكن من الفرق بين مسألة الثوب والما فرحل المسافر دليل الثوب
لانه معد لوضعه مع ساير امتعته فيه لا دليل ما الاستعمال فلا حاجة الى ادعا ان مسألة الثوب
على الخلاف في الصحيح كما في الاختيار وشرح الكنز لكنه يشكل بمسألة الصلاة مع النجاسة فانه قد اعتبر
الرحل فيها دليل ما الاستعمال والفرق بان فرض الستر وازالة النجاسة فات لا الى خلف بخلاف الوضو
لا يثلج الخاطر عند التامل لان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه
مع فوات الاصل يصير فاقدا للطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عنده والتشبه عندهما بالمصلين
ووافق محمد ابا حنيفة في التاخير في رواية عنه   لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير لان
القدرة على الما بملكه او بملك بدله اذا كان يباع او بالاباحة اما مع ملك الرفيق فلا لان للملك حاجز
فثبت العجز وعند الجصاص لا خلاف بينهم فمراد ابي حنيفة اذا غلب على ظنه منعه ومرادهما اذا ظن
عدم المنع لثبوت القدرة بالاباحة في الما لا في غيره عنده فلو قال له انتظر حتى فرغ واعطيك

الماء حيا لا نتظار وان خاف الفوات واما في غيره فكذلك عندهما وعنده لا فلو كان مع رفيقه
دلو وليس معه له ان يتيم قبل ان يساله عنده ولو ساله فقال انتظر حتى استقي استحب انتظاره عنده
ما لم يخف الفوات وعندهما ينتظره وان خرج الوقت وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان
فقال انتظر حتى اصلي وادفعه اليك واجمعوا انه لو قال ابحت لك مالي لتحج به لا يجب عليه الحج
لان المعتبر فيه الملك وهنا القدرة **قوله** ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش قال ابو حنيفة ان كان
لا يبيع الا بضعف القيمة فهو غال وقيل ان يساوي درهما فيباع الا بدرهم ونصف في الوضوء
وبدرهمين في الجنابة وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين **فرع** لا تلفيق عندنا في اقامة
بين الا لتين الماء والتراب خلافا للشافعي لان شرط عمل التراب شرعا عدم الاصل فلا جنب اكثر
بدنه مجروح تيمم فقط ولا يستعمل الماء اصلا ولو كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح ويمسح على الجراحة
ان لم يضره والا فعلى الخرقة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل
الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الباقي والاول اشبه بالفقه والمذكور في النوادر وقد اختلف
في حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان
براسه ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من الاعضاء الجريحة
جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من اعضاء الوضوء المذكورة جريحا
فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا والله تعالى اعلم

باب المسح على الخفين

قوله جائز بالسنة ليفيد ان ليس مشروعيته ثابتة بالكتاب خلافا لمن حمل قراءة الجر في ارجلكم
عليه لما قدمناه في اول كتاب الطهارة ولان المسح على الخف لا يجب الى الكعبين اتفاقا وقوله
جائز يعني للرجال والنساء للاطلاق **قوله** والاخبار فيه مستفيضة قال ابو حنيفة رحمه
الله ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين
لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته
وقال احمد ليس في قلبي من المسح شيء فيه اربعون حديثا عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما رفعوا وما وقفوا وروى ابن المنذر وغيره عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلا من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عليه السلام مسح على الخفين وممن روى المسح عنه
صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وسعد والمغيرة وابو موسى
الاشعري وعمرو بن العاص وابو ايوب وابو امامة وسهل بن سعد وجابر بن عبد الله وابو سعيد
وبلال وصفوان بن عسال وعبد الله بن الحارث بن جزء وسلمان وثوبان وعبادة بن الصامت
ويعلى بن مرة واسامة بن زيد وعمرو بن امية الضمري وبريدة وابو هريرة وعائشة رضوان الله عليهم
اجمعين قال الشيخ ابو عمر بن عبد البر لم يرو عن احد من الصحابة انكار المسح الا ابن عباس وعائشة
وابا هريرة فاما ابن عباس وابو هريرة فقد جاء عنهما بالاسانيد الحسان خلاف ذلك وموافقة ساير
الصحابة واما عائشة ففي صحيح مسلم انها احالت ذلك على علم علي وفي رواية قالت وسئلت عنه اعني
المسح ما لي بهذا علم وما رواه محمد بن مهاجر البغدادي عنها لان اقطع رجلي بالموسى احب الي من ان
امسح على الخفين حديث باطل نص على ذلك الحفاظ لكن من راه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة

كان ماجورا

كان ماجورا لفظ كان ماجورا في مبسوط شيخ الاسلام واورد عليه ان المسح من النوع الرابع من الرخصة
وما لم يبق العزيمة معه مشروعا كالركعتين الاخريين من الظهر للمسافر ولا يوجر على فعل غير المشروع اجيب
بانه من الرابع ما دام المكلف لابس الخف ولا شك ان له نزعه فاذا نزعه سقطت الرخصة في حقه فيغسل
وانما يثاب بتكلفه النزع والغسل فيصير كترك السفر لقصد الاتمام وقول الرستغفني احب الي ان يمسح اما
لنفي التهمة عن نفسه فان الروافض لا يرونه واما للعمل بقراءة الجر مدفوع بعدم صحة الثاني على ما علمت
وعدم ثاني الاول في موضع يعلم ان الحاضرين لا يتهمونه لعلمهم بحقيقة حاله او جهلهم مذهب الروافض
فلا ينبغي اطلاق الجواب بل ان كان بمحل تهمة هذا ومبنى السوال على انه رخصة اسقاط ومنعه شارح
الكنز وخطاهم في تمثيلهم به في الاصول لها لانه منصوص على انه لو خاض ماء بخفه فانغسل اكثر قدميه
بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بمضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة
مع الخف انتهى ومبنى هذه التخطية على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر
فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث
بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذور بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا
يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سواء اذا لم يبتل معه ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث لانه في غير محله
فلا يجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة
بلا غسل ولا مسح فصارت كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ ونظيره في الظهيرية بلا
فرق لو ادخل يده تحت الجرموق فمسح على الخفين وذكر فيها انه لم يجز وليس الا لانه في غير محل الحدث والاوجه
في ذلك كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض
والنزع انما وجب للغسل وقد حصل موجب للوضوء اسناد الموجبية الى الحدث اما تجوزا ولا اعتقاد ان
سبب الوضوء الحدث كما هو راي البعض ثم خرج الوقت يفيد انه يمنعها من المسح بعد الوقت فقط فتمسح
في الوقت كلما توضات لحدث غير الذي ابتليت به وهذا اعني منعها بعده اذا كان السيلان مقارنا للوضوء
او للبس اما اذا كانا على الانقطاع فهي كغيرها فتمسح بعد الوقت الى تمام المدة وانما امتنع هناك لان بخروج
الوقت تصير محدثة بالسابق وكذا المتيمم عند رؤية الماء واضافة الحدث الى خروجه والرؤية للمجاز فلو
جاز المسح بعد اللبس على طهارة التيمم او الوضوء المقارن هو او اللبس للحدث بعد الوقت كان رافعا للحدث
الذي حل بالقدم لان الحدث الذي يظهر هو الذي كان قد حل به قبل التيمم حال ذلك الوضوء لكن المسح انما
يزيل ما حل بالممسوح بناء على اعتبار الخف مانعا شرعا سراية الحدث الذي يطرا بعده الى القدمين بدليل انه
لو لبس على حدث بالقدمين لا يمسح فلو اعتبر المسح عليه رافعا لما بالقدم لجاز وهذا اولى من تعليله في شرح الكنز
المنع على التيمم بكون التيمم ليس طهارة كاملة لما علمت من انها كالتي بالماء ما بقي الشرط لا يفيد ليس
المراد لا يفيد اللفظ لانه مفيد له بل القدوري لا يفيد بهذا اللفظ هذا المعنى بل قصد به الى افادة
ما ذكر المصنف وعلى هذا يكون الجار والمجرور متصلا بحدث موجب للوضوء والتقدير جائز بالنسبة من كل حدث
موجب للوضوء على طهارة كاملة اذا لبسهما ثم احدث والمجرور في موضع الحال اي من كل حدث كائنا او حادثا على
طهارة كاملة وهو المذهب عندنا احترازا عن قول الشافعي باشتراط الكمال وقت اللبس قوله حتى لو غسل
الى اخره تفريع وهذه الصورة تمتنع عند الشافعي لوجهين لعدم الترتيب في الوضوء ولعدم كمال الطهارة

قوله

قبل اللبس والذي تمتنع عنده للثاني فقط ما لو توضا وغسل احدي رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس خفها عندهما اذا احدث يجوز له المسح وعنده لا لعدم الكمال وقت اللبس فيراعي كمال الطهارة من وقت المنع لانه من وقت عمله والا لسبب ان يراعي مدته من وقت اثره يمسح المقيم في صحيح مسلم عن علي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم فتعتبر المدة من وقت المنع لان ما قبل ذلك طهارة الوضوء ولا تقدير فيها انما التقدير في التحقيق تقدير مدة منعه شرعا وانما منع من وقت الحدث يبدا من قبل الاصابع الي اخره صورته ان يضع اصابع اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع اليسرى على مقدم الايسر ويمدهما الي الساق فوق الكعبين ويفرج اصابعه هذا هو الوجه المسنون ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات كل مرة بما جديد على موضع جديد جاز والا لا يجوز وفي الخلاصة لو وضع الكف ومدها او مع الاصابع كلها حسن والاحسن ان يمسح بجميع اليد يعني باصابعها ولو مسح بظاهر كفه جاز وكذا برووس الاصابع اذا بلغ قدر ثلاث اصابع ويجوز بالبلل يبقي في يده من غسل عضو وان لم يكن متقاطرا لا بما يبقي من مسح وعلله قاضي خان بانها بلة مستعملة بخلاف الاول لحديث المغيرة وفيه مسحة واحدة فاخذوا منه ان تكرار المسح على الخفين غير مشروع وايضا بالتكرار لا يبقي خطوطا لكن قيل ان حديث المغيرة بهذا اللفظ لا يعرف والذي رواه الترمذي عنه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين ظاهرهما لكن في وسط الطبراني من طريق جرير بن يزيد عن محمد بن المنكدر عن جابر مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل يتوضا فغسل خفيه فنخسه برجله وقال ليس هكذا السنة امرنا بالمسح هكذا وامر بيديه على خفيه وفي لفظ ثم اراه بيده من مقدم الخفين الي اصل الساق مرة وفرج بين اصابعه قال الطبراني لا يروى عن جابر الا بهذا الاسناد وفي الامام روى ابن المنذر عن عمر بن الخطاب انه مسح على خفيه حتى رئي اثار اصابعه على خفيه خطوطا وروي اصابع قيس بن سعد على الخف ثم المسح على الظاهر اي ظاهر محل الفرض وهو مقدم الرجل اذا وجد منه قدر ثلاثة اصابع فلو قطعت احدى رجليه وبقي منها اقل منه او بقي ثلاث اصابع لكن من العقب لا من موضع المسح فلبس على الصحيحة والمقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقي كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الرجلين ولا يمسح فيراعي جميع ما ورد به الشرع يعني في المحل ولذا قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان مسح باطن الخف اولى من ظاهره قال في النهاية نقلا عن المبسوط ولان باطنه لا يخلو عن لوث عادة فيصيب يده وهذا يفيد ان المراد بالباطن عنده محل الوطء لا ما يلاقي البشرة لكن بتقديره لا يظهر اولوية مسح باطنه لو كان بالراي بل المتبادر من قول علي ذلك ما يلاقي البشرة لانه اسفل من الوجه الاعلى المحاذي للسما لما ذكرنا ثم قد يقال انه لم يجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتدا والانتها للعلم بان المقصود ايقاع البلة على ذلك المحل حتى جاز البداة من اصل الساق الي رووس الاصابع لكن يجب في حق الكمية نظرا الي ذلك فينبغي ان لا يجوز قدر ثلاث اصابع الا بنص مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز ولا فرق بين حصول ذلك بيده او باصابة مطر او من حشيش مشى فيه مبتل ولو بالطل على الاصح وقيل لا يجوز بالطل لانه نفس دابة لا ما وليس بصحيح وهذا الاطلاق تفريع على عدم اشتراط النية للمسح على الخف وهو الصحيح لانه طهارة بالماء خلافا لما في جوامع الفقه للعتابي

حيث شرطها وفي الخلاصة لو توضا ومسح الخف ونوى به التعليم دون الطهارة يصح **قوله** فيه خرق كبير يبين منه الي اخره يعني اذا كان في محل الفرض منفرجا او ينفرج عند المشي بان كان شقا لا يظهر ما تحته ان كان اكبر من ثلاث اصابع او يظهر منه دونها وهو اكبر منها لا يمنع ولو كان في الكعب لم يمنع وان كثر كذا في الاختيار وفي الفتاوى فان كان الخرق في موضع العقب ان كان يخرج منه اقل من نصف العقب جاز المسح عليه وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة في رواية يمسح حتى يبدو اكثر من نصف العقب ثم قيد في شرح الكنز كونها اصغر الاصابع بما اذا كان الخرق في غير موضع الاصابع فان كان فيه اعتبر ثلاث منها فلو انكشف الاكبر وما يليه لا يمنع وان كان قدر الثلاث الاخر ولو كان الخرق تحت القدم فان كان اكثر القدم منع كذا في الاختيار وذكره في الغاية بلفظ قيل وعلله بان موضع الاصابع يعتبر باكبرها فكذا القدم ولو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع اصغرها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع حينئذ انما يعتبر باكثره ولو لم يكن له اصابع اعتبر باصابع غيره وقيل باصابعه لو كانت **قوله** ولنا ان الخفاف الي اخره لازمه اذا تاملت منع وجوب غسل البادي فانه يعتبر عدما للقلته ولزوم الحرج في اعتباره اذ غالب الخفاف لا يخلو عنه عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر المخصوص الذي يقطع به المسافة والاسم مطلقا يطلق عليه بخلاف المشتمل على الكبير فانه ان ترك في التعبير عنه باسم الخف نفسه بمخروق فهو مراد فليس بخف مطلق ولانه لا يقطع المسافة به اذ لا يمكن تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما يقطع به فليس به **قوله** هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن ثلاث اصابع اليد وعما مال اليه السرخسي من ان ظهور ثلاث انامل من اصابع الرجل يمنع **قوله** ويجمع الخروق فقابل ان يقول لا داعي الي جمعها وهو اعتبارها كانها في مكان واحد لمنع المسح لان امتناعه فيما اذا اتحد المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل في خرق صغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة كقدر الحمصة والفولة لامكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب غسل البادي **قوله** ولا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل قيل الموضع موضع النفي فلا حاجة الي التصوير وحاصله اذا اجنب وقد لبس على وضوء نزع خفيه وغسل رجليه وقيل صورته مسافر اجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم احدث ووجد ما يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان الجنابة سرت الي القدمين والتيمم لبس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذا لبسهما على طهارته فينزعهما ويغسلهما فاذا فعل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي الوضوء توضا ومسح لان هذا الحدث يمنع الخف السراية لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك وعنده ماء للوضوء توضا وغسل رجليه لانه عاد جنبا فان احدث بعد ذلك وعنده ماء للوضوء فقط توضا ومسح وعلى هذا تجري المسايل وهذه الصورة انما تزيد على ما ذكرناه انفا بافادة انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الماء لا طهارة التيمم معللا بان طهارة التيمم ليست كاملة فان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة حسا فيمنع تاثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف القياس وانما ورد من فعله عليه الصلاة والسلام على طهارة الماء ولم يرد من قوله ما يوضع مورده فيلزم فيه الماء قصرا على مورد الشرع وسياتي في حديث صفوان صريح منعه للجنابة **قوله** لحديث صفوان بن عسال روى النساي والترمذي وقال حديث حسن صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم **قوله** واذا تمت المدة نزع خفيه لسريان الحدث الي الرجلين وغسل رجليه وليس عليه اعادة بقية الوضوء لان الولاء ليس بشرط في الوضوء فينضم غسلهما الي الغسل السابق للاعضاء فيكمل الوضوء فان قيل لا حدث بالرجلين لانه قد كان حل بالخف ثم زال بالمسح ولا يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر الشرع ارتفاع الحدث بمسح الخف مقيدا بمدة منعه ثم علمنا

ونوع مثله في التيمم حيث اعتبر في ارتفاعه باستعمال الصعيد تقيده بمدة اعتباره عاملا اعني مدة عدم القدرة
علي الما وبناسب ان ذلك لوصف البدلية وهو في المسح ثابت بل فيه من وجهين فان المسح وان كان بالما لكنه بدل عن وظيفة
الغسل والخف عن الرجل يوجب تقييد الارتفاع فيه بمدة اعتباره بدلا لا ما يفيده الاصل كما تقيد في التيمم بمدة كونه
بدلا لا يفيد ما يفيده الاصل هذا مع ان المقام مقام الاحتياط • وفي فتاوي قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا
ما يمضي علي الاصح في صلاته اذ لا فايدة في النزع لانه للغسل ولا ما خلافا لمن قال من المشايخ تفسد انتهي لكن الذي يظهر
عدم صحة هذا القول لان الشرع قدر منع الخف بمدة فبسري الحدث بعدها اذ لا بقا لها مع الحدث فكما يقطع عند
وجود الما ليغسل رجليه يقطع عند عدمه ليتيمم لا للرجلين فقط ليلزم رفع الاصل بالخف بل للكل لان الحدث لا يتجزي
فيصير محدثا بحدث القدمين وان كان بحيث لو اقتصر علي غسلهما ارتفع كمن غسل ابتدا الاعضا الا رجليه وفني الما
فانه يتيمم لا للرجلين فقط والا لكان جمع الخلف والاصل ثابتا في كثير من الصور بل للحدث القايم به فانه علي حاله
ما لم يتم الكل وهذا لان التيمم ان لم تصب لرجل حسا لكنه بصيبها حكم الطهارة عنده وهو المقصود فلا يصلح عدم الما
مانعا السراية بعد تمام المدة المعتبرة شرعا غاية لمنعه وعلي هذا فما ذكر في جوامع الفقه والمحيط من انه لا اثما بنزع اذا
تمت المدة اذا لم يخف ذهابهما من شدة البرد فان خافه فله ان يمسح مطلقا فيه نظر فان خوف البرد لا اثر له في منع السراية
كما ان عدم الما لا يمنعها فغايته الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد والله سبحانه اعلم • وعن هذا نقل
بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة لا كمسح الخف فعلي هذا يستوعب الخف علي ما هو الاولي او اكثره وهو
غير المفهوم من اللفظ المؤول مع انه انما يتم اذا كان مسمي الجبيرة يصدق علي ساتر لبس تحته محل وجع بل عضو صحيح غير انه
يخاف من كشفه حدوث المرض للبرد ويستلزم بطلان مسئلة التيمم لخوف البرد علي عضو او اسوداده ويقتضي ايضا
علي ظاهر مذهب ابي حنيفة جواز تركه راسا وهو خلاف ما تفيده اعطاهم حكم المسئلة هذا وبنقض المسح ايضا غسل اكثر
الرجل وفيه من البحث ما سمعت مما قدمناه **قوله** وكذا باكثر القدم هو الصحيح هذا قول ابي يوسف وعنه في الاملا بخروج
نصفه وعن محمد ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلاثة اصابع اليد لا ينتقض • وقال ابو حنيفة ان خرج اكثر العقب يعني
اذا اخرجه قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتي لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان اعرج يمشي علي صدور قدميه
وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الي الساق لا يمسح والي ما دونه يمسح اما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل
الي الساق وتعود بوضعها فلا يمنع • وقال بعضهم ان كان الباقي بحيث يمكنه المشي فيه كذلك لا ينتقض وهذا في التحقيق
هو مرمي نظر الكل فمن نقض بخروج العقب ليس الا لانه وقع عنده انه مع حلول العقب في الساق لا يمكنه متابعة المشي فيه
وقطع المسافة بخلاف ما اذا كانت تعود الي محلها عند الوضع ومن قال الاكثر فلظنه ان الامتناع منوط به وكذا من قال
بكون الباقي قدر الفرض وهذه الامور انما تبني علي المشاهدة ويظهر ان ما قاله ابو حنيفة اولي لان بقا العقب في الساق يغلق
عن مداومة المشي دوسا علي الساق نفسه **قوله** مسح ثلاثة ايام ولياليها سواء سافر قبل انتقاض الطهارة او بعده قبل
كمال مدة المقيم وفي الثاني خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر
فيمسحها بخلاف ما بعد كمال مدة المقيم لان الحدث قد سري الي القدم وانما يمسح علي خف رجل لا حدث فيها اجماعا وما
استدل به من ان هذه عبادة ابتدات حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتدا كصلاة ابتداها مقيما في سفينة فسافرت
وصوم شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فيغني عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه الجمع بالمشترك المؤثر في الحكم
قوله ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه اذا لبسهما قبل ان يحدث فان احدث قبله وهو لابس الخف لا يجوز لان وظيفة المسح
استقرت للخف لحلول الحدث به فلا يزال المسح بغيره ولذا لو لبس الموقين قبل الحدث ثم احدث فادخل يده فمسح خفيه لا يجوز لانه

مسح في غير محل الحدث ولو نزع احد موقيه بعد المسح عليهما اوجب مسح الخف البادي واعادة المسح علي الموق لانتقاض
وظيفتهما كنزع احد الخفين وفي بعض روايات الاصل ينزع الاخر ويمسح علي الخفين ووجه الظاهر انه في الابتدا لو لبس
علي احدهما كان له ان يمسح عليه وعلي الخف الاخر فكذا هذا بخلاف ذي طاقين فمسح علي العليا ثم نزعها ليس عليه مسح السفلي
للوحدة الحقيقية فهو كقشر جلدة خف مسح عليها او حلق شعره فانه لا يعيد **قوله** ولنا ان النبي صلي الله عليه وسلم
في مسند الامام احمد عن بلال قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم مسح علي الموقين والخمار ولابي داود كان
يخرج فيقضي حاجته فاتيه بالما فيمسح علي عمامته وموقيه • قال الجوهري والمطرزي الموق خف قصير يلبس
فوق الخف وهو فارسي معرب ثم الحقه بخف ذي طاقين • واجاب عن اعتباره بدل الخف المستلزم نصب الابدال
بالراي ووجه الالحاق والجواب ظاهر في الكتاب **قوله** لا يجوز المسح ولا يعارض بالحديث فانه حكاية حال لا تعم
فيحمل علي الموق الصالح بدلا عن الرجل لكونه كالخف في المقصود منه **قوله** وله انه ليس في معني الخف لانك ان
المسح علي الخف علي خلاف القياس فلا يصلح الحاق غيره به الا اذا كان بطريق الدلالة وهو ان يكون في معناه ومعناه
الساتر لمحل الفرض الذي هو بصدد متابعة المشي فيه في السفر وغيره للقطع بان تعليق المسح بالخف ليس لصورته الخاصة
بل لمعناه للزوم الحرج في النزع المتكرر في اوقات الصلاة خصوصا مع اداب السير فلذا جاز بالاتفاق المسح علي
الكعب الساتر للكعب • وفي الاختيار وكذا اذا كانت مقدمه مشقوقة اذا كانت مشدودة او مزرورة لانها
كالمخروزة فوقع عنده ان هذا المعني لا يتحقق الا في المنعل من الجورب فليكن محل الحديث لانها واقعة حال لا عموم
لها هذا ان صح كما قال الترمذي في حديث المغيرة انه عليه الصلاة والسلام توضا ومسح علي الجوربين والنعلين
والا فقد نقل تضعيفه عن الامام احمد وابن مهدي ومسلم قال النووي كل منهم لو انفرد قدم علي الترمذي
مع ان الجرح مقدم علي التعديل ووقع عندهما انه يمكن تحقيق ذلك المعني فيه بلا نعل مع ان فرض المسئلة ان
يتحقق كذلك فتخصيص الجواز بوجود النعل حينئذ قصر للدليل اعني الحديث والدلالة عن مقتضاه بغير سبب
فلذا رجع الامام الي قولهما وعليه الفتوي **قوله** لان النبي صلي الله عليه وسلم فعله وامر عليا به اما فعله
فرواية الدارقطني عن ابن عمر ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يمسح علي الجباير وضعفه بابي عمارة محمد بن احمد
ابن مهدي قال ولا يصح هذا الحديث مرفوعا قال المنذري وصح عن ابن عمر المسح علي العصابة موقوفا عليه وساق
بسنده ان ابن عمر توضا وكفه معصوبة فمسح عليها وعلي العصايب وغسل ما سوي ذلك • وقال الحافظ ابو بكر احمد بن
الحسين الحافظ هو عن ابن عمر صحيح والموقوف في هذا كالمرفوع لان الابدال لا تنصب بالراي وما امر عليا به فرواه
ابن ماجة عن زيد بن علي عن ابيه عن جده الحسين بن علي بن ابي طالب عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال انكسرت احدي
زندي فسالت النبي صلي الله عليه وسلم فامرني ان امسح علي الجباير وفي اسناده عمرو بن خالد الواسطي متروك قال النووي
في هذا الحديث اتفقوا علي ضعفه • قال في المغرب انكسرت احدي زندي علي صوابه كسر احد زنديه لان الزند مذكر
والزندان عظما الساعد ثم قد اختلف في صفة المسح فقيل واجب عندهما مستحب عنده لان العذر اسقط وظيفة المحل
وقيل واجب عنده فرض عندهما لانتقال الوظيفة الي الحايل وله ان النص اوجبها في محل فلا يجوز في اخر الا بنص يجوز الزيادة
بمثله كخبر مسح الخف وليس ذلك في مسح الجبيرة فاعتبرناه في وجوب العمل دون فساد الصلاة بتركه وقيل الخلاف
في المجروح اما المكسور فيجب فيه اتفاقا وكانه بناء علي ان خبر المسح عن علي في المكسور وقيل لا خلاف بينهم فقولهما
بعدم جواز تركه فيمن لا يضره المسح وقوله بجوازه فيمن يضره وهو ظاهر قول المصنف ولان الحرج فيه فوق الحرج في نزع
الخف فكان اولي بشرعية المسح لانه مما يثبت بالدلالة فيلزم كونه فرضا لان المسح علي الخف فرض ان لم ينزع ولبس بلازم لجواز

السقوط راسا بالعذر كما يجوز الانتقال لولا الوارد في هذا من الاحاد الموجبة لانتقال الوظيفة الي الجابر
مسحا وغايته الوجوب فعدم الفساد بتركه اقعد بالاصول فلذا قال القدوري في التجريد الصحيح من مذهب ابي حنيفة
انه ليس بفرض وقوله في الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الي قولهما لم يشتهر شهرة بسطه عنه ولعل ذلك بمعني ما قيل ان
عنه روايتين. وقال المصنف في التجنيس الاعتماد علي ما ذكر في شرح الطحاوي وشرح الزيادات انه ليس بفرض عنده
ثم المسح عليها انما يجوز اذا ضره الغسل او المسح علي نفس القرحة والجراحة حتي لو لم يضره بالماء الحار وهو يقدر عليه وجب
استعماله واذا زادت الجبيرة علي نفس الجراحة فان ضره الحل والمسح مسح علي الكل تبعا مع القرحة وان لم يضره غسل ما حولها
ومسحها نفسها وان ضره المسح لا الحل مسح علي الخرقة التي علي راس الجرح ويغسل ما حولها تحت الخرقة الزايدة اذ الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها ولم ار لهم ما اذا ضره الحل لا المسح لظهور انه حينئذ يمسح علي الكل وهكذا الكلام في العصابة ان ضره
مسح عليها كلها ومن ضرر الحل ان لا يكون في مكان لا يقدر علي ربطها بنفسه ولا يجد من يربطها ولا فرق بين الجرح والقرحة
والكي والكسر ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء او علكا او ادخله جلد مرارة او مرهما فان كان يضره نزعه مسح عليه وان
ضره المسح تركه وان كان باعضايه شقوق امر عليها الماء ان قدر والا مسح عليها ان قدر والا تركها وغسل ما حولها **قوله**
كالغسل لما تحتها ما دام العذر قايما ولهذا لو مسح علي عصابة فسقطت فاخذ اخرى لا تجب الاعادة عليها لكنه الاحسن
نقله في الخلاصة ولهذا ايضا لو مسح علي خرق رجله المجروحة وغسل الصحيحة ولبس الخف عليها فاحدث فانه يتوضا
وينزع الخف لان المجروحة مغسولة حكما ولا تجمع الوظيفتان في الرجلين قال في شرح الزيادات وعلي قياس ما روي
عن ابي حنيفة ان ترك المسح علي الجباير وهو لا يضره يجوز ينبغي ان يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت كالذاهبة
هذا اذا لبس الخف علي الصحيحة لا غير فان لبس علي الجريحة ايضا بعد ما مسح علي جبيرتها فانه يمسح عليهما لان المسح عليها
كغسل ما تحتها والله الموفق

باب الحيض

قيل هو دم ينفضه رحم امراة
سليمة من الداء والصغر فقيد الرحم يخرج دم الاستحاضة والجراح والسليمة من الداء يخرج النفاس لان النفسا
في حكم المريضة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وحينئذ لفظ الصغر مستدرك لان الخارج في الصغر استحاضة
وقد خرج بالرحم لانه دم عرق لا رحم وايضا يتكرر اخراج الاستحاضة لان السليمة من الداء يخرجه كما يخرجه
الاول وتعريفه بلا استدراك ولا تكرر دم من الرحم لا لولادة ثم هذا التعريف بنا علي ان مسمي الحيض خبث اما ان
كان مسماه الحدث الكاين عن الدم المحرم للتلاوة والمس كاسم الجنابة للحدث الخاص لا للماء الخاص فتعريفه مانعية
شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان والمعرف لخروجه من الرحم
بعد خروجه حسا من الفرج مع عدم الصغر والحبل لتقدم نصاب الطهر وعدم نقصانه عن الاقل واما زيادته
علي الاكثر بعد بقية الشروط فالزايد فيه استحاضة فالامتداد الخاص في غير هذه العوارض معرف له بالضرورة
وعدم الصغر يعرف بتقديره ادني مدة يحكم ببلوغها فيها اذا رات الدم واختلف فيها فقيل ست وقيل سبع
وقيل تسع وقيل اثنتي عشرة والمختار تسع والوانه ما ذكر في الكتاب مع التربية والخضرة نوع من الكدرة
واما الصفرة فلا شك انها من الوانه في سن الحيض واما في سن الاياس ففي الفتاوي بنت سبع وخمسين ترا صفرة
غير خالصة علي الاستمرار فان كان ما تري مثل لون التبن فحيض وان لم تكن تعرف من ايامها شيا تغتسل لكل صلاة
وان كان دون التبن فليس بحيض الا اذا رات علي الاستمرار وليست بصفرة خالصة فالظاهر انه لفساد الرحم
وحكمه حرمة الصوم والقربان وما شرط فيه الطهارة وثبت هذا الحكم بالبروز وعن محمد بالاحساس به وثمرته
تظهر فيما لو توضات ووضعت الكرسف ثم احست بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم

عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ حرف الفرج الداخل فان حاذته البلة من الكرسف كان حيضا ونفاسا اتفاقا
وكذا الحدث بالبول والاحتشا حالة الحيض سنة للثيب ويستحب للبكر وحالة الطهر يستحب للثيب فقط ولو
وضعته ليلا فلما اصبحت رات الطهر تقضي العشا فلو كانت طاهرة فرات البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم
تكن صلتها قبل الوضع لانها طاهرة في الصورة الاولي من حين وضعته وحايضا في الثانية حين رفعته
اخذا بالاحتياط فيهما وادني مدة يحكم باياسها فيها اذا انقطع دمها خمس وخمسون سنة واذا حكم به ثم رات
الدم انتقض ذلك قال الصدر حسام الدين هذا اذا كان دما خالصا اما ينتقض به الاياس فيما لا يستقبل
حتي لا تفسد الانكحة المباشرة قبل المعاودة ان كان علي لون الدم وان لم يكن علي لون الدم بل صفرة او خضرة
او كدرة لا ينتقض الحكم بالاياس واذا رات المبتداة دما في سن يحكم ببلوغها فيه تركت الصلاة والصوم
عند اكثر مشايخ بخاري وعن ابي حنيفة لا تترك حتي تستمر ثلاثة ايام. ويستحب للحايض ان تتوضا وقت
الصلاة وتجلس في مسجد بيتها تسبح وتهلل كيلا تنسي العادة **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام روي الدار
قطني عن ابي امامة قال رسول الله صلي الله عليه وسلم اقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث واكثر ما يكون
عشرة ايام فاذا زاد فهي مستحاضة قال الدارقطني عبد الملك مجهول والعلا بن كثير ضعيف الحديث
واخرج عن عبد الله يعني ابن مسعود الحيض ثلاث واربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر فاذا زاد
فهي مستحاضة وقال لم يروه عن الاعمش بهذا الاسناد غير هارون بن زياد وهو ضعيف الحديث وروي
ابن عدي في الكامل عن انس عنه عليه الصلاة والسلام الحيض ثلاثة ايام واربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية
وتسعة وعشرة فاذا جاوزت العشرة فهي مستحاضة واعله بالحسن بن دينار والحديث معروف بالجلد بن ايوب
وروي موقوفا عن انس وقال ابن عدي في الحسن لم ار له حديثا جاوز الحد في النكارة وهو الي الضعف اقرب
وروي الدارقطني عن عبد العزيز بن الدرا وروي عن عبيد الله بن عمر عن ثابت عن انس قال هي حايض فيما بينها وبين
عشرة فاذا زادت فهي مستحاضة. وروي ايضا حدثنا الحسين بن اسماعيل قال ثنا خلاد بن اسلم قال ثنا محمد بن فضيل
عن اشعث عن الحسن عن عثمان بن ابي العاص قال لا تكون المراة مستحاضة في يوم ولا يومين ولا ثلاثة حتي تبلغ
عشرة ايام فاذا بلغت عشرة ايام كانت مستحاضة. وقال ايضا ثنا عثمان بن احمد الدقاق قال ثنا يحيي بن ابي طالب
قال ثنا عبد الوهاب قال ثنا هشام بن حسان عن الحسن ان عثمان بن ابي العاص الثقفي قال الحايض اذا جاوزت
عشرة ايام فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلي وعثمان هذا صحابي وقال ايضا ثنا ابراهيم بن حماد قال ثنا المحرمي
قال ثنا يحيي بن ادم قال ثنا حماد بن سلمة وثنا الخلد قال ثنا الحاجبي قال ثنا وكيع قال ثنا حماد بن سلمة عن علي
ابن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض ثلاث عشرة واسند مثله عن سفين وروي الدارقطني عن النبي
صلي الله عليه وسلم ايضا من حديث واثلة بن الاسقع عنه عليه الصلاة والسلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة ايام وضعفه بجهالة محمد بن منهال وضعفه محمد بن احمد بن انس وروي ابن عدي في الكامل من حديث معاذ بن
جبل عنه عليه الصلاة والسلام لا حيض دون ثلاثة ايام ولا حيض فوق عشرة ايام الحديث وضعفه محمد بن سعيد
الشامي رموه بالوضع واخرجه العقيلي عن معاذ عنه عليه الصلاة والسلام من غير طول واعله بجهالة محمد بن الحسن
الصدفي بالنقل. وروي ابن الجوزي في العلل المتناهية عن الخدري عنه عليه الصلاة والسلام اقل الحيض
ثلاث واكثره عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما وضعفه بسليمان المكي ابا داود النخعي فهذه عدة
احاديث عن النبي صلي الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الي الحسن والمقدرات الشرعية

مما لا يدرك بالراي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل يسكن النفس بكثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين الي ان
الموقوع مما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله اصل في الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر يوما
لم يعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا وانما تمسكوا فيه بحجة لما يذكر لكن قال البيهقي انه لم يجده وقال ابن الجوزي
في التحقيق هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح **قوله** لما روي ان عايشة رضي الله عنها روي مالك
في الموطا عن علقمة بن ابي علقمة عن امه مولاة عايشة قالت كان النسا يبعثن الي عايشة بالدرجة فيها الكرسف فيه
الصفرة من دم الحيض يسالنها عن الصلاة فيقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضا تريد بذلك الطهر من الحيض واستدلال
المصنف بهذا اولي مما قيل ان من خاصية الطبيعة دفع الكدر اولا فانه يقتضي انها لو خرجت عقيب الصافي لا يكون حيضا
وليس كذلك وان كان يجاب بانها اذا خرجت بعد الصافي يكون حيضا بنا على الحكم بانها حدثت الان لا انها كانت محصلة
في الرحم من ابتدا رؤية الحيض والا لخرجت قبل هذا ومقتضى هذا المروي ان مجرد الانقطاع دون رؤية القصة
لا يجب معه احكام الطاهرات وكلام الاصحاب فيما يأتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها
لكذا مع انه قد يكون انقطاع بجفاف من وقت الي وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة لم يجب تلك الصلاة
وان كانت الانقطاع عن سائر الالوان وجب وانا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الي دليلهم وعباراتهم في
اعطاء الاحكام والله اعلم ورايت في المروي عبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن ربطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت
تقول للنسا اذا ادخلت احداكن الكرسف فخرجت متغيرة فلا تصلي حتى لا ترى شيئا وهذا يقتضي ان الغاية
الانقطاع ثم المعتبر في البياض وقت الرؤية فلو راته ابيض خالصا الا انه اذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض
او اصفر ولو يبس ابيض فحكمه حكم الصفرة **قوله** فالصحيح الي اخره احتراز عن قول من قال الكدرة فضلا على وجه
الانكار لكونه حيضا **قوله** وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة يعني الايسة وكونها لا ترى غيرها ليس بقيد على ما
ذكره الصدر حسام الدين مما قدمناه اول الباب من ان الشرط في نفي كون ما تراه حيضا ان لا ترى الدم الخالص **قوله**
والحيض يسقط بعيد طاهرا عدم تعلق اصل الوجوب بها وهذا لان تعلقه يتبع فايدته وهي اما الادا او القضا
والاول منتف لقيام الحدث مع العجز عن رفعه والثاني كذلك فضلا منه تعالى دفعا للحرج اللازم بالزام القضا
لتضاعف الصلاة خصوصا فيما عادتها اكثر فانتفى الوجوب لانتفا فايدته لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا
تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما تقضي في السنة خمسة عشر يوما **قوله** لقول عايشة لفظ
الحديث عن معاذة قالت سالت عايشة فقلت ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت احرورية
انت قلت لست بحرورية ولكني اسال قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة
متفق عليه **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام عن افلت عن جسرة بنت دجاجة عن عايشة رضي الله عنها
قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت
عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيا رجا ان ينزل فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد
فاني لا احل المسجد لحايض ولا جنب رواه ابو داود وابن ماجة والبخاري في تاريخه الكبير زيادة قال الخطابي ضعفوا
هذا الحديث وقالوا افلت مجهول قال المنذري فيما حكاه نظر فانه افلت بن خليفة ويقال فليت بن خليفة العامري
ويقال له الذهلي كنيته ابو حسان حديثه في الكوفيين روى عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد وقال احمد
ابن حنبل ما ارى به باسا وقال ابو حاتم شيخ وحكى البخاري انه سمع من جسرة وقال الدارقطني صالح وقال العجلي في
جسرة تابعية ثقة وقال البخاري عندها عجايب وقال الشيخ تقي الدين في الامام رايت في كتاب الوهم والايهام

لابن القطان المقرو عليه دجاجة بكسر الدال وعليه صح وكتب الناس في الحاشية بكسر الدال بخلاف واحدة الدجاج
انتهى **قوله** وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول على وجه العبور واستدل بقوله تعالى ولا جنبا
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا بنا على ارادة مكان الصلاة بلفظ الصلاة في قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى او على استعماله في حقيقته ومجازه ولا موجب للعدول عن الظاهر لا لتوهم لزوم جواز الصلاة جنبا
حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وليس بلازم لوجوب الحكم بان المراد جوازها
حال كونه عابر سبيل اي مسافرا بالتيمم لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا حال عبور السبيل
فلكم ان تقربوها بغير اغتسال وبالتيمم يصدق انه بغير اغتسال يعم تقتضي ظاهر الاستثنا اطلاق
القرب حال العبور ولكن يثبت اشتراط التيمم فيه بدليل اخر وليس هذا ببدع وعلى هذا فالاية دليلها على منع
التيمم للجنب المقيم في المصر ظاهرا وجوابه انه خص حالة عدم القدرة على الماء في المصر منها كما انها مطلقة
في المريض والاجماع على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الما وهذا للعلم بان
شرعيته للحاجة الي الطهارة عند العجز عن الماء فاذا تحقق في المصر جاز واذا لم يتحقق في المريض لا يجوز فان قيل
في الاية دليل حينئذ على ان التيمم لا يرفع الحدث والا لتم تابونه قلنا قد ذكرنا ان محصلها لا تقربوها جنبا حتى
تغتسلوا الا عابري سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم بل بلا
اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه ثم استفيد
كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم **قوله** ولا تطوف بالبيت لانه في المسجد فيحرم ولو فعلته الحايض
كانت عاصية معاقبة وتحلل به من احرامها لطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب هذا والاولى عدم
الاقتصار على التعليل المذكور فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الي دخول المسجد بالذات بل لان الطهارة
واجبة في الطواف فلم يكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف **قوله** ولا ياتيها زوجها ولو اتاها مستحلا كفر او عالما
بالحرمة اتى كبيرة ووجبت التوبة ويتصدق بدينار او بنصفه استحبابا وقيل بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه
ان وطي اخره كان قايله راي ان لا معنى للتخيير بين القليل والكثير في النوع الواحد وكذا هذا الحكم لو قالت حضت
فكذبها لان تكذيبه لا يعمل بل تثبت الحرمة باخبارها واما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب ابي حنيفة وابي يوسف
والشافعي ومالك رحمهم الله يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار ومذهب محمد بن الحسن واحمد
لا يحرم ما سوى الفرج لما اخرج الجماعة الا البخاري ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة فيهم لم يواكلوها ولم يجامعوها
في البيوت فسالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فانزل الله تعالى ويسالونك عن المحيض فقال
صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شي الا النكاح وفي رواية الا الجماع وللجماعة ما عن عبد الله بن سعد سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امراتي وهي حايض فقال لك ما فوق الازار رواه ابو داود وسكت عليه فهو حجة
ويحتمل ان يكون حسنا او صحيحا فمنهم من حسنه لكن شارحه ابو زرعة العراقي صرح بانه ينبغي ان يكون صحيحا وهو
في معرفة رجال سنده فثبت كونه صحيحا وحينئذ يعارض ما رواه مسلم وغيره خصوصا وانت تعلم ان مسلما يخرج
عن من لم يسلم من غوايل الجرح واذن فالترجيح له لانه مانع وذاك مبيح واما ترجيح السروجي قول محمد بان احاديثنا
مفهوم لا يعارض منطوقه فغلط لان كونها منطوقا في المدعا او مفهوما بنا على اعتبار المدعا كيف هو فان جعلت الدعوى
قولنا جميع ما يحل للرجل من امراته الحايض ما فوق الازار كانت احاديثنا منطوقا اعني قوله صلى الله عليه وسلم ما
فوق الازار جوابا عن قول السايل ما يحل من امراتي الحايض فان معناه جميع ما يحل لك ما فوق الازار لان معنى السوال

جميع ما يحل لي منها فهو مطابق الجواب السؤال وان جعلت الدعوى لا يحل ما تحت الازار وقال وايحل لا يحل الدم
كانت مفهوما ولا شك ان كلا من الاعتبارين في الدعوى صحيح فعلم ان المفهومية غير لازمة في احاديثنا ولا المنطوقية
ثم لو سلم كان هذا المفهوم اقوى من المنطوق لان زيادة قوة المنطوق على المفهوم ليس الا لزيادة دلالة على المعنى
بلزومه له وهذا المفهوم وهو انتفاء ما تحت الازار مطلقا لما كان ثابتا لوجوب مطابقة الجواب السؤال لدلالة
خلافه على نقصان في العربية او العجز او الخطا كان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا
لهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا المرجوحية
بالمفهومية وقد كان فعله صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان لا يباشر احدا من نسائه وهي حائض حتى يامرها ان تتزر متفق
عليه واما قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا فلا نمنع ان تثبت حرمة اخرى في محل
اخر بالسنة واياك ان تظن هذه من الزيادة على النص بخبر الواحد لان ذاك تقييد مطلقه فيمنع موقع المعارض
في بعض متناوله لانه لا تشريع ما لم يتعرض له ولو حمل على اعم من ذلك كان الجماع من افراد النهي عنه لتناوله حرمة
الاستمتاع بما اعم من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم يظهر تخصيص بعضها بالحديث المفيد للحل بما سوى ما بين السرة
والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه وان لم يصل الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب لما بينا **قوله**
لقوله عليه الصلاة والسلام لا تقرا الحائض ولا الجنب شيئا من القران رواه الترمذي وابن ماجة وفي اسناده
اسماعيل بن عياش وتقدم الكلام فيه وفي سنن الاربعة عن علي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه او قال
لا يحجزه عن القراءة شيء ليس الجنابة وقال الشافعي اهل الحديث لا يثبتونه قال البيهقي لان مداره على عبد الله بن
سلمة بكسر اللام وكان قد كبر وانكر عقله وحديثه وانما روى هذا بعد كبره قاله شعبة لكن قد قال الترمذي حديث
حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وقال ولم يحتجا بعبد الله بن سلمة ومدار الحديث عليه وروى البيهقي عن عمر انه كره
القراءة للجنب وقال صحيح **قوله** فيكون حجة على الطحاوي في اباحته ما دون الاية ذكر نجم الدين الزاهدي ان رواية
ابن سماعة عن ابي حنيفة وان عليه الاكثر ووجهه ان ما دون الاية لا يعد بها قارئا قال تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القران كما قال عليه الصلاة والسلام لا يقرا الجنب القران فكما لا يعد قارئا بما دون الاية حتى لا تصح بها الصلاة كذا لا
يعد بها قارئا فلا يحرم على الجنب والحائض وقالوا اذا حاضت المعلمة تعلم كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين وعلى قول
الطحاوي نصف اية وفي الخلاصة في عد حرمات الحيض وحرمة القران الا اذا كانت اية قصيرة تجري على اللسان
عند الكلام كقوله ثم نظر او لم يولد اما قراءة ما دون الاية نحو بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قراءة القران يكره
وان كانت قاصدة شكر النعمة والثنا لا يكره ولا يكره التهجي وقراءة القنوت انتهى وغيره لم يقيد عند قصد الثنا والدعا
بما دون الاية فصرح بجواز قراءة الفاتحة على وجه الثنا والدعا وفي الفتاوي الظهيرية لا ينبغي للحائض والجنب
قراءة التورية والانجيل والزبور لان الكل كلام الله تعالى ويكره لهما قراءة دعا الوتر لان ابيا جعله من القران
سورتين من اوله الى اللهم اياك نعبد سورة ومن هنا الى اخره اخرى وظاهر المذهب لا يكره وعليه الفتوى واما
قراءة الذكر فافاد المصنف في باب الاذان في مسئلة الاذان على غير وضوء ان الوضوء فيه مستحب **قوله** لا يمس القران
الا طاهر هو في كتاب عمرو بن حزم حين بعثه عليه الصلاة والسلام الى اليمن وسياتي بكماله في كتاب الزكاة ان شاء الله
تعالى **قوله** ثم الجنابة حلت اليد الى اخره يفيد جواز نظر الجنب للقران لانها لم تحل العين ولذا لا يجب غسلها واما مس ما فيه
ذكر فاطلقه عامة المشايخ وكرهه بعضهم **قوله** وغلافه ما يكون متجافيا عنه اي منفصلا وهو الخريطة خلافا
لمن قال هو الجلد او الكم لان الجلد الملصق تابع له حتى يدخل في بيعه بغير شرط فلمسه حكم مسه والكم تابع للماس فالمس به

كالمس بيده والمراد بقوله يكره مسه بالكم كراهة التحريم ولذا قال في الفتاوي لا يجوز للجنب والحائض ان يمسا
المصحف بكمهما او ببعض ثيابهما لان الثياب بمنزلة بدنهما الا ترى لو قام في صلاته على نجاسة وفي رجليه نعلان
لا يجوز صلاته ولو فرش نعليه او جوربيه وقام عليهما جازت وخلافا لمن قال المكروه مس الكتابة لا موضع البياض
واما الكتابة ففي فتاوي اهل سمرقند يكره كتابة كتاب فيه اية من القران لانه يكتب بالقلم وهو في يده وذكر ابو الليث
لا يكتب وان كانت الصحيفة على الارض ولو كان ما دون الاية وذكر القدوري انه لا باس اذا كانت الصحيفة على الارض
فقيل هو قول ابي يوسف وهو اقيس لانها اذا كانت على الارض كان مسها بالقلم وهو واسطة منفصلة فكان كثوب
منفصل الا ان يكون يمسه بيده وقال لي بعض الاخوان هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا اعلم
فيه منقولا والذي يظهر ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم
اياه في الاول تابعا له كبدنه دون الثاني قالوا فيمن صلى وعليه عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان القاه وهو يتحرك
لا يجوز والا يجوز اعتبارا له على ما ذكرنا **فروع** يكره كتابة القران واسماء الله تعالى على الدراهم والمحاريب
والجدران وما يفرش ويكره القراءة في المخرج والمغتسل والحمام وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده
ولو كانت رقية في غلاف متجاف عنه لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز عن مثله افضل **قوله** حيث رخص في مسها
بالكم يقتضي ان لا يرخص بالكم فالو لم يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن ايات القران وهذا
التعليل يمنع مس شروح النحو ايضا **قوله** ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان واللوح وان كانوا محدثين لا يأثم الدافع
المكلف كما يأثم بالباس الصغير الحرير وسقيه الخمر وتوجيهه الى القبلة في قضاء حاجته للضرورة في هذا الدفع فان
في امرهم بالتطهير حرجا بينا بهم لطول مستهم بطول الدرس خلافا لمن كره تعليمهم بالدفع اليهم وعنه احترز بقوله هو
الصحيح **قوله** واذا انقطع دم الحيض حاصله اما ان ينقطع لتمام العشرة او دونها لتمام العادة او دونها ففي الاول
يحل وطئها بمجرد الانقطاع وفي الثالث لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفي الثاني ان اغتسلت او مضى عليها
وقت صلاة يعني اذا خرج وقت الصلاة حتى صارت دينا في ذمتها حل والا لا وعلى هذا التفصيل انقطاع
النفاس ان كان لها عادة فيها فانقطع دونها لا يقربها حتى تمضي عادتها بالشرط او لتمامها حل اذا خرج الوقت التي طهرت
فيه او لتمام الاربعين حل مطلقا وجه الاول ان في الاية قرائتين يطهرن ويطهرن بالتخفيف والتشديد ومؤدى الاولى
انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع مطلقا واذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومؤدى
الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما امكن فحملنا الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية
على لتمام العادة التي ليست اكثر مدة الحيض وهو المناسب لان في توقيف قربانها في الانقطاع للاكثر على الغسل انزالها
حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم انزاله اياها طاهرة قطعا بخلاف تمام
العادة فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان الكل حيضا
بالاتفاق على ما نحققه بقي ان مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة بخروج الوقت معارضة للنص
بالمعنى والجواب ان القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى وعلم
مما ذكرنا ان المراد باخر وقت الصلاة ادناه الواقع اخرا اعني ان تطهر في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة
لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا المقدار لان هذا لا يثبتها طاهرة شرعا كما رايت بعضهم يغلط فيه
الا ترى ان تعليلهم بان تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت ولهذا لم يذكر غير واحد لفظ ادنى
وعبارة الكافي او تصير الصلاة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطعت في اخر الوقت

وجه الثالث ظاهر من الكتاب غير انه خلاف انها الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالاجماع
وفي التجنيس مسافرة طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج ان يقربها لكن لا تقرا القران لانها لما تيممت
خرجت من الحيض فلما وجدت الماء عاد ما وجب عليها فصارت كالجنب هذا في حق القربان اما في حق الصلاة ففي الخلاصة
اذا انقطع دم المراة دون عادتها المعروفة في حيض او نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت واجتنب زوجها
قربانها احتياطا حتى تاتي على عادتها لكن تصوم احتياطا فلو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة
احتياطا ولا تتزوج بزوج اخر احتياطا فان تزوجها رجل ان لم يعاودها الدم جاز وان عاودها ان كان في العشرة
ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبرا يجتنبها احتياطا انتهى ومفهوم التقييد بقوله ولم يزد على
العشرة انه اذا زاد لا يفسد ومراده اذا كان العود بعد انقضاء العادة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب
الرد الى العادة والفرض انه عاودها فيها فيظهر ان النكاح قبل انقضاء الحيضة هذا وقد قدمت ما عندي من التردد
في الانقطاع بدون العادة ثم التاخير الى اخر الوقت بعد الانقطاع لما دون العادة واجب فلو انقطع لتمامها اغتسلت
ايضا في اخر الوقت لكن هذا التاخير استحباب ويأتيها زوجها ولا ينتظر تمام العشرة وفي الخلاصة وكذا اذا كان
هذا اول ما رات وانقطع الحيض على خمسة والنفاس على عشرين واغتسلت يثبت جميع هذه الاحكام واعلم ان مدة
الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وان كان لتمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت
في الاول والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة وفي النوادر ان كان ايامها عشرة فطهرت وبقي
قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط امكان الاغتسال واجمعوا انها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها
ومتى طرا الحيض في اثناء الوقت سقطت تلك الصلاة ولو بعدما افتتحت الفرض بخلاف ما لو طرا وهي في التطوع
حيث يلزمها قضاء تلك الصلاة هذا مذهب علمائنا وعند زفر اذا طرا والباقي قدر الصلاة لم يجب قضاؤها وان كان
الباقي اقل وجب بناء على ان السببية تنتقل عندنا الى اخر جزء من الوقت وعنده تستقر على الجزء الذي منه الى اخر الوقت
مقدار الاداء فيعتبر عندنا حال المكلف عند اخر الوقت وعنده عند ذلك الجزء لانه موضع توجه الخطاب بالاداء
فاذا وجد وهي طاهرة وجبت وبعد الوجوب لا يسقط بعروض الحيض فيقضيها واذا وجد وهي حائض لم تجب وبناء على
ان الوجوب باخر الوقت لو بلغ صبي باحتلام ولم يستيقظ حتى طلع الفجر المختار ان عليه قضاء العشا وان كان صلاها
قبل النوم وهي واقعة محمد سال ابا حنيفة فاجابه بهذا وقيل ليس عليه والاتفاق انه اذا استيقظ قبل الفجر او معه
يلزمه العشا **قوله** وهذه احدى الروايات عن ابي حنيفة هي رواية محمد عنه ومقتضاها ان لا يبدا الحيض بالطهر
ولا يختم به فلو رات مبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها به ولو كانت معتادة
فرات قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لا يكون شي منه حيضا وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه يعتبر
ان يكون الدم في العشرة ثلاثة ايام وهو قول زفر وروى ابو يوسف عنه وبه اخذ ان الطهر اذا كان اقل من خمسة
عشر لا يفصل وقيل هو اخر اقوال ابي حنيفة وعليه الفتوى ومقتضاه جواز افتتاح الحيض واختتامه بالطهر ولا
بد من احتواش الدم بالطرفين فلو رات مبتداة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما كانت العشرة الاولى حيضا
يحكم ببلوغها به ولو رات المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم تر فيها الدم حيض
ان كان عادتها العشرة فان كانت اقل ردت الى ايامها وقال محمد الطهر المتخلل ان نقص عن ثلاثة ايام ولو بساعة لا يفصل
فان كان ثلاثة فصاعدا فان كان مثل الدمين او اقل فكذلك تغليبا للمحرمات وان كان اكثر فصل ثم ينظر ان كان في
احد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والاخر استحاضة وان لم يمكن فالكل استحاضة ولا يمكن كون كل من الحيضتين

حيضا

حيضا لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا زاد على العشرة فحينئذ يمكن فيجعل الاول حيضا لسبقه لا الثاني ومن
اصله ان لا يبدا الحيض بالطهر ولا يختم به وفي بعض النسخ ان الفتوى على قول محمد والاول اولى واختلف المشايخ على قوله
فيما اذا اجتمع طهران معتبران وصار احدهما حيضا لاستوا الدم بطرفيه حتى صار كالدم المتوالي فقيل يتعدى حكمه
الى الطهر الاخير حتى يصير الكل حيضا وقيل لا يتعدى قال في المحيط هو الاصح مثاله رات يومين دما وثلاثة طهرا ويوما
دما وثلاثة طهرا ويوما دما فعلى الاول الكل حيض لان الطهر الاول دم لاستوائه بدميه فكانها رات ستة دما واربعة
طهرا وعلى الثاني الستة الاول حيض فقط **فرع** على هذه الاصول رات يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين
طهرا ويوما دما فعند ابي يوسف العشرة الاول حيض ان كانت عادتها او مبتداة لان الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة
فعادتها فقط لمجاوزة الدم العشرة وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه تعذر جعل العشرة حيضا لاختتامها
بالطهر وتعذر جعل ما قبل الطهر الثاني حيضا لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول والطهر الاول بقي بعده
يوم دم ويومان طهر ويوم دم والطهر اقل من ثلاثة فجعلنا الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض لاشتراطه
كون الدم ثلاثة في العشرة ولا يختم عنده بالطهر وقد وجد اربعة دما وكذلك هو ايضا على رواية محمد عن
ابي حنيفة لخروج الدم الثاني عن العشرة **فرع اخر** عادتها عشرة فرات ثلاثة وطهرت ستة عند ابي يوسف
لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان المتوهم بعده من الحيض يوم والستة اغلب من الاربعة فيجعل الدم الاول
فقط حيضا بخلاف قول ابي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها
لاحتمال الدم في يومين اخرين وقيل يباح وهو الاولى لان اليوم الزائد موهوم لانه خارج العادة وفي نظم
ابن وهبان افادة ان المبيح للقربان يكرهه **قوله** واقل الطهر خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض
ثلاثة واكثره عشرة واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما ذكره في الغاية وعزاه قاضي القضاة ابو العباس الى الامام
وتقدم من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في العلل المتناهية قيل واجمعت الصحابة عليه ولانه
مدة اللزوم فكان كمدة الاقامة **قوله** لانه قد يمتد سنة وسنتين وقد لا تحيض اصلا فلا يمكن تقديره
الا اذا استمر بها الدم واحتيج الى نصب العادة اما بان بلغت مستحاضة واما بان بلغت برؤية عشرة مثلا دما
وستة طهرا ثم استمر بها الدم او كانت صاحبة عادة فاستمر بها الدم ونسيت عدد ايامها واولها واخرها ودورها
اما الاول فيقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر فشهر عشرون وشهر تسعة عشر وهي التي ستاتي واما الثانية
فقال ابو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها ما رات وطهرها ما رات فتنقضي عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما
وهذا بناء على اعتباره الطلاق اول الطهر والحق انه كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس
هذا التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر من المذكور بعشرة ايام او اخر الطهر فيقدر
بسنتين وواحد وثلاثين او اثنين او ثلاثة وثلاثين ونحو ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي ان تزاد العشرة ان لا (?)
له مطلقا اول الحيض احتياطا واما الثالثة فيجب ان تتحرى وتمضي على اكبر رايها فان لم يكن لها راي وهي المحيرة
لا يحكم لها بشيء من الحيض والطهر على التعيين بل تاخذ بالاحوط في حق الاحكام فتجتنب ما تجتنبه الحائض من القراة
والمس ودخول المسجد وقربان الزوج وتغتسل لكل صلاة فتصلي به الفرض والوتر وتقرا ما تجوز به الصلاة
فقط وقيل الفاتحة والسورة لانهما واجبتان وان حجت تطوف طواف الزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة ايام
وتطوف للصدر لانه واجب وتصوم شهر رمضان ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت من اوله عشرة
ومن اخره خمسة او بالعكس ثم يحتمل انها حاضت في القضا عشرة فتسلم خمسة عشر بيقين وقيل تقدر لها طهر في حق العدة

اختلفوا فيه فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها منهم ابو عصمة والقاضي ابو حازم لان التقدير لا يجوز
الا توقيفا ومنهم من قدره فالمبتدا بستة اشهر الا ساعة لان الطهر بين الدمين اقل من ادنى مدة الحمل عادة
فنقصنا عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لاحتمال انه طلقها اول الطهر فيحتاج الى
ان يزاد عشرة لمثل ما قلنا وعن محمد بن الحسن شهران وهو اختيار ابي سهل وقال محمد بن مقاتل سبعة وخمسون يوما
لانه اذا زاد عليه لم يبق من الشهرين ما يمكن كونه حيضا وقال الزعفراني سبعة وعشرون يوما لان الشهر في الغالب
يشتمل على الحيض والطهر وذكر برهان الدين عمر بن علي بن ابي بكر ان الفتوى على قول الحاكم الشهيد وهو المروي عن محمد
وهو التقدير بشهرين **قوله** توضاي وصلي الى اخره روى ابن ماجة بسنده الى عايشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة فقال لا اجتنبي الصلاة ايام محيضك
ثم اغتسلي وتوضاي لكل صلاة ثم صلي وان قطر الدم على الحصير واخرجه ابو داود وفي سنديهما حبيب بن ابي ثابت عن
عروة عن عايشة وفسره ابن ماجة بانه عروة ابن الزبير وقال ابو داود وضعف يحيى هذا الحديث وقال ابن المديني
حبيب بن ابي ثابت لم يسمع عروة ابن الزبير وذكر ابو القاسم بن عساكر هذا الحديث في ترجمة عروة المزني عن عايشة
ولم يذكره في ترجمة عروة بن الزبير عنها وهو في البخاري من حديث ابي معاوية عن هشام بن عروة عن ابيه وليس فيه زيادة
وان قطر الدم على الحصير **قوله** ولو زاد الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة ردت الى ايام عادتها فيكون الزايد
على العادة استحاضة وان كان داخل العشرة وهل تترك بمجرد رؤيتها الزيادة اختلف فيه قيل لا اذا لم يتيقن
بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة وقيل نعم استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء
وهو الاصح وان لم يتجاوز الزايد العشرة فالكل حيض بالاتفاق وانما الخلاف في انه يصير عادة لها اولا الا ان رات في
الثاني كذلك وهذا بنا على نقل العادة بمرة اولا فعندهما لا وعند ابي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى
على قول ابي يوسف والخلاف في العادة الاصلية وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر لا الجعلية
وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر الثاني فعند ابي يوسف تقدر حيضها من كل شهر ما راته
اخرا وعندهما على ما كان قبله وصورة العادة الجعلية ان ترى اطهارا مختلفة ودما مختلفة بان رات في الابتدا خمسة دما
وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابرهيم تبني على اوسط
الاعداد وعلى قول ابي عثمان سعيد بن مزاحم تبني على اقل المرتين الاخيرتين فعلى الاول تدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي
ستة عشر وذلك دابها وعلى الثاني تدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادة جعلية لها في زمان الاستمرار ولذلك
سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة هكذا في المصفى وفي غيره معزوا الى المبسوط ان كان حيضها مختلفا مرة
تحيض خمسة ومرة سبعة فاستحيضت فانها تدع الصلاة خمسة ايام ثم تغتسل لتوهم خروجها من الحيض وتصلي
يومين بالوضوء لوقت كل صلاة لانها مستحاضة ولا يقربها زوجها في هذين اليومين ولو كان اخر عدتها ليس للزوج
مراجعتها فيهما وليس لها ان تتزوج باخر فيهما ثم تغتسل بعدهما لتوهم خروجها الان تاخذ بالاحتياط في كل
جانب وهذا التفصيل خلاف ما في المصفى وهو الاليق بما قدمنا من الخلاصة وحاصله انها تاخذ بالاقل في حق الصلاة
والصوم وانقطاع الرجعة وبالاكثر في التزوج وبعد الاغتسال ثم اختلفوا في العادة الجعلية اذا طرات على
العادة الاصلية هل تنقض الاصلية قال ايمة بلخ لا لانها دونها وقال ايمة بخارى نعم لانه لا ابد ان يتكرر في الجعلية
خلاف ما كان في الاصلية كما رايتك في صورتها والجعلية تنتقض برؤية المخالف مرة بالاتفاق وهذا في الانتقال
من حيث العدد واما الانتقال من حيث المكان وهو في المتقدم والمتاخر فالاول خمسة اوجه ان رات المعتادة قبل

ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما لا يكون حيضا او رات قبلها ما لا يكون وكذا فيها واذا جمعا كانا حيضا او رات
قبلها ما يكون ولم تر فيها شيا لا يكون شي من ذلك حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رات فيه
كذلك يكون الكل حيضا غيران عند ابي يوسف بطريق العادة وعند محمد بطريق البدل ولو رات قبل ايامها ما لا
يكون حيضا وفيها ما يكون فالكل حيض بالاتفاق وما قبل ايامها تبع لايامها لاستتباع الكثير القليل وقيد في الخلاصة
كون الكل حيضا بان لا يجاوز المجموع العشرة وهو حسن والا ردت الى عادتها ولو رات قبلها ما يكون وفيها كذلك فعن
ابي حنيفة روايتان وكذا الحكم في المتاخر عن ايامها اذا رات بعد ايامها ما لا يكون حيضا وفي ايامها ما يكون حيضا
يكون حيضا رواية واحدة كذا في الظهيرية وقول ابي يوسف في الكل يكون حيضا عادة وعليه الفتوى ولا يظهر وجه
التقييد بكون المرئي بعد ايامها لا يكون حيضا فانه لا شك في انه اذا زاد الدم على العادة ولم يجاوز العشرة
يكون الكل حيضا بحكم ما تقدم ومقتضاه ان لو كان عادتها ثلاثة فرات سبعة يكون الكل حيضا وكان الاولى
التقييد بان لا يحصل من المرئي بعدها معها اكثر من عشرة وكذا لو رات عادتها وقبلها وبعدها ما يزيد الكل على
عشرة فعادتها فقط حيض ومن الرد الى العادة امراة قالت عادتي في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون والان اري
الطهر خمسة عشر ثم اري الدم تومر بالصلاة والصوم الى تمام العشرين ثم تترك في العشرة وما ذكر في الخلاصة في اخر
الفصل الثالث اذا رات قبل ايامها والباقي من ايام طهرها ما لو ضم الى ايام حيضها لا يجاوز العشرة يوما تترك
الصلاة يصح مطلقا على قول ابي يوسف ومحمد القايل بالابدال وعلى قول ابي حنيفة فانما يلزم اذا كان ما قبل ايامها
لا يكون حيضا فان كان فعلى احدى الروايتين اللتين ذكرناهما انفا **قوله** المستحاضة تدع الصلاة الى اخره
روى الدارقطني والطحاوي في حديث عايشة رضي الله عنها المذكور انفا قال دعي الصلاة ايام اقرايك ثم
اغتسلي وصلي وان قطر الدم على الحصير **قوله** ولان الزايد على العادة تجانس الزايد على العشرة من جهة انه زيادة
على المقدر اذ المقدر العادي كالمقدر الشرعي فالزايد عليه كالزايد عليه ومن جهة انه مخالف للمعهود **قوله**
فحيضها عشرة ايام من كل شهر تقدمت هذه وعن ابي يوسف فيها ان حيضها ثلاثة ايام في حق الصلاة والصوم وعشرة
في حق الوطي اخذا بالاحتياط كذا في الظهيرية وفيها الخنثى اذا خرج له دم ومني العبرة للمني **فصل قوله** لقوله صلى الله
عليه وسلم توضاي لكل صلاة هو المروي في حديث فاطمة بنت ابي حبيش واما حديث المستحاضة تتوضا لوقت كل
صلاة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة
عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي حبيش وتوضا
لوقت كل صلاة ذكره محمد في الاصل مفصلا وقال ابن قدامة في المغني وروي بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي
حبيش وتوضاي لوقت كل صلاة ولا شك ان هذا محكم بالنسبة الى كل صلاة لانه لا يحتمل غيره بخلاف الاول فان لفظ
الصلاة شاع استعمالها في لسان الشرع والعرف في وقتها فمن الاول قوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل ادركته
الصلاة فليصل ومن الثاني اتيك لصلاة الظهر اي لوقتها وهو مما لا يحصى كثرة فوجب حمله على المحكم وقد يرجح ايضا
بانه متروك الظاهر بالاجماع للاجماع على انه لم يرد حقيقية كل صلاة لجواز النفل مع الفرض بوضوء واحد
قوله واذا خرج الوقت بطل وضوءهم هذا اذا توضاوا على السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما
ان كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا اخر او يسيل دمها **قوله**
اي عنده بالحدث السابق فقولنا خروج الوقت ناقض والدخول مجاز عقلي في الاسناد واورد لو استند النقض
الى السابق لوجب اذا شرعت في التطوع ثم خرج الوقت عدم لزوم قضايها لانها حينيذ نعلم انها شرعت بغير طهارة

اجيب بانه ليس طهورا من كل وجه بل من وجه وانتقاض من وجه فاظهرنا الانتقاض في القضا والطهور في حق المسح كذا في الذخيرة يعني المسح على الخفين واما لم يعكس للاحتياط والذي يظهر انه انتقاض من كل وجه وكونه بالحدث السابق لا يستلزم الاستناد ليظهر عدم صحة الصلاة اذ المراد ان ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا الا ان يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حقق ان هذه اعتبارات شرعية لا يشكل عليه مثله **قوله** ويبطل بدخوله عند زفر وبهما كان عند ابي يوسف راي فخر الاسلام ان زفر لم يرد ذلك ولا ابو يوسف فالكل متفقون على انتقاضه عند الخروج واما لم ينتقض عند زفر بطلوع الشمس لان قيام الوقت جعل عذرا وقد بقيت شبهته فصلح لبقاء حكم العذر تخفيفا وانما تحتاج الطهارة للطهر عند ابي يوسف فيما اذا توضأت قبل الزوال ودخل وقت الظهر لان طهارته ضرورية ولا ضرورة في تقديمها على الوقت لا لان طهارتها انتقضت عند الدخول وهذا يفيد ان طهارتها لم تصح حتى لا تجوز الصلاة بها قبل دخول الوقت لا انها صحت وانتقضت وقوله في الهداية لم ترنا اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت ولابي يوسف ان الحاجة مقصورة على الوقت فلا يعتبر قبله ولا بعده صريح في موافقة كلام فخر الاسلام وفي ان الطهارة قبله لم تصح لا انها انتقضت بعد الصحة وحينئذ فالخلاف فيمن توضأ قبل الزوال وقبل الشمس ابتداء في نفس صحة الوضوء وعدمه بالنسبة الى الوقت لا مبني على مناط النقض فليس وضع الخلاف صحيحا بما ذكر في النهاية من انها طهارة معتبرة في حق النفل وقضاء الفوائت وعدم اعتبارها باعتبار ان الحاجة المتعلقة باداء الوقتية منعدمة في حق تلك الصلاة لا انها غير معتبرة اصلا احسن **قوله** بعد بما ليس لها ان تصلي العصر بهذه الطهارة انما خصهما مع ان الكل على هذا لان الشبهة تأتي على قولهما اذ له ان تقدم الطهارة على الوقت ولا ينتقض بالدخول ومع هذا لا يصلي العصر بهذه لانه دخول مشتمل على خروج ولا يخفى ان عدم جواز العصر بهذه الطهارة فيما اذا كانت على السيلان او وجد بعدها والا فلها ذلك **قوله** والمستحاضة هي التي لا يمضي وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه لما اعطى حكم المستحاضة افاد تصويرها وكان الاولى تقديمها على الحكم لتقدم المتصور على الحكم لكنه بادر الى الحكم لانه المقصود الاهم مع عدم الفوات اذ قد افاد التصوير لكنه اخره فاما فيه وجه التقدم وقد انتظم كلامنا قيل الصحيح ان يقال هي التي لا تخلوا وقت الوضوء او بعده في الوقت عن الحدث الذي ابتليت به ودامه لانه يرد على الاول اذا رأت الدم اول الوقت ثم انقطع فتوضأت ودام الانقطاع حتى خرج الوقت لا تنتقض طهارتها فلو كان ذلك تفسير المستحاضة لا انتقض لان المستحاضة حكمها ذلك وحاصل هذا الكلام للمتامل اناطة ثبوت وصف المستحاضة واسم المستحاضة بوجود الوضوء وليس بشيء فانها لو لم تتوضأ ولم تصل لمرض يعجزها عن الايماء او فسقا وهي بالوصف المذكور بعدد وامه وقتا كاملا كانت مستحاضة قطعا غاية الامر ان المستحاضة انما ينتقض وضوءها بالخروج اذا كان السيلان معه او بعده في الوقت وترك التقييد به في اعطائها هذا الحكم لظهوره وعليه قلنا لو توضأت وصلت بعض الصلاة فخرج الوقت ثم سال توضأت وبنت لان الانتقاض بالحدث لا بالخروج ليكون بظهور الحدث السابق فيستقبل ثم تحقق كونها مبتلاة به وكذا ساير المعذورين ابتداء باستيعابه وقت صلاة كامل وفي الكافي انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت الصلاة زمنا يتوضأ ويصلي فيه خاليا عن الحدث والاول عبارة عامة الكتب وهذا يصلح تفسيرا لها اذ قلما يستمر كامل وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي الى نفي تحققه الا في الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه بدوام انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق وبناء على اشتراط الاستيعاب في الابتدا قالوا لو سال جرحه انتظر اخر الوقت فان لم ينقطع توضأ وصلى قبل خروجه فان فعل

تدخل وقت اخرى فانقطع فيها اعاد الاولى لعدم الاستيعاب وان لم ينقطع في وقت الثانية حتى خرج لا يعيدها لوجود الاستيعاب كما قال في جانب الانقطاع لو توضأ على السيلان وصلى على الانقطاع او انقطع في اثناء الصلاة ان عاد في الوقت الثاني فلا اعادة لعدم الانقطاع وقتا تاما وان لم يعد فعليه الاعادة للانقطاع التام فتبين انها صلت صلاة المعذورين ولا عذر هذا ومتى قدر المعذور على رد السيلان برباط او حشو او كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده فانه يخرج برده عن ان يكون صاحب عذر بخلاف الحائض اذا منعت الدرور فانها حائض ووجب ان يصلي جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث فان الصلاة بايماء لها وجود حالة الاختيار في الجملة وهو في التنفل على الدابة ولا تجوز مع الحدث حال حالة الاختيار وعن هذا قلنا لو كان بحيث لو صلى قائما او قاعدا سال جرحه وان استلقى لا يسيل وجب القيام والركوع والسجود لان الصلاة كما لا تجوز مع الحدث الا ضرورة لا تجوز مستلقيا الا لها فاستويا وترجح الاداء مع الحدث لما فيه من احراز الاركان وهل يجب غسل الثوب من النجاسة التي ابتلي بها قيل لا لان الوضوء عرفناه بالنص والنجاسة ليست في معناه لان قليلها معفو عنه فالحق بالقليل للضرورة وقيل اذا اصابه خارج الصلاة يغسله لانه قادر على ان يشرع بثوب طاهر وفي الصلاة لا يمكن التحرز عنه فسقط اعتباره فيها وفي المجتبى قال القاضي لو غسلت ثوبها وهو حال يبقى طاهرا الى ان تفرغ لا الى ان يخرج الوقت فعندنا يصلي بدون غسله وعند الشافعي لا لان الطهارة عندنا مقدرة بخروج الوقت وعنده بالفراغ وفي النوازل واذا كان به جرح سائل وشد عليه خرقة فاصابه الدم اكثر من قدر الدرهم او اصاب ثوبه فصلى ولم يغسله ان كان لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله والا فلا هو المختار ولو كانت به دماميل وجدري فتوضأ وبعضها سائل ثم سال الذي لم يكن سائلا انتقض لان هذا حدث جديد فصار كالمنخرين ومسئلة المنخرين مذكورة في الاصل وهي ما اذا سال احد منخريه فتوضأ مع سيلانه وصلى ثم سال الاخر في الوقت انتقض وضوءه لان هذا حدث جديد **فرع** في عينه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا واقول هذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك والله اعلم نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطبا او علامات تغلب ظن المبتلى يجب

فصل في النفاس

قوله هو الدم يعقب الولادة فلو ولدت ولم تر دما لا تكون نفساء ثم يجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند ابي يوسف لا يجب لانه تعلق بالنفاس ولم يوجد ثم ينبغي ان يزاد في التعريف فيقال عقيب الولادة من الفرج فانها لو ولدت من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير ام ولده ولو علق طلاقها بولادتها وقع كذا في الظهيرية **قوله** او يعني الدم قال الشاعر تسيل على حد السيوف نفوسنا وليس على غير السيوف تسيل **قوله** ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم كذا العادة اي العادة المستمرة عدم خروج الدم وهو للانسداد ثم يخرج بخروج الولد للانفتاح به وخروج الدم من الحامل اندر نادر لا يراه الانسان في عمره فيجب ان يحكم في كل حامل بانسداد رحمها اعتبارا للمعهود من امثالها ذلك يستلزم اذا رأت الدم الحكم بكونه غير خارج من الرحم وهو مستلزم للحكم بكونه غير حيض وهو المطلوب وكذا حكم الشارع بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرئن بحيضة مع ان كون المرئي حيضا غير معلوم لجواز كونه استحاضة وهي حامل ومع ذلك اهدر هذا التجويز نظرا الى الغالب في امثالها يظهر عن فرج الحامل دم وان جاز ويكون استحاضة لندرة الاستحاضة **قوله** بخروج بعض الولد اي اكثره والسقط

الذي استبان بعض خلقه كاصبع او ظفر ولد فلو لم يستبن منه شيء لم يكن ولدا فان امكن جعله حيضا بان امتد جعل اياه والا فاستحاضة وفي الفتاوي طهرت شهرين فظنت ان بها حبلا ثم اسقطت بعد شهرين سقطا لم يستبن خلقه وقد رات قبل الاسقاط عشرة دما يكون حيضا لانه بعد طهر صحيح وهي لما اسقطت سقطا لم يتبين شيء من خلقه لم تعط حكم الولادة في شيء من الاحكام فحكم بان هذا كان دما انعقد ثم تحلل فخرج ولم يكن دم حامل فكان حيضا **قوله** فاعتبر عن امتداد جعل علما عليه في الحيض مرجع ضمير عليه خروجه من الرحم والامتداد الذي جعل علما على خروج الدم من الرحم في الحيض ثلاثة ايام ولياليها بعد وجود شرطه من تقدم نصاب الطهر وغيره اي اغني عن التعرف به خروج الولد فان الذي يعقبه من الدم ظاهر كونه من الرحم وفي بعض من النسخ عن امتداد ما جعل علما عليه والاولى فيه تنوين امتداد فيكون ما هي المنبهة على وصف لا يليق بالمحل كقولهم لامر ما جدع قصير انفه والمراد هنا العموم في الامتدادات المعرفة لكون الدم حيضا وهي ثلاثة ايام الى عشرة اي امتداد ما من هذه الامتدادات التي هي ثلاثة واربعة الى عشرة اما ان قرئ باضافة امتداد الى ما فالمعنى عن امتداد دم جعل بوصف الامتداد علامة فانه نفسه ليس علامة بل امتداده او هو بوصف الامتداد ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** لحديث ام سلمة روى ابو داود والترمذي وغيرهما عن ام سلمة قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما واثنى البخاري على هذا الحديث وقال النووي حديث حسن واما قول جماعة من مصنفي الفقهاء انه ضعيف فمردود عليهم كانه يشير الى اعلال ابن حبان اياه بكثير بن زياد ابي سهل الخراساني قال عنه كان يروي الاشيا المقلوبات فيجتنب ما انفرد به وقد صححه الحاكم قيل ومعنى الحديث كانت تؤمر ان تجلس الى الاربعين ليصح اذ لا يتفق عادة جميع اهل عصر في حيض او نفاس وروى الدارقطني وابن ماجة عن انس انه صلى الله عليه وسلم وقت للنساء اربعين يوما الا ان ترى الطهر قبل ذلك وضعفه بسلام بن سليم الطويل وروى هذا من عدة طرق لم تخل عن الطعن لكنه يرتفع بكثرتها الى الحسن **قوله** والطهر اذا تخلل في مدة النفاس فهو كالدم المتوالي عند ابي حنيفة وقالا اذا بلغ خمسة عشر يوما فصل فيحكم بكون المرئي بعده حيضا ان صلح والا فهو استحاضة **فرع** اسقطت في المخرج ما يشك في انه مستبين الخلق اولا واستمر بها الدم ان اسقطت اول ايامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما نفساء او حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بالشك لاحتمال كونها نفساء او طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما نفساء او حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين ان كانت استوفت اربعين يوما من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد ايامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من الناسخ فاحترس منه **قوله** فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها ما خرج من الدم عقيب الولد الاول ما لم يكن بين الولدين ستة اشهر لانهما حينئذ توأمان ودم النفاس هو الفاصل عن هذا الولد من دم الحيض الممنوع خروجه بانسداد فم الرحم بالحبل وبالولد الاول ظهر انفتاحه فظهر ان الخارج هو ذاك الذي كان ممنوعا وقد حكم الشرع بان ما كان منه ينتهي باربعين يوما حتى لو زاد استمرار الدم عليها في الولد الواحد حكم بانه من غير ذلك فبان ان الخارج بعد الثاني بعد الاربعين غير ذلك وانه استحاضة فظهر ان ما علل به محمد من انها حامل وصف لا اثر له اذ المؤثر في نفي النفاس ثبوت الانسداد لا ثبوت الحمل بل عدمه في حال الحمل ليس الا للانسداد وقد زال فهو المدار اما الحمل فعلة قيام العدة

باب الانجاس وتطهيرها

قوله تطهير النجاسة اي نفس محلها اما هي فلا تطهر واجب مقيد بالامكان وبما اذا لم يستلزم ارتكاب

ما هو اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة فسق اذ من ابتلي بين امرين محظورين عليه ان يرتكب اهونهما امامن به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فقط اما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لانها اغلظ من الحدث ولانه صرف الى الاخف حتى يرد اشكالا كما قاله حماد حتى اوجب صرفه الى الحدث وقولنا ليتيمم بعد هو ليقع تيممه صحيحا اتفاقا اما لو تيمم قبل صرفه الى النجاسة فانه يجوز عند ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على ما مر في باب التيمم من انه مستحق الصرف اليها فكان معدوما في حق الحدث واما اذا لم يتمكن من الازالة لخفا خصوص المحل المصاب مع العلم بتنجس الثوب قيل الواجب غسل طرف منه فان غسله بتحر او بلا تحر طهر وذكر الوجه يبين ان لا اثر للتحري وهو ان يغسل بعضه مع ان الاصل طهارة الثوب ووقع الشك في قيام النجاسة لاحتمال كون المغسول محلها فلا نقضي بالنجاسة بالشك كذا اورده الاسبيجابي رحمه الله في شرح الجامع الكبير قال وسمعت الشيخ الامام تاج الدين احمد بن عبد العزيز يقوله ويقيسه على مسئلة في السير الكبير هي اذا فتحنا حصنا وفيهم ذمي لا يعرف لا يجوز قتلهم لقيام المانع بيقين فلو قتل البعض او اخرج حل قتل الباقي للشك في قيام المحرم وكذا هنا وفي الخلاصة بعد ما ذكره مجردا عن التعليل فلو صلى معه صلوات ثم ظهرت النجاسة في طرف اخر يجب اعادة ما صلى انتهى وفي الظهيرية الثوب فيه نجاسة لا يدري مكانها يغسل كله انتهى وهو الاحتياط وذكر التعليل مشكل عندي فان غسل طرف يوجب الشك في طهر الثوب بعد اليقين بنجاسته قيل وحاصله انه شك في الازالة بعد تيقن قيام النجاسة والشك لا يرفع المتيقن قبله والحق ان ثبوت الشك في كون الطرف المغسول والرجل المخرج هو مكان النجاسة والمعصوم الدم يوجب البتة الشك في طهر الباقي واباحة دم الباقين ومن ضرورة صيرورته مشكوكا فيه ارتفاع اليقين عن نجسه ومعصوميته واذا صار مشكوكا في نجاسته جازت الصلاة معه الا ان هذا ان صح لم يبق لكلمتهم المجموع عليها اعني قولهم اليقين لا يرفع بالشك معنى فانه حينئذ لا يتصور ان يثبت شك في محل ثبوت اليقين ليتصور ثبوت شك فيه لا يرتفع به ذلك اليقين نعم هذا حقق بعض المحققين ان المراد لا يرفع حكم اليقين وعلى هذا التقدير يتخلص الاشكال في الحكم لا الدليل فنقول وان ثبت الشك في طهارة الباقي ونجاسته لكن لا يرتفع حكم ذلك اليقين السابق بنجاسته وهو عدم جواز الصلاة فلا يصح بعد غسل الطرف لان الشك الطاري لا يرفع حكم اليقين السابق على ما هو المراد من قولهم اليقين لا يرتفع بالشك فنقل الباقي والحكم بطهارة الباقي مشكل والله اعلم ثم المعتبر في طهارة المكان موضع القدم رواية واحدة وموضع السجود في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما ولا يجب طهارة موضع الركبتين واليدين لان وضعهما ليس فرضا عندهم لكن في فتاوي قاضي خان وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود او موضع الركبتين او اليدين يعني يجمع ويمنع فانه قد مر هذين اللفظين حكما لما اذا كانت النجاسة تحت كل قدم اقل من قدر الدرهم ولو جمعت صارت اكثر من درهم ثم قال ولا يجعل كانه لم يضع العضو على النجاسة وهذا كما لو صلى رافعا احدى قدميه جازت صلاته ولو وضع القدم على النجاسة لا يجوز ولا يجعل كانه لم يضع انتهى لفظه وهذا يفيد ان عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين هو اذا لم يضعهما اما ان وضعهما اشترطت فليحفظ هذا وليعلم ان عدم اشتراط طهارة مكان الركبتين واليدين لم يثبته الفقيه ابو الليث وعليه بني وجوب وضع الركبتين في السجود وفي التجنيس اذا لم يضع ركبتيه عند السجود لا يجزيه لانا امرنا بالسجود على سبعة اعظم هذا اختيار الفقيه ابي الليث وفتوى مشايخنا على انه يجوز لو كان موضع الركبتين نجسا جاز قال والفقيه ابو الليث ينكر هذه الرواية انه اذا كان موضع

الركبتين بحسًا يجوز انتهى ثم لو كان المكاتب نجسًا فبسط عليه ثوب طاهر ان شفه لا يجوز فوقه والا جازت ولو كانت النجاسة على جانبه وصلى على طرف طاهر آخر منه جاز سواء تحرك النجس او لا هو الصحيح بخلاف ما اذا كانت في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة بخلافها في المفروش ولو صلى على ما له بطانة متنجسة وهو قائم على ما يلي موضع النجاسة من الطهارة عن محمد يجوز وعن ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير المضرب فيكون حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال المصنف رحمه الله في التجنيس والاصح ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني انتهى ولو كان لبدًا اصابته نجاسة فقلبه وصلى على الوجه الآخر عن محمد يجوز وعن ابي يوسف لا ولو صلى على الدابة وفي سرجها او ركابها نجاسة مانعة فجماعة على ان لا يجوز قال في المبسوط والاكثر مشايخنا جوزوا لما قال في الكتاب والدابة اشد من ذلك يعني ان باطنها محل النجاسة ويترك عليها الاركان وهي اقوى من الشرائط ويمكن ان يريد بقوله اشد من ذلك ما على ظاهرها اذ لا تخلو مخرجها وحوافرها وقوائمها عن النجاسة وفيه نظر **قوله** وقال صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء عن اسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنها قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق عليه واخرجه الترمذي كذلك ولفظ اغسليه غير محفوظ فيه بل في حديث ام قيس بنت محصن سألته عن دم الحيض فقال صلى الله عليه وسلم حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجة والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص باطراف الاصابع **قوله** واذا وجب التطهير بما ذكرنا في الثوب وجب في البدن والمكان بطريق اولى لانهما الزم للمصلي منه لتصور انفصاله عنه خلافهما **قوله** مما اذا عصر انعصر كخروج الدهن والمري واللبن والسمن بخلاف الخل وماء الباقلا الذي لم يثخن ففي جعل الاول على الخلاف كما في قوله نظر **قوله** يتنجس باول الملاقاة مقيد بما اذا كان بحيث يخرج بعض اجزائها في الماء الا ترى الى ما ذكروا من انه لو مشى ورجله مبتلة على ارض او لبد نجس جاف لا يتنجس ولو كان على القلب فظهرت الرطوبة في رجله تنجس كذا في الخلاصة قلت يجب حمل الرطوبة على البلل لا الندوة فقد ذكر فيها اذا لف الثوب النجس الرطب في الثوب الطاهر الجاف فظهرت فيه نداوة ولم يصر بحيث يقطر منه شيء اذا عصر اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يتنجس وكذا لو بسط على النجس الرطب فتندى وليس بقطر بحيث اذا عصر الاصح فيه انه لا يتنجس ذكره الحلواني ولا يخفى انه قد يحصل بلي الثوب وعصره نبع روس صغار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فيقطر بل يقر في مواضع نبعها ثم ترجع اذا حل الثوب ويبعد في مثله الحكم بطهارة الثوب مع وجود حقيقة المخالط فالاولى اناطة عدم النجاسة بعدم نبع شيء عند العصر ليكون بمجرد ندوة لا بعدم التقاطر **قوله** الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة مطلقا عند محمد سواء ورد على النجاسة او وردت هي عليه والا لم تحصل طهارة شيء بالماء لانه يتنجس الماء فيجعل المحل ماء نجس وكذا كل ما بعده يتنجس بملاقاة بلل السابق وفي الواردة فقط عند الشافعي رحمه الله لان المورود لا يطهر عنده ولما سقط هذا القياس عنده في الواردة وبقي طاهرا حال كونه في الثوب بقي كذلك بعد انفصاله بالعصر ايضا ما لم يظهر في المنفصل اثر النجاسة لون او ريح لانه كان محكوما بطهارته حال المخالطة في المحل ولم يوجد بعده الا الانفصال وليس ذلك بمنجس بخلاف ما اذا تأثر لان بقاء الاثر مخالطة بعد الانفصال فيتنجس وعند محمد وصاحبيه هو طاهر في المحل نجس اذا انفصل لان الحكم بالطهارة مع مخالطة النجس انما هو للضرورة فاذا زالت بالانفصال ظهر اثر المخالطة لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا اثر للورود لانه ليس جاريا حقيقة

الاترى

الا ترى انه لو وضع الثوب النجس في الاجانة ثم اورد عليه تحصل فيها مخالطة للنجاسة وهذا هو الموجب لثبوت قياس النجاسة وهو بعينه في المورود فاخذ القياس فيهما ثم سقط للضرورة هذا في الماءين اما الثالث فطاهر عندهما لانه كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعند ابي حنيفة نجس لان طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت انما حكم شرعا بطهارة المحل عند انفصاله بدلالة الحديث حتى يغسلها ثلثا والا لم يحصل طهارة ولا ضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس فيكون نجسا بخلاف الماء الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا **فرع في التجنيس** غسل ثوبا ثم قطر منه على شيء ان عصره في الثالثة حتى صار بحال لو عصره لا يسيل منه شيء فالبلة طاهرة والبلل طاهر وان كان بحال يسيل فنجسة ففي هذا ان بلة اليد طاهرة مع انها بعض الثالث واعلم انه لما سقط ذلك القياس لم يفرق محمد بين تطهير الثوب النجس في الاجانة والعضو النجس بان يغسل كلا منهما في ثلاث اجانات طاهرات او ثلاثا في اجانة بمياه طاهرة فيخرج من الثالث طاهرا وقال ابو يوسف بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات طاهرات نجس الجميع ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ماء جار او يصب عليه لان القياس يابى حصول الطهارة لما بالغسل في الاواني سقط في الثياب للضرورة وبقي في العضو لعدمها وهذا يقتضي انه لو كان المتنجس من الثوب قدر ربع تعرض لا يجيزه ابو يوسف في الاجانة وعلى هذا اجنب اغتسل في ابار ولم يكن استنجى تنجس كلها وان كثرت وان كان استنجى صارت فاسدة ولم يطهر عند ابي يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى يخرج من الاولى طاهرا وسايرها مستعملة كذا في المصفى وينبغي تقييد الاستعمال بما اذا قصد القربة عنده **قوله** ولنا الحاصل القياس على الماء بناء على ان الطهارة بالماء معلولة بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة وسقوط ذلك القياس بناء على ان القلع والحكم بالتطهير لا يتصور الا باسقاطه والمايع قالع فهو محصل ذلك المقصود فيسقط فيه ذلك القياس ويحصل به الطهارة **فرع** غسل الثوب المتنجس بالدم بالبول حتى زال عين الدم وهل يحكم بزوال تلك النجاسة اختلف فيه ومن ذهب اليه التمرتاشي حتى لو كان ما غسل به بول ما يؤكل لحمه لا يمنع ما لم يفحش وقال السرخسي الاصح ان التطهير بالبول لا يكون انتهى وهو احسن ووجهه ما علمت ان سقوط التنجس حال كون المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا للتضاد بين الوصفين فيتنجس بنجاسة الدم فازداد الثوب بهذا الاثر اذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم يبق عين الدم وفي الكتاب اشارة الى ما اخترناه حيث قال بالماء وبكل مايع طاهر حيث اخرج المايع النجس **قوله** فلم يجوزه في البدن بغير الماء لان حرارة البدن جاذبة والماء ادخل فيه من غيره فيتعين وعن طهارة البدن بغير الماء تفرع طهارة الثدي اذا قاء عليه الولد ثم رضعه حتى ازال الاثر النفي وكذا اذا لحس اصبعه من نجاسة بها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت وعلى قول محمد لا تصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لعدم الماء وكذا على احدى الروايتين عن ابي يوسف وهي اشتراط الماء في العضو واما المروي عن محمد في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فمشكل على قول الكل فان ابا حنيفة وابا يوسف انما جوزا مثله في الخف والنعل بشرطه ومحمد خالفهما فكيف يتجه ذلك اللهم الا ان يراد المسح تقليلا للنجاسة حالة الاشتغال بالسير فلا منع لتخفيف الجرم بذلك ثم يغسلها بعد ذلك **قوله** ولها قوله صلى الله عليه وسلم روى ابو داود عن ابي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم قال اذا جاء احدكم الى المسجد فلينظر فان رأى في نعله اذى او قذرا فليمسحه وليصل فيهما وخرج ابو حزيمة عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال اذا وطئ احدكم الاذى بنعليه او خفيه فطهورهما التراب ولا تفصيل فيهما بين الرطب والجاف والكثيف والرقيق فاعمل ابا يوسف اطلاقه الا في الرقيق وقيداه بالجرم والجفاف غير انه لا فرق على ما فرعوا بين كون الجرم من نفس النجاسة

اومن غيرها بان ابتل الخف بخمر فمشي به علي رمل او رماد فاستجسه فمسحه بالارض حتي تناثر طهر روي ذلك عن ابي حنيفة
وابي يوسف الا ان ابا يوسف لم يقيده بالجفاف وعلي قول ابي يوسف اكثر المشايخ وهو المختار لعموم البلوي ونعلم
ان الحديث يفيد طهارتها بالدلك مع الرطوبة اذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة تجف في مدة قطعها ما اصاب الخف رطبا
فاطلاق ما يروي مساعد بالمعني واما مخالفته في الرقيق فقيل هو مفاد بقوله طهر رأي مزيل ونحن نعلم ان الخف اذا
تشرب البول لا يزيله المسح فاطلاقه مصروف الي ما يقبل الازالة بالمسح ولا يخفي ما فيه اذ معني طهور مطهر او اعتبر كذلك
لا يزيل ما يتشربه من الكثيف حال الرطوبة علي ما هو المختار للفتوي باعتراف هذا المجيب والحاصل فيه بعد ازالة الجرم كالحاصل
قبل الدلك في الرقيق فانه لا يشرب الا ما في استعداده قبوله وقد يصيبه من الكثيفة الرطبة مقدار كثير يشرب من رطوبته
مقدار ما يشربه من بعض الرقيق **قوله** لقوله صلي الله عليه وسلم لعائشة والذي في صحيح ابي عوانة عن عائشة قالت كنت
افرك المني من ثوب رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا كان يابسا وامسحه او اغسله من غير شك فهذا فعلها واما انه
صلي الله عليه وسلم قال لها ذلك فالله اعلم لكن الظاهر ان ذلك بعلم النبي صلي الله عليه وسلم خصوصا اذا تكرر منها
مع التفاته صلي الله عليه وسلم الي طهارة ثوبه وتحصيه عن حاله واظهر منه قولها كنت اغسله من ثوب رسول الله صلي الله عليه
وسلم فيخرج الي الصلاة وان بقع الماء في ثوبه فان الظاهر انه يحس ببلل ثوبه وهو يوجب الالتفات الي حال الثوب والتفحص
عن خبره وعند ذلك يبدو اله السبب في ذلك وتقاررها عليه فلو كان طاهر المنها من اتلاف الماء بغير حاجة فانه حينئذ
سرف في الماء اذ ليس السرف في الماء الا صرفه لغير حاجة ومن اتعاب نفسها فيه لغير ضرورة علي ان مسلم عن عائشة انه صلي الله
عليه وسلم كان يغسل المني ثم يخرج الي الصلاة في ذلك الثوب وانا انظر الي اثر الغسل فيه فان حمل علي حقيقته من انه
فعله بنفسه فظاهر او علي مجازه وهو امره بذلك فهو فرع علمه واما حديث انما يغسل الثوب من خمس فرواه الدارقطني
عن عمار بن ياسر قال اتي علي رسول الله صلي الله عليه وسلم وانا علي بير ادلو ماء في ركوة قال يا عمار ما تصنع قلت يا
رسول الله بابي انت وامي اغسل ثوبي من نخامة اصابته فقال يا عمار انما يغسل الثوب من خمس من الغائط والبول والقئ والدم
والمني يا عمار ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء قال يروه عن علي بن زيد غير ثابت بن حماد وهو
ضعيف وله احاديث في اسانيدها الثقات وهي مناكير ومقلوبات ودفع بانه وجد له متابع عند الطبراني رواه في الكبير
من حديث حماد بن سلمة عن علي بن زيد سندا ومتنا ونقيد الاسناد ثنا الحسين بن اسحق التستري ثنا علي بن بحر ثنا ابراهيم بن
زكريا العجلي ثنا حماد بن سلمة به فبطل جزم البيهقي ببطلان الحديث بسبب انه لم يروه عن علي بن زيد سوي ثابت وقولنا في
علي هذا انه غير محتج به دفع بان مسلما روي له مقرونا بغيره وقال العجلي لا باس به وروي له الحاكم في المستدرك والترمذي
صدوق وابراهيم بن زكريا ضعفه غير واحد ووثقه البزار **قوله** وقال الشافعي المني طاهر تمسك هو ايضا بالحديث
الاول فلو كان نجسا لم يكتف بفركه وبما عن ابن عباس عنه صلي الله عليه وسلم انه سئل عن المني يصيب الثوب فقال انما
هو بمنزلة المخاط والبزاق وقال انما يكفيك ان تمسحه بخرقة او اذخرة قال الدارقطني لم يرفعه غير اسحق الازرق عن
شريك القاضي ورواه البيهقي من طريق الشافعي موقوفا علي ابن عباس وقال هذا هو الصحيح وقد روي عن شريك عن
ابن ابي ليلي عن عطاء مرفوعا ولا يثبت انتهي لكن قال ابن الجوزي في التحقيق اسحق بن ازرق امام مخرج له في الصحيحين ورفعه
زيادة من الثقة مقبولة ولانه مبدأ خلق الانسان وهو مكرم فلا يكون اصله نجسا وهذا ممنوع فان تكرمه يحصل
بعد تطويره الاطوار المعلومة من المائية والمضغية والعلقية الا تري ان العلقة نجسة وان نفس المني اصله دم
فيصدق ان اصل الانسان دم وهو نجس والحديث بعد تسليم حجية رفعه معارض بما قدمنا ويترجح ذلك بان المحرم
مقدم علي المبيح ثم قيل انما يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذي فان سبقه لا يطهر الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة

مسئلة المني

مسئلة المني مشكلة لان كل فحل يمذي ثم يمني الا ان يقال انه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل تبعا انتهي وهذا
ظاهر فانه اذا كان الواقع انه لا يمني حتي يمذي وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم انه اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة
بخلاف اذا بال ولم يستنج بالماء حتي امني فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم الملجئ كما قيل ولو بان ولم ينتشر البول
علي راس الذكر لانه لم يوجد سوي مروره علي البول في مجراه ولا اثر لذلك في الباطن ولو كان للمصاب بطانة نفذ اليها
اختلف فيه قال الترتاشي والصحيح انه يطهر بالفرك لانه من اجزاء المني وقال الفضل مني المراة لا يطهر بالفرك لانه رقيق
قوله لانه لا تتداخله النجاسة يفيد ان تقييد صقالتها مراد حتي لو كان به صدا لا يطهر الا بالماء علاق الصقيل قال
المصنف في التجنيس صح ان اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بالسيوف ويمسحونها ويصلون بها
وعليه يتفرع ما ذكر لو كان علي ظفره نجاسة فمسحها طهرت وكذلك الزجاجة والزبدية الخضراء اعني المدهونة والخشب
الخراطي والبوريا القصب **قوله** تجف بالشمس اتفاقي لا فرق بين الجفاف بالشمس والنار او الريح والمراد من الاثر هنا
اللون والريح وحديث زكاة الارض يبسها ذكره بعض المشايخ اثرا عن عائشة وبعضهم عن محمد بن الحنفية وكذا رواه
ابن ابي شيبة عنه ورواه ايضا عن ابي قلابة وروي عبد الرزاق عنه جفوف الارض طهورها ورفعه المصنف وذكره
في المبسوط ايما ارض جفت فقد زكت حديثا مرفوعا فالله اعلم به وفي سنن ابي داود باب طهور الارض اذا يبست وساق
بسنده عن ابن عمر قال كنت ابيت في المسجد في عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم وكنت فتي شابا عزبا وكانت الكلاب
تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيئا من ذلك فلولا اعتبارها تطهر بالجفاف كان ذلك تبقية لها
بوصف النجاسة مع العلم بانهم يقومون عليها في الصلاة البتة اذ لا بد منه مع صغر المسجد وعدم من يتخلف للصلاة
في بيته وكون ذلك يكون في بقاع كثيرة من المسجد لا في بقعة واحدة حيث كانت تقبل وتدبر وتبول فان هذا التركيب
في الاستعمال يفيد تكرر الكائن منها ولان تبقيتها نجسة ينافي الامر بتطهيرها فوجب كونها تطهر بالجفاف بخلاف امره
صلي الله عليه وسلم باهراق ذنوب من ماء علي بول الاعرابي في المسجد لانه كان نهارا والصلاة فيه تتتابع نهارا وقد لا
تجف قبل وقت الصلاة فامر بتطهيرها بالماء بخلاف مدة الليل او لان الوقت كان اذ ذاك قد آن او اريد اذ ذاك اكمل
الطهارتين للتيسير في ذلك الوقت هذا واذا قصد تطهير الارض صب الماء عليها ثلاث مرات وجففت كل مرة
بخرقة طاهرة وكذا لو صب عليها ماء كثيرا ولم يظهر لون النجاسة ولا ريحها فانها تطهر ولو كبسها بتراب القاه عليها
ان لم يوجد رائحة النجاسة جازت الصلاة علي ذلك التراب والا فلا واختلفوا في النابت كالشجر والكلا قيل يطهر
بالجفاف ما دام قائما عليها وبعد القطع يجب الغسل وكذا الحصي حكمه حكم الارض اما الاجرة المفروشة فتطهر بالجفاف
وان كانت موضوعة تنقل فلا فان كانت النجاسة فيما يلي الارض جازت الصلاة عليها وفي الظهيرية اذا صلي علي وجهها
الطاهر ان كان من كالجرأ جاز والا فلا يجوز انتهي ويمكن ان يجري فيه الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في اللبد وقد قدمنا
اول الباب **قوله** لان طهارة الصعيد تثبت شرعا بنص الكتاب فلا ننادي هذه الطهارة بخبر الواحد الظني المخصوص
هذا الموضع فان ما كلف به قطعا لا يلزم في اثبات مقتضاه القطع به فان طهارة الماء والصعيد المكلف بتحصيلهما
يخرج عن عهدته البناء علي الاصل فيهما وذلك لا يفيد القطع بل يجوز المستعمل نجاستهما في نفس الامر وقد تكون ثابتة
والعلوم لا تحمل النقيض في نفس الامر ولا عند من قامت به لو قدره لكن امتنع هنا لا يستلزمه نوع معارضة
للكتاب وذلك لان المعروف شرعا ان التطهير باستعمال المطهر ولم يفعل فلا يكون طاهرا فكان النص للتيمم بهذا التراب
علي غير هذا الوجه والخبر يجيز استعماله علي هذا الوجه فلا يعتبر بخلاف طهارة المكان في الصلاة فان دلالة النص
بعد دخولها بالتخصيص بالقليل الذي لا يحترز عنه اجماعا وما دون الدرهم عندنا يطلبه علي غير هذا الوجه

فجاز ان يعارض بخبر الواحد ويثبت حكمه لكن قد يقال ان النص انما يطلبه طاهرا فقط وكون المعروف من الشرع ان
التطهير باستعمال المطهر على ارادة الحصر ممنوع اذ قد عرف منه ايضا انها بالجفاف في الارض فيثبت به نوع اخر من اسباب
الطهارة ظنا فيتادي به الواجب قطعا والحاصل ان محل القطع هو نفس التكليف بالطاهر ومحل الظن كونه طاهرا فلم
يتلاقيا في محل فلا تعارض والاولى ما قيل ان الصعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم
ثبت بالجفاف شرعا احدهما اعني الطهارة فيبقى الاخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به هذا وقد ظهر
الى هنا ان التطهير يكون باربعة امور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما والفرك بدخل في الدلك
بقي المسح بالماء في محاجمه ثلاثا بثلاث خرق طاهرة وقياسه ما حول محل الفصد اذ يتلطخ ويخاف من الاسالة السريان الى
الثقب واخر مختلف فيه بين ابي يوسف ومحمد وهو بانقلاب العين في غير الخمر كالخنزير والميتة تقع في المملحة فيصير
ملحا يوكل والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وكلام المصنف في التجنيس طاهر
في اختيار قول ابي يوسف قال حسه اصابها بول فاحترقت ووقع رمادها في بير يفسد الماء وكذلك رماد القذر
وكذا الحمار اذا مات في مملحة لا يوكل الملح وهذا كله قول ابي يوسف خلافا لمحمد لان الرماد اجزاء تلك النجاسة فتبقى
النجاسة من وجه فالتحقت بالنجس من كل وجه احتياطا انتهى وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد وهو المختار لان الشرع رتب
وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار
ملحا ترتب حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير
خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا ان استحالة العين تتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة
صابون صنع من زيت نجس وفرع بعضهم عليه ان التراب والماء النجسين اذا اختلطا وحصل الطين كان الطين طاهرا
لانه صار شيا اخر وهذا بعيد فقد اختلف فيما لو كان احدهما طاهرا فقيل العبرة للماء ان كان نجسا فالطين نجس والا
فطاهر وقيل للتراب وقيل للغالب والاكثر على ان ايهما كان طاهرا فالطين طاهر فاهل هذه الاقوال كلها على نجاسته
اذا كانا نجسين بخلاف قولهم في الطين المعجون بتبن نجس بالطهارة فيصلي في المكان المطين به ولا ينجس الثوب المبلول
اذا انتشر عليه لان ذلك اذا لم ير عين التبن لا اذا رئيت وعلله في التجنيس بان التبن مستهلك اذ لم ير عينه بخلاف ما اذا
رئيت ثم قال وان ترطبا عاد نجسا انتهى وكانه بناء على احدى الروايتين في امثاله وقال قبله في علامة النوازل
اذا نزح الماء النجس من بير كره ان يبل به الطين ليطين به المسجد او ارضه لان الطين يصير نجسا وان كان البير طاهرا
ترجيحا للنجاسة احتياطا بعد ان لا ضرورة الى اسقاط اعتبارها بخلاف السرقين اذا جعل في الطين للتطيين لان فيه
ضرورة الى اسقاط اعتباره اذ ذلك النوع لا يتهيا الا بذلك فعرفنا راي المصنف في هذا اذا لم نتعقبه كما هو شانه
فيما يخالف مختاره وفي الخلاصة العبرة للنجس منهما ايهما كان نجسا فالطين نجس وبه اخذ الفقيه ابو الليث وكذا روي
عن ابي يوسف وقال محمد بن سلام ايهما كان طاهرا فالطين طاهر هذا قول محمد حيث صار شيا اخر واعلم ان الارض اذا
طهرت بالجفاف والخف بالدلك والثوب بفرك المني والسكين بالمسح والبير اذا غاب ماؤها بعد تنجسها قبل النزح
وجلد الميتة اذا دبغ تشميسا او تتريبا ثم اصابها الماء هل تنجس اذا ابتلت بعد ذلك فيه روايتان عن ابي حنيفة والاجرة
المفروشة اذا تنجست فجفت ثم قلعت هل تعود نجسة فيها الروايتان ومن المشايخ من يقتصر في بعضها على حكاية الخلاف
والاولى طرد الروايتين في الكل لانها نظاير وقد قال نصير في البير بالطهارة ومحمد بن سلمة بالنجاسة وفي الينابيع
وروي عن محمد مثل ما قال ابن سلامة واختار المصنف في التجنيس في السكين الطهارة فلو قطع البطيخ واللحم اكل وقيل
لا يوكل واختار قبله في مسئلة الفرك الطهارة وفي مسئلة الجفاف النجاسة قال لان النجس لا يطهر الا بالتطهير والفرك

تطهير

تطهير كالغسل ولم يوجد في الارض تطهير وفصل بعضهم في السكين والسيف بين كون المتنجس بولا فلا بد من الغسل
او دما فيطهر بالمسح وفي شرح الكنز اذا فرك يحكم بطهارته عندهما وفي اظهر الروايتين عن ابي حنيفة تقل النجاسة ولا يطهر
حتى لو اصابه ماء عاد نجسا عنده لا عندهما ولها اخوات نذكر ذلك الخف وجفاف الارض والدباغة ومسئلة البير
قال فكلها على الروايتين وظاهره كون الظاهر النجاسة في الكل والاولى اعتبار الطهارة في الكل كما اختاره شارح المجمع في
الارض وهي ابعد الكل اذ لا صنع فيها اصلا ليكون تطهيرا الا انه محكوم بطهارتها شرعا بالجفاف على ما ضربه معنى الزكاة
في الاثار وملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنجيس بخلاف المستنجي بالحجر ونحوه لو دخل في الماء القليل نجس على ما قالوا لان غير
المايع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في المني على رواية والجواز لغيره لسقوط ذلك المقدار عفوا لا الطهارة فعند اخذوا
كون قدر الدرهم في النجاسات عفوا **قوله** ولو اصاب الثوب قدر الدرهم الى اخره حاصل المذكور في هذا البحث افادة كون
قدر الدرهم لا يمنع في الغليظة وما لم في الخفيفة وتقدير الدرهم والفاحش واعطاء ضابط الغليظة والخفيفة اما الاول
ففيه الخلاف المنقول ووجه قولنا ان ما لا يأخذه الطرف كونقع الذباب مخصص من نص التطهير اتفاقا فيخص ايضا قدر
الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محله قدره ولم يطهر حتى لو دخل في قليل ماء نجسه او بدلالة الاجماع عليه ثم المعتبر
وقت الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانفرش فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار غيرهم
المنع فلو صلى قبل اتساعه جازت وبعده لا ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الاخر اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ
واحد في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان ذا طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم
متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جواهر سمكه ولانه مما لا ينفذ نفس ما في احد الوجهين منه فلم تكن النجاسة
فيهما متحدة ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر المصلي وهو يستمسك او الحمام
المتنجس على راسه جازت صلاته لانه الذي يستعمله فلم يكن حامل النجاسة بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير
مضافا اليه فلا يجوز هذا والصلاة مكروهة مع ما لا يمنع حتى قيل لو علم قليل النجاسة عليه في الصلاة يرفضها
ما لم يخف فوات الوقت او الجماعة واما الثاني فظاهر من الكتاب وقوله في الصحيح اختيار التقدير بعرض الكف على
الاطلاق واختار شارح الكنز تبعا لكثير من المشايخ ما قيل من التوفيق بين الروايتين وقاله ابو جعفر لان اعمال
الروايتين اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع وقوله لان التقدير فيه بالكثير الفاحش يفيد ان
اصل المروي عن ابي حنيفة ذلك بلي ما مؤداه في مثله من عدم التقدير فما عد فاحشا منع وما لا فلا حتى روي عنه
انه كره تقديره وقال الفاحش يختلف باختلاف طباع الناس فوقفه على عد طباع المبتلى اياه فاحشا وقد روي
عنه تقديره بربع الثوب وربع ادنى ثوب يجوز فيه الصلاة وعن ابي يوسف شبر في شبر وعنه ذراع في ذراع
ومثله عن محمد وعن محمد ان يستوعب القدمين وتطهران الاول احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل في مسئلة الثوب
بحسر الاربعة وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فيهما غير ان ذلك الثوب الذي هو عليه ان كان شاملا
اعتبر ربعه وان كان ادنى ما يجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لانه الكثير بالنسبة الى الثوب المصاب واما الثالث
فعندهما اختلاف العلماء في ذلك لانه يورث شبهة وعنده تعارض النصين في الطهارة والنجاسة واذن فالدم
والخمر وخرء الدجاج والاوز والبط والغايط وبول الادمي وما لا يوكل لحمه الا الفرس والقي غليظ اتفاقا لعدم
التعارض والخلاف والمراد بالدم غير الباقي في العروق وفي حكمه اللحم المهزول اذا قطع فالدم الذي فيه ليس نجسا
وكذا الدم الذي في الكبد لا من غيره كذا قيل قال المصنف في التجنيس وفيه نظر لانه ان لم يكن دما فقد جاور الدم
والشي ينجس بمجاورة النجس وعن ابي يوسف في الباقي انه معفو في الاكل لا الثوب وغير دم الشهيد ما دام عليه حتى لو حمله

بنجس مع

ملطخا به في الصلاة صحت بخلاف قتيل غير الشهيد لم يغسل او غسل وكان كافرا لانه لا يحكم بطهارته بالغسل بخلاف المسلم وعين المسك فالواجب اكله والانتفاع به مع ما اشتهر من كونه دما ولم ار له تعليلا وذاكرت بعض الاخوان من المغاربة في البلاد فقلت له يقال انه عرق حيوان محرم الاكل فقال ما يحيله الطبع الى صلاح الطيبة يخرج عن النجاسة كالمسك وليس دم البق والبراغيث والسمك بشيء واما القيء اذا كان ملا الفم فاما ما دونه فطاهر على ما هو المختار من قول ابي يوسف وفي فتاوي نجم الدين النسفي صبي ارتضع ثم قاء فاصاب ثياب الام ان كان ملاء الفم فنجس فما زاد على قدر الدرهم منع وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمنع ما لم يفحش لانه لم يتغير من كل وجه كذا في غريب الرواية لابي حنيفة وهو الصحيح وما قدمناه في النواقض من المجتبى وغيره يقتضي طهارة هذا القيء فارجع اليه وقوله لانها ثبت بدليل مقطوع به معناه مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاولى ان يريد دليل الاجماع وثمرة الخلاف تظهر في الروث وهو للحمار والفرس والخثي وهو للبقر والبعر وهو للابل والغنم فعنده غليظة لقوله في الروثة انها ركس ولم يعارض وعندهما خفيفة فان مالكا يري طهارتها ولعموم البلوي لامتلاء الطريق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لان الارض تنشفه حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما دخل الري مع الخليفة وراي بلوي الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخاري لان مشي الناس والدواب فيها وعند ذلك يروي رجوعه عنه في الخف حتى اذا اصابته عذرة يطهر بالدلك وفي الروث لا يحتاج الى الدلك عنده وله ان الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوي في النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زايد على ذلك يكون بغير موجب وقيل ان البلوي لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان ممنوع بل تعتبر اذا تحققت للنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالراي والبلوي في بول الانسان في الانتضاح كرؤس الابر فيما سواه لانها انما تتحقق باغلبية عسر الانفكاك وذلك ان يتحقق في بول الانسان كما قلنا وقد رتبنا مقتضاه اذ قد اسقطنا اعتباره ثم حديث رمي الروثة مروي في البخاري من حديث ابن مسعود اتى النبي صلى الله عليه وسلم الغايط فامرني ان ابتيه بثلاثة احجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثة فاتيته بها فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال هكذا ركس واما المراد بالنصين في قوله او لتعارض النصين فحديث استنزهوا البول وحديث العرنيين وقد تقدما وفرق زفر الحاقا لروث كل شيء ببوله وفي مختصر الكرخي قال زفر روث ما يوكل لحمه طاهر كقول مالك **فرع** مرارة كل شيء كبوله واحراره كرشه قال في التجنيس لانه واراه جوفه الا ترى ان ما يواري جوف الانسان بان كان ماء ثم قاء فحكمه حكم بوله انتهى وهو يقتضي انه كذلك وان قاء من ساعته وقدمنا في النواقض عن الحسن ما هو الاحسن فارجع اليه وقد صححه بعد قرب ورقة فقال في الصبي ارتضع ثم قاء فاصاب ثياب الام ان زاد على الدرهم منع قال وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمنع ما لم يفحش لانه لم يستغير من كل وجه فكان نجاسته دون نجاسة البول بخلاف المرارة لانها متغيرة من كل وجه كذا في غريب الرواية عن ابي حنيفة وهو الصحيح وفيه ما ذكرنا **قوله** وان اصابه من بول الفرس لم يفسده عند محمد على اصله وكذا ابو يوسف واما عند ابي حنيفة فالتخفيف للتعارض وهو بين قوله استنزهوا البول وحديث العرنيين بناء على ان لحم الفرس طاهر وحرمته لكرامته لا لنجاسته وحديث العرنيين يعارض استنزهوا البول في بعض منا ولاته وهو الحيوان الماكول والمفهوم من طهارة بوله كونه طاهر اللحم اذ لا اثر للاكل في ذلك الا بواسطته فصار هو المعتبر دون كونه ماكولا الا انا احوجه الدليل كالادمي فانه طاهر اللحم ونجس البول والفرس كذلك **قوله** فقد قيل الى اخره يعني اختلف المشايخ ان قولهما بجواز الصلاة بناء على طهارة خرء الطيور المحرمة او على التقدير فيه بالفاحش فقال الكرخي بطهارته عندهما

وقال

وقال الهندواني بخفته واتفقوا على انه نجس مغلظ عند محمد ثم الواقع ان ابا يوسف مع ابي حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني والمفهوم من الهداية انه مع ابي حنيفة في الروايتين وليس كذلك فتحصل عن ابي حنيفة روايتان رواية الهندواني خفيف ورواية الكرخي طاهر وعن ابي يوسف روايتان رواية الهندواني غليظ ورواية الكرخي طاهر وعن محمد غليظ رواية واحدة وجعل المصنف الاصح التخفيف بناء على ان الضرورة فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قلما يصل الى ان يفحش فيكفي تخفيفه قيل تفسده وقيل لا يفسده هو يقول ابي محمد الاول بناء على انه نجس خفيف او غليظ وامكان الاحتراز بتخمرها اذ هو معتاد فلا يتحقق فيه ضرورة بل تفريط بخلاف الثوب والبدن واما الثاني فيمكن كونه بناء على الطهارة او على سقوط حكم النجاسة مع قيامها للضرورة كما قال ابو يوسف في شعر الخنزير حتى لو وقع في الماء افسده مع اطلاق الانتفاع به للخرازين للضرورة وقد ظهر اولوية الاول لما قلنا فان قلت ما الفرق لمحمد بين خرء الطيور المحرمة وبول الهرة التي تعتاد البول على الناس حيث روي عنه فيه انه طاهر فالجواب كانه بنى نجاسة الخرء على عدم الضرورة اذ قد يصيب الناس وقد لا يصيب بل قل ما يشاهد مصاب بخلاف ذلك في السنور فان الضرورة فيه متحققة ويمنا بنيا قيام الضرورة على عدم قدرة الاحتراز عنه هذا ان صحت هذه الرواية والا ففي التجنيس بال السنور في البير نزح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات ولذا لو اصاب الثوب افسده لكن الحق صحتها وحمل الروايات على الطاهرة او مطلقا والمراد السنور الذي لا يعتاد البول على الناس والا فقد حكي هو في موضع اخر من التجنيس اختلاف المشايخ فيما اذا بال على الثوب وفي الخلاصة اذا بالت الهرة في الاناء او على ثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه ابو جعفر ينجس الاناء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تخمير الاواني هذا وبول الفارة في رواية لا باس به والمشايخ على انه نجس لخفة الضرورة بخلاف خرئها فان فيه ضرورة في الحنطة فقالوا اذا وقع فيها فطحنت جاز اكل الدقيق ما لم يظهر اثر الخرء فيه طعما ونحوه وفي الايضاح بول الخفافيش وخرؤها ليس بشيء انتهى وفي فتاوي قاضي خان بول الهرة والفارة وخرؤها نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب وبول الخفافيش وخرؤه لا يفسد لتعذر الاحتراز عنه ودم البق والبراغيث ليس بشيء ودم الحلمة والاوزاغ نجس **قوله** ومثل رؤس الابر فليس بشيء يشير الى انه لو كان مثل رؤس المسلة منع وقال الهندواني يدل على انه لو كان مثل الجانب الاخر اعتبر وغيره من المشايخ لا يعتبر الجانبين دفعا للحرج وما لم يعتبر اذا اصابه ماء فكثر لا يجب غسله وفي المجتبى في نوادر المعلى لو انتضح ويري اثره لا بد من غسله انتهى وقالوا لو القى عذرة او بولا في ماء فانتضح عليه ماء من وقعها لا ينجس ما لم يظهر لون النجاسة او يعلم انه البول وما ترشش على الغاسل من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام في علاجه لا ينجسه لعدم البلوي بخلاف الغسالات الثلاث اذا استنقعت في موضع فاصابت شيا نجسته اما الماء الثالث وحده فعلى الخلاف السابق اول الباب **قوله** الا ان يبقى من اثرها ما لا يشق اي لونها او ريحها ما يحتاج فيه الى استعمال غير الماء كالصابون والاشنان وعلى هذا قالوا لو صبغ ثوبه او يده بصبغ او حنا نجسين فغسل الى ان صفا الماء يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلاثا واما الطهارة لو غسل يده من دهن نجس مع بقاء اثره فاما علله في التجنيس بان الدهن يطهر قال فيبقى على يده طاهرا كما روي عن ابي يوسف في الدهن ينجس يجعل في اناء ثم يصب عليه الماء فيعلو الدهن فيرفع بشيء هكذا يفعل ثلاثا فيطهر انتهى ويطهر الغسل النجس على قوله ان يصب عليه ماء فيغلي حتى يعود الى القدر الاول ثلاثا فيطهر وقد يشكل على الحكم المذكور ما في التجنيس حب فيه خمر غسل ثلاثا يطهر اذا لم يبق فيه رائحة الخمر لانه لم يبق فيه اثرها فان بقيت رائحتها لا يجوز ان يجعل فيه المايعات سوي الخل لانه بجعله فيه يطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل لان اخر كلامه افاد ان بقاء

رائحتها فيه بقيام بعض اجزائها وعلى هذا انه يقال في كل ما بقي فيه رائحة كذلك وفي الخلاصة الكوز اذا كان فيه
خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ثلاث مرات كل مرة ساعة ان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر وعند محمد لا يطهر ابدا
انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرائحة اولا والتفصيل احوط **قوله** وفيه كلام اي للمشايخ فمنهم من قال يغسل
بعد العين ثلاثا الحاقا له بعدها بنجاسة غير مرئية وعن الفقيه ابي جعفر مرتين كغير مرئية غسلت مرة وقيل اذا
ذهب العين والاثر مرة لا يغسل وهو اقيس لان نجاسة المحل لمجاورة العين وقد زالت وحديث المستيقظ
من منامه في غير المرئية ضرورة انه مامور لتوهم النجاسة ولذا كان مندوبا ولو كانت مرئية كانت محققة وكان حكمه
الوجوب **قوله** في ظاهر الرواية احتراز عما روي عن محمد من الاكتفاء بالعصر في المرة الاخيرة ويعتبر قوة كل
عاصر حتى اذا انقطع تقاطره بعصره ثم قطر بعصر رجل اخر اقوى دونه يحكم بطهارته ثم هذا مقتصر على ما يعصر وخصوص
منه ايضا اما الثاني فقال ابو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر حتى ذكر عن الحلواني
لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول ابي يوسف في ازار الحمام لكن لا يخفى ان ذلك لضرورة
ستر العورة فلا يلحق به غيره ويترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة طهر وفي خف
بطانته كرباس دخل في خرقه ماء نجس فغسل الخف ودلكه باليد ثم ملأه ماء ثلاثا واراقه الا انه لم يتهيأ له عصر الكرباس
طهر كالبساط واما الاول فلا يخلو كون المتنجس مما تتداخله النجاسة اولا ففي الثاني يغسل ويجفف في كل مرة ويتوقت بذهاب
الندوة قالوا في الجلد والخف والكعب والجرموق اذا امر الماء عليه ثلاثا وجفف كل مرة طهر وقيل لا يحتاج الى
تجفيف وقيل الاحوط وقال المصنف في الاجر المستعمل القديم يكفيه الغسل ثلاثا بدفعة واحدة وكذا الخزفة
القديمة المستعملة وينبغي تقييدها بما اذا تنجست وهي رطبة اما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فانها كالجديد
لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها وكذا الحصير يتنجس برطبة يجري عليها الماء الى ان يتوهم زوالها لانه لا طريق
سواه واجراء الماء قد يقوم مقام العصر فان كانت يابسة فلا بد من الدلك وهذا محمول على الحصير الصقيل كالحصير المصري
كما في بعض نسخ الواقعات في البوريا من القصب يغسل ثلاثا فيطهر بلا خلاف اما الحديد المتخذ مما تشربت نسياني وفي
الاول فلا يطهر عند محمد ابدا ويطهر عند ابي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة والبردي والجلد دبغ بنجس
والحنطة انتفخت من النجاسة فعند ابي حنيفة وابي يوسف تغسل ثلاثا وتجفف في كل مرة على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة
فقط والسكين المموه بماء نجس يموه ثلاثا بطاهر واللحم وقع في مرقة نجاسة حال الغليان تغلي ثلاثا فيطهر وقيل لا
يطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلاثا كذا في الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا ان يكون تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب
فيها خلا حتى صارت كالخل حامضة طهرت وفي التجنيس طبخت الحنطة في الخمر قال ابو يوسف تطبخ ثلاثا بالماء وتجفف
كل مرة وكذا اللحم وقال ابو حنيفة اذا طبخت في الخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل عند محمد لا تطهر ابدا ولو
القيت دجاجة حالة الغليان في الماء قبل ان تشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل لا تطهر ابدا لكن على قول ابي يوسف يجب
ان تطهر على قانون ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم هو معلل بتشربها النجاسة المتخللة في اللحم بواسطة الغليان
وعلى هذا اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء الى حد الغليان ويمكث فيه
اللحم بعد ذلك زمانا يقع في مثله التشرب والدخول في باطن اللحم وكل من الامرين غير محقق في السميط الواقع حيث لا
يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام السطح عن الصوف بل ذلك
الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بالغسل ثلاثا لتنجس سطح الجلد بذلك الماء فانهم لا يتحرسون
فيه عن المتنجس وقد قال شرف الائمة بهذا في الدجاجة والكرش والسميط مثلها **مسائل شتى** بئر بالوعة

جعلت بئرا ما ان حفرت قدر ما وصل اليه النجاسة طهر ما وهما لا جوانبها فان وسعت مع ذلك طهر الكل حوض فيه
عصير وقع فيه نجاسة ان كانت بحيث لو كان ماء تنجس والا فلا جلد الانسان وقشره يسقط في الماء ان كان قليلا مثل
ما يتناثر من شقوق الرجل لا يفسد الماء وان كان كثيرا قدر الظفر افسده ولو وقع الظفر نفسه لا ينجس لانه عصب اذا لم يكن
عليه رطوبة ماء فم النائم طاهر سواء كان متحللا من الفم او مرتقيا من الجوف لان الغالب كونه من البلغم وهو طاهر وقد
اسلفنا انه اذا كان منتنا او اصفر تنقض اذا كان قدر ملء الفم وفي الظهيرية ماء فم الميت قيل نجس وقدمنا في نافجة
المسك ان كانت بحال لو اصابها الماء لم يفسد فهي طاهرة والا فنجسة هذا اذا كانت من الميتة اما من الزكية فطاهرة على
كل حال ولو سقط بيضة من الدجاجة او سخلة من امها في ماء او مرقة لا تنجس توضأ ومشى على الواح مشرعة بعد مشي
من برجله قذر لا يحكم بنجاسة رجله ما لم يعلم انه وضع رجله على موضعه للضرورة ومثله المشي في ماء الحمام لا ينجس
ما لم يعلم انه غسالة متنجس اوجنب على رواية نجاسة الماء المستعمل وما ذكر في الفتاوى من التنجس من وضع رجله
موضع رجل كلب في الثلج او الطين ونظائر هذه فمبني على رواية نجاسة عين الكلب وليست بالمختارة جلد الحية وان ذكيت
تمنع الصلاة لانه لا يحتمل الدباغة لتقام الذكاة مقام الدباغة وعن الحلواني قميص الحية طاهر وتقدم انه الاصح
والشعير الذي يوجد في بعر الابل والشاة يغسل ويؤكل لا الذي في خثي البقر لانه لا صلابة فيه وفي التجنيس مشى في
طين او اصابه ولم يغسله وصلى يجزيه ما لم يكن فيه اثر النجاسة لانها المانع ولم يوجد الا ان يحتاط اما في الحكم فلا يجب
وما ذكر من التفصيل في اعادة السن الساقطة بين سنه او سن غيره الاصح عدمه وانه لا يمنع مطلقا لان السن ليست بنجسة
لانها عظم او عصب وقال بعض المشايخ تكره الصلاة في باب الفسقة لانهم لا يتقون الخمور قال المصنف الاصح انه لا يكره
لانه لم يكره من ثياب اهل الذمة الا السراويل مع استحلالهم الخمر فهذا اولى انتهى بخلاف ما اذا ثبت بخبر موجب في التجنيس
ولا يجوز الصلاة في الديباج الذي ينسجه اهل فارس لانه بلغنا انهم يستعملون فيه البول ويزعمون انه يزيد في بريقه
بيده نجاسة رطبة فجعل يضع يده على عروة الابريق كلما صب على اليد فاذا غسل ثلاثا طهرت العروة مع طهارة اليد لان
نجاستها بنجاستها فطهارتها بطهارتها وقد تقدم سرقين يابس وقع في ثوب مبلول لا ينجس ما لم يتر اثره فارة ماتت في سمن
ان كان جامدا وهو ان لا ينضم بعضه الى بعض تقور ما حولها فالقي واستصبح به واكل ما سواه وان كان ذائبا نجسه ما لم
يبلغ القدر الكثير على ما مر وقد بينا طريق تطهيره مرت الريح بالعذرات واصابت الثوب ان وجدت رائحتها تنجس وما
يصيب الثوب من بخارات النجاسة قيل تنجسه وقيل لا وهو صحيح وكذا ما سال من الكنيف الاولى غسله ولا يجب ما لم
يكن اكبر رايه نجاسته وفي الخلاصة مرت الريح على النجاسات وثمه ثوب يصيبه قال الحلواني ينجس ولو استنجى بالماء
ولم يمسحه اختلفوا وعامتهم انه لا ينجس ما حوله وكذا لو لم يستنج ولكن ابتل سراويله بالماء او بالعرق ثم فسا غير ان جواب
شمس الائمة انه ينجس ولو صب ماء في خمر او بالقلب ثم صار خلا كان طاهرا في الصحيح بخلاف ما لو وقعت فيها فارة ثم اخرجت
بعد ما تخللت فانه يكون نجسا في الصحيح لانها تنجست بعد التخلل بخلاف ما لو اخرجت قبل التخلل ولو عصر عنبا
فادمي رجله فسال مع العصير لا ينجس عند ابي حنيفة وابي يوسف كالماء الجاري حب فيه ماء اورب استخرج وجعل في
اناء ثم اخذ من اخر في هذا الاناء ايضا ثم وجد فيه فارة ان غاب هو ساعة فالنجاسة للاناء خاصة وان لم يغب ولم يعلم
من اي الجانبين هي صرفت النجاسة الى الحب لا الاخير هذا اذا تحرى فلم يقع تحريه على شيء فان وقع عمل به وهذا اذا كانا
لواحد فان كانا لاثنين كل منهما يقول ما كانت في حبي فكلاهما طاهر واذا لطخ ضرع شاة بسرقينها فحلبها راع بيد رطبة
ففي نجاسته روايتان **فصل في الاستنجاء** هو ازالة ما على السبيل من النجاسة فان كان
للمزال به حرمة او قيمة كره كقرطاس وخرقة وقطنة وخل قيل يورث ذلك الفقر **قوله** واظب عليه ولذا كان تاركا

في الاصل سنة مؤكدة ولو تركه صحت صلاته قال في الخلاصة بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلماؤنا
فصلوا بين النجاسة التي على موضع الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا تركها تركه وفي موضعه اذا تركها لا يكره
وما عن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فاحمل انا وغلام نحوي اداوة من ماء وعنزة فيستنجي بالماء
متفق عليه ظاهر في المواظبة بالماء ومقتضاه كراهة تركه وكذا ما روي ابن ماجة عن عائشة قالت ما رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا مس ماء ولكن لا يخفى ان هذا مشترك الدلالة بين كون المس قبل الخروج
او بعده والمراد انه صلى الله عليه وسلم ما فرغ من قضاء الحاجة الا توضا بيانا لملازمته الوضوء والمطلوب يتم بالحديث
الاول **قوله** وما قام مقامه تعني من الاعيان الطاهرة المزيلة فخرج الزجاج والثلج والاجر والخزف والفحم
قوله لان المقصود الى اخره يفيد انه لا حاجة الى التقييد بكيفية من المذكورة في الكتب نحو اقباله بالحجر في الشتاء
وادباره به في الصيف لاسترخاء الخصيتين فيه لا في الشتاء وفي المجتبى المقصود الانقاء فيختار ما هو الابلغ والا
سلم عن زيادة التلوث انتهى فالاولى ان يقعد مسترخيا كل الاسترخاء الا ان كان صائما والاستنجاء بالماء ولا يتنفس اذا
كان صائما ويحترز من دخول الاصبع المبتلة كل ذلك يفسد الصوم وفي كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل
الى موضع المحقنة وقلما يكون ذلك انتهى وللمخافة ينبغي ان ينشف المحل قبل ان يقوم ويستحب لغير الصائم ايضا حفظا
للثوب من الماء المستعمل ويغسل يديه قبل الاستنجاء وبعده وينبغي ان يخطو قبله خطوات والمقصود ان يستبري
وفي المنتقى والاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه بماء او سراويله حتى اذا شك حمل
البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن خلافه ولا يتمخط ولا يبزق ولا يذكر الله تعالى حال جلوسه ولا في ذلك المحل
وبالماء البارد في الشتاء افضل بعد تحقق الازالة به ولا يدخل الاصبع قبل يورث الباسور والمراة كالرجل تغسل
ما ظهر منها ولو غسلت براحتها كفاها **قوله** وليستنج الى اخره روى البيهقي في سننه من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما انا لكم مثل الوالد اذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل
القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول وليستنج بثلاثة احجار ونهى عن الروث والرمة وان يستنجي الرجل بيمينه
ورواه ابو داود والنسائي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه كلهم بلفظ وكان يامر بثلاثة احجار وانما عزوناه للبيهقي
لانه بلفظ الكتاب وعن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه
بثلاثة احجار فانها تجزي عنه رواه الامام احمد وابو داود والنسائي وفي رواية فليستطب بثلاثة احجار رواها الدارقطني
وقال اسناده صحيح **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام الى اخره عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال من اكتحل فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج
ومن اكل فما تخلل فليلفظ وما لاك بلسانه فليبتلع من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اتى الغائط فليستتر فان لم يجد
الا ان يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يلعب بمقاعد بني ادم من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج حديث حسن
رواه ابو داود وابن حبان في صحيحه والايتار يقع على الواحدة فاذا لم يكن حرج في ترك الاستنجاء وفيه نظر فان المنفي
على هذا التقدير انما هو الايتار من استنجى وذلك لا يتحقق الا بنفي ايتار هو فوق الواحدة فان نفي الواحدة نفي الاستنجاء
فلا يصدق في نفي الايتار مع وجود الاستنجاء فلا يتم الدليل الا بصرف النفي الى كل ما ذكر فيدخل فيه اصل الاستنجاء الى
مجرد الايتار فيه والمعنى من فعل ما قلته كله فهو احسن ومن لا فلا حرج وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى
بحجر له ثلاثة احرف جاز فعلم ان المراد عدد المسحات غير انه قدر بالثلاث لان غالب الظن يحصل عنده كما في حديث
المستيقظ لا لتحقق المانع في المستيقظ لكن هذا اذا كان الاستجمار خاصا في الاستنجاء لكنه مشترك بينه وبين استعمال الجمر

في التحرز كما في قولهم تجمر الاكفان في الجنائز واستجمر فلان اي تبخر واستجمر ابن صبيح الكاتب عند المامون فادخل رأسه
تحت البخور فامر من مجلسه فاغتم وكان سبب موته في مثل كثيرة بطول نقلها فيكون اللفظ في الحديث لبيان سنية الايتار في التبخر
والتطيب وان استدل بان الحجر لا يزيل ولذا ينجس الماء القليل اذا دخله المستنجي به فلقائل ان يمنعه ويقول جاز اعتبار
الشرع طهارته بالمسح كالنعل وقد اجروا الروايتين في الارض تصيبها النجاسة فتجف ثم تبتل والثوب يفرك من المني
ثم يبتل في عدة نظائر قدمناها وقياسه ان يجري ايضا في السبيل اللهم الا ان يكون اجماع في التنجس بدخول المستنجي به ثم المختار
عند كثير في تلك النظائر ان لا يعود نجسا وقياس قولهم الا ان يعود السبيل نجسا ويلزمه ان لا ينجس الماء وقد صرح
بالخلاف في نجس السبيل باصابة الماء فعلى احد القولين لا ينجس الماء صريحا هذا واجمع المتاخرون انه لا ينجس بالعرق
حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب والبدن اكثر من الدرهم لا يمنع والذي يدل على اعتبار الشارع طهارته بالحجر نحو
ما روي الدارقطني عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يستنجي بروث او عظم وقال انهما لا يطهران وقال
اسناده صحيح فعلم ان ما اطلق الاستنجاء به يطهر اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه العلة **قوله** لقوله
تعالى الى اخره لا يطابق المدلول وهو ان الماء افضل من ما ذكر بل مقتضاه ان الجمع افضل فهو لا يستلزم افضلية الماء
منفردا ثم هو حديث رواه البزار وقال لا نعلم احدا رواه عن الزهري الا محمد بن عبد العزيز ولا نعلم احدا روى
عنه الا ابنه انتهى وقال ابن ابي حاتم سالت ابي عنه فقال هم ثلاثة اخوة محمد بن عبد العزيز وعبد الله بن عبد العزيز
وعمران بن عبد العزيز وهم ضعفاء في الحديث ليس لهم حديث مستقيم والذي يطابق المدلول حديث ابن ماجة عن طلحة
عن نافع قال اخبرني ابو ايوب وجابر بن عبد الله وانس بن مالك لما نزلت فيه رجال يحبون ان يتطهروا قال صلى الله
عليه وسلم يا معشر الانصار ان الله قد اثنى عليكم في الطهور فما طهوركم قالوا نتوضا للصلاة ونغتسل من الجنابة
ونستنجي بالماء قال هو ذاكم فعليكموه وسنده حسن وان كان عتبة بن حكيم فيه مقال ضعفه النسائي وعن ابن معين
فيه روايتان وقال ابو حاتم صالح الحديث وقال ابن عدي ارجو انه لا باس به واخرج الحاكم الحديث وصححه والحاصل
ان الجمع افضل ثم الماء ثم غيره **قوله** وقيل هو اي استعمال الماء سنة في زماننا قاله الحسن البصري قيل له ان اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانوا يتركونه فقال انهم كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا ورواه البيهقي في سننه عن علي
رضي الله عنه قال ان من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء هذا والنظر الى ما
تقدم اولى الفصل من حديث انس وعائشة يفيد ان الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة في كل زمان لافادته المواظبة وانما
يستنجي بالماء اذا وجد مكانا يستتر فيه نفسه ولو كان على شط نهر ليس فيه سترة ولو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله
عوام المصلين في الميضاة فضلا عن شاطئ النيل **قوله** موسوسا بكسر الواو لانها حديث النفس فهو نفسه يحدث واذا فتح
وجب وصله فيقال موسوسا اليه اي يلقى اليه الوسوسة وفيما نقل ايضا تقديره بعشر مرات اي صبات للماء وفي
الخلاصة منهم من شرط الثلاث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشرة ومنهم من وقت في الاحليل ثلاثا وفي المقعدة
خمسا والصحيح انه يفوض الى رايه فيغسل حتى يقع في قلبه انه طهر انتهى وكان المراد بالاشتراط الاشتراط في حصول
السنة والا فترك الكل لا يضر عندهم **قوله** لسقوط اعتبار ذلك الموضع تقدم ان كون قدر الدرهم ليس مانعا ماخوذ من
سقوط غسل احد السبيلين ومعنى هذا ليس الا انه شرعا بدليله عرفنا ذلك الدليل ان قدره وهو الدرهم معفو عنه
شرعا واذا كان هو المعرف سقوطه ايضا هو لانه قدره فيلزم الغسل اذا زاد بالاصل غايته ما فيه انه اول محل عرفنا
ذلك وهو لا يقتضي ان يعتبر فيه درهم اخر معه والا لقيل في غيره ايضا مقدار الدرهم ساقط فيعتبر القدر
المانع وراءه وهو باطل واذا لم يسقط الزايد لا يجزي فيه الحجر وفي الخلاصة فان خرج القيح او الدم من ذلك الموضع

لا يكفيه الحجر هذا اذا كانت النجاسة التي على موضع الاستنجاء قدر الدرهم او اقل فان كانت اكثر عن ابي حنيفة يكفيه الحجر
وعن محمد لا يكفيه وعن ابي يوسف روايتان **قوله** نهى عن ذلك فيكره وبصح روى البخاري من حديث ابي هريرة
قال له النبي صلى الله عليه وسلم ابغني احجارا استنفض بها ولا تاتني بعظم ولا بروثة قلت ما بال العظام والروثة
قال هما من طعام الجن وروى الترمذي لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن وعلى هذا القائل
ان يستدل على طهارة الارواث كقول مالك بهذا فانه لو كان نجسا لم يحل طعاما للجن اذ الشريعة العامة لم تختلف في
حق النوعين من المكلفين الا بدليل والجواب قد وجد الدليل وهو قوله بها ركس او رجس ولا يجوز الاستنجاء بحجر
استنجى به مرة الا ان يكون له حرف اخر لم يستنج به **قوله** لانه اسراف واهانة واذا كرهوا وضع المملح على الخبز للاهانة
فهذا اولى فلو فعل فانقى اثر وطهر المحل على احدى الروايتين في جواز المائع في البدن وكذا بالعظم **قوله** نهى عن الاستنجاء
باليمين عن ابي قتادة قال اذا بال احدكم فلا ياخذن ذكره بيمينه ولا يستنجي بيمينه ولا يتنفس في الاناء متفق عليه

كتاب الصلاة

قوله لحديث امامة جبريل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امني جبريل عليه السلام
عند البيت مرتين فصلى بي الظهر في الاولى منهما حين كان الفي مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله ثم
صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصايم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام
على الصايم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله كوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه
ثم صلى المغرب لوقته الاول ثم صلى العشاء الاخرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض ثم التفت جبريل
فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين رواه ابو داود والترمذي وقال
حسن صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال حسن صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد انتهى
لكن فيه عبد الرحمن بن الحارث ضعفه احمد ولينه النسائي وابن معين وابو حاتم ووثقه ابن سعد وابن حبان واخرجه
عبد الرزاق عن عبد الرحمن هذا بسنده واخرجه ايضا عن العمري عن عمرو بن نافع عن جبير بن مطعم عن ابيه عن
ابن عباس فكانه اكد تلك الرواية بمتابعة ابن ابي سبرة عن عبد الرحمن ومتابعة العمري عن ابن نافع الى اخره وهي
متابعة حسنة كذا في الامام وبرق بالزاي اي بزغ وهي اول طلوعه وقد روي حديث الامامة من حديث عدة
من الصحابة منها حديث جابر بمعناه وفيه ثم جاء للصبح حين اسفر جدا يعني في اليوم الثاني فقال قم يا محمد فصل
فقام فصلى الصبح ثم قال ما بين هذين وقت كله قال الترمذي قال محمد يعني البخاري حديث جابر اصح شيء في
المواقيت والحديث الثاني رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي كلهم في الصوم واللفظ للترمذي
عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن
الفجر المستطير في الافق **قوله** اول وقت الظهر اذا زالت الشمس معرفة الزوال ان ينصب عصا مثلا في
اوقات الضحى فما دام الظل ينقص فهي في الارتفاع فاذا اخذ يزيد فاول اخذه الزوال فليحفظ مقدار الظل
اذ ذاك فاذا بلغ ظل كل شيء طوله او طوليه على الخلاف مع ذلك المقدار خرج وقت الظهر ودخل العصر وعن ابي حنيفة
من رواية اسد بن عمرو اذا بلغ طوله مع في الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر الى الطولين وقال المشايخ
ينبغي ان لا يصلي العصر حتى يبلغ طولين الشيء ولا يؤخر الظهر الى ان يصير طوله ليخرج من الخلاف فيهما **قوله** وله قوله
ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم **قوله** ابي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام اذا اشتد الحر فابردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم رواه
الستة وانفرد البخاري بحديث ابي سعيد الخدري ابردوا بالظهر فان شدة الحر الى اخره **قوله** واذا تعارضت

الاثار يعني حديث الامامة وهذا الحديث وثبوت التعارض متعلق بصدق المقدمة القائلة اشد الحر في ديارهم
اذا كان ظل الشيء مثله فلا ينقضي الوقت بالشك بل الظاهر اعتبار كل حديث روي مخالفا لحديث جبريل ناسخا لما
خالفه فيه لتحقق تقدم امامة جبريل على كل حديث روي في الاوقات لانه اول ما علمه اياها بقي ان يقال هذا البحث
انما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلا غير في الزوال وبقي خروج الظهر بصيرورته
مثلا لا يقتضي ان اول وقت العصر اذا صار مثلين حتى ان ما قبله وقت الظهر وهو المدعي لا بد له من دليل وغاية ما
ظهر ان يقال ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورته مثلا نسخا لامامة جبريل فيه في العصر بحديث الابراد وامامته في
اليوم الثاني عند صيرورته مثلين يفيد انه وقته ولم ينسخ هذا فيستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر الى ان يدخل
هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر متفق عليه وهو مخالف لحديث جبريل والحمل على ان قول جبريل عليه السلام الوقت
فيما بين هذين يراد به الوقت غير المكروه اولى من الحمل على النسخ وكذا في المغرب والعشا ولذا قلنا ان تاخير المغرب
مطلقا مكروه وتاخير العشاء الى ما بعد نصف الليل مكروه والظهور عدم صلاة جبريل في الوقت المكروه بخلافه
في اول وقت العصر حيث لا ينافي هذا فتعين النسخ فيه **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام روى الترمذي
من حديث محمد بن فضيل عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان للصلاة
اولا واخرا وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس واخر وقتها حين يدخل وقت العصر وان اول وقت صلاة العصر حين
يدخل وقتها وان اخر وقتها حين تصفر الشمس وان اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وان اخر وقتها حين يغيب الافق وان
اول وقت العشاء حين يغيب الافق وان اخر وقتها حين ينتصف الليل وان اول وقت الفجر حين يطلع الفجر وان اخر وقتها
حين تطلع الشمس وخطا البخاري والدارقطني محمد بن فضيل في رفعه فان غيره من اصحاب الاعمش يروونه عن مجاهد
عنه من قوله **قوله** ودفعه ابن الجوزي وابن القطان بتجويز ان يكون الاعمش سمعه من مجاهد مرسلا وسمعه من ابي صالح
مسندا فيكون عنده طريقان مسند ومرسل والذي رفعه يعني ابن فضيل صدوق من اهل العلم وثقه ابن معين وقد
روى مسلم عن بريدة قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فساله عن مواقيت الصلاة فقال اقم معنا ثم امر بلالا
فساق الحديث الى ان قال ثم امره فاخر المغرب الى قبيل ان يغيب الشفق يعني في اليوم الثاني واخرج ايضا عن ابي موسى
الاشعري ان سايلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فساله عن مواقيت الصلاة فساق الحديث الى ان قال ثم اخر المغرب
حتى كان عند سقوط الشفق يعني في اليوم الثاني واخرج ايضا عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت
صلاة الظهر فذكر الحديث الى ان قال ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق **قوله** وقال الشافعي الى اخره روى
الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الشفق الحمرة فاذا غاب وجبت الصلاة قال البيهقي والنووي
الصحيح انه موقوف عن ابن عمر ومن المشايخ من اختار الفتوى على رواية اسد بن عمرو عن ابي حنيفة كقولهما ولا تساعده
رواية ولا دراية اما الاول فلانه خلاف الرواية الظاهرة عنه واما الثاني فلما قدمنا في حديث ابن فضيل وان اخر
وقتها حين يغيب الافق وغيبوبته بسقوط البياض الذي يعقب الحمرة والا كان باديا ويجي ما تقدم اعني اذا تعارضت
الاخبار لم ينقض الوقت بالشك وقد نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ومعاذ بن جبل وعايشة وابن عباس
في رواية وابي هريرة رضي الله عنهم وبه قال عمر بن عبد العزيز والاوزاعي والمزني وابن المنذر والخطابي واختاره
ابن المبرد وثعلب ولا ينكر انه يقال على الحمرة يقولون عليه ثوب كانه الشفق كما يقال على البياض الرقيق ومنه شفقة القلب

لرقته غيران النظر عند الترجيح افاد ترجيح انه البياض هنا واقرب الامرانه اذا تردد في انه الحمرة او البياض لا ينقضي بالشك ولان الاحتياط في ابقاء الوقت الى البياض لانه لا وقت مهمل بينهما فبخروج وقت المغرب يدخل وقت العشاء اتفاقا ولا صحة لصلاة قبل الوقت فالاحتياط في التاخير واما الحدث الذي ذكره في اخر وقت العشاء انه ما لم يطلع الفجر فقيل لم يوجد في شيء من احاديث المواقيت ذلك وملخص كلام الطحاوي انه يظهر من مجموع الاحاديث ان اخر وقت العشاء حين يطلع الفجر وذلك ان ابن عباس وابا موسى والخدري رووا انه عليه الصلاة والسلام اخرها الى ثلث الليل وروى ابو هريرة وانس انه اخرها الى ثلث الليل وروى ابو هريرة وانس انه اخرها حتى انتصف الليل وروى ابن عمر انه اخرها حتى ذهب ثلثا الليل وروت عايشة انه اعتم بها حتى ذهب عامة الليل وكلها في الصحيح **قوله** فثبت ان الليل كله وقت لها ولكنه على اوقات ثلاثة الى الثلث افضل والى النصف دونه وما بعده دونه ثم ساق بسنده الى نافع بن جبير قال كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري وصل العشا اي الليل شئت ولا تغفلها ولمسلم في قصة التعريس عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في النوم تفريط انما التفريط ان تؤخر صلاة حتى يدخل وقت الاخرى فدل على بقاء وقت كل صلاة الى ان يدخل وقت الاخرى ودخول الصبح بطلوع الفجر واما الحديث الذي ذكره في الوتر فهو ما اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجة من حديث خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشا الى طلوع الفجر وسياتي تمام ما يتعلق به في باب الوتر ولا حول ولا قوة الا بالله وفي بعض طرق الحديث فيما بين صلاة العشاء الى طلوع الفجر وهو دليل على ان اول وقته بعد صلاة العشا **قوله** ولا يقدم عليه عند التذكر للترتيب فلو قدم ناسيا لا يعيد وكذا لو صلى العشا بغير طهارة ثم نام فقام فتوضا فصلى الوتر ثم تذكر انه صلى العشا بغير طهارة يعيدها دون الوتر فيهما وعندهما يعيدهما ومن لا يوجد عندهم وقت العشا كما قيل يطلع الفجر قبل غيبوبة الشفق عندهم افتى البقالي بعدم الوجوب عليهم لعدم السبب وهو مختار صاحب الكنز كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من المرفقين وانكره الحلواني ثم وافقه وافتى الامام البرهاني الكبير بوجوبها ولا ارتياب متامل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشيء فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على الشيء لا يلزم انتفاؤه لجواز دليل اخر وقد وجد وهو ما تواطئت عليه اخبار الاسرا من فرض الله الصلاة خمسا بعد ما امروا اولا بخمسين ثم استقر الامر على الخمس شرعا عاما لاهل الافاق لا تفصيل بين اهل قطر وقطر وما روي ذكر الدجال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا ما لبثه في الارض قال اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كايامكم فقيل يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة ايكفينا صلاة يوم قال لا اقدروا له رواه مسلم فقد اوجب اكثر من ثلثماية عصر قبل صيرورة الظل مثلا او مثلين وقس عليه فاستفدنا ان الواجب في نفس الامر خمس على العموم غير ان توزيعها على تلك الاوقات عند وجودها ولا يسقط بعدمها الوجوب ولذا قال عليه الصلاة والسلام خمس صلوات كتبهن الله على العباد ثم هل ينوي القضا الصحيح انه لا ينوي القضا لفقد وقت الادا ومن افتى بوجوب العشا يجب على قوله الوتر ايضا **فصل قوله** وقال الشافعي يستحب التعجيل بكل صلاة لقوله صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله والعفو يستدعي تقصيرا وقال في جواب اي العمل احب الى الله قال الصلاة لاول وقتها **قوله** والحجة عليه في تعميمه وان لو ائع التفصيل ما رويناه من قوله عليه الصلاة والسلام في الفجر اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر رواه الترمذي وقال حسن صحيح وتاوله بان المراد تبين الفجر حتى لا يكون

شك في طلوعه ليس بشي اذ ما لم يتبين لا يحكم بجواز الصلاة فضلا عن اصابة الاجر المفاد بقوله فانه اعظم للاجر ولو صرف عن ظاهره الى عظيم كان المناسب في التعليل بتقدير ذلك التاويل ان يقال فانه لا تصح الصلاة بدونه لانه هو الاظهر في افادة قصد عدم ايقاعها مع شك الطلوع فكيف وصرفه عنه بلا دليل لا يجوز بل في بعض رواياته ما ينفيه وهو رواية الطحاوي اسفروا بالفجر فكلما اسفرتم فهو اعظم للاجر او قال لاجوركم وروى الطحاوي حدثنا محمد بن خزيمة ثنا القعنبي ثنا عيسى بن يونس عن الاعمش عن ابراهيم قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير وهذا اسناد صحيح ولا يجوز اجماعهم على خلاف ما فارقهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم كونه لعلمهم بنسخ التغليس المروي من حديث عايشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس فتشهد معه نساء متلفعات بمروطهن ثم يرجعن الى بيوتهن ما يعرفهن احد من الغلس وحديث ابن مسعود رضي الله عنه في الصحيحين ظاهر فيما ذهبنا اليه وهو قوله ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاتين صلاة المغرب والعشا بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها مع انه كان بعد الفجر كما يفيده لفظ البخاري والفجر حين بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل ميقاتها الذي اعتاد الادا فيه لانه غلس به ليمتد وقت الوقوف وفي لفظ مسلم قبل ميقاتها بغلس فافاد ان المعتاد كان غير التغليس الا انه بعد النسخ لانه تقتضي سابقة وجود المنسوخ وقوله ما رايت يفيد ان لا سابقة له فالاولى حمل التغليس على غلس داخل المسجد لان حجرتها رضي الله عنها كانت فيه وكان سقفه عريشا متقاربا ونحن شاهدنا الان انه يظن قيام الغلس داخل المساجد وان صحنها فلا تنتشر فيه هو الفجر والاسفار وانما وجب هذا الاعتبار لما وجب من ترجيح رواية الرجال خصوصا مثل ابن مسعود فان الحال اكشف لهم في صلاة الجماعة ثم قال الطحاوي والذي ينبغي الدخول في الفجر في وقت التغليس والخروج منها في وقت الاسفار قال وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لكن الذي ذكره الاصحاب عن الثلاثة ان الافضل ان يبدا بالاسفار ويختم به وهو الذي يفيده اللفظ فان الاسفار بالفجر ايقاعها فيه وهي اسم للمجموع فيلزم ارادة حال مجموعها فيه قالوا وحده ان يبدا في وقت يبقى منه بعد ادائها الى اخر الوقت ما لو ظهر له فساد صلاته اعادها بقراءة مسنونة مرتلة ما بين الخمسين والستين اية قبل طلوع الشمس ولا يظن ان هذا يستلزم التغليس الا من لم يضبط ذلك الوقت وروى الحسن عن ابي حنيفة في الفصل بين اذان الفجر والصلاة قال يؤذن ثم يصلي ركعتين ثم يمكث قدر قراءة عشرين اية ثم يثوب ثم يمكث قدر عشرين اية ثم يقيم وهذا يقتضي ان يشرع واطراف الغلس قايمة ولا شك ان فيه اسفارا ما وعن الطحاوي ان كان من عزمه التطويل بدا بغلس ومن لا اسفر ولا خلاف لاحد في سنية التغليس بمحسر مزدلفة **قوله** لما روينا ابردوا بالظهر ولرواية انس الى اخره في البخاري من حديث ابي خلدة دينار صلى بنا امير الجمعة ثم قال لانس كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السؤال عنها **قوله** وتاخير العصر حاصله ان تاخيرها الى تغير القرص مكروه ويستحب ما لم يصل الى ذلك وانما يستحب ان يؤخرها ليتوسع في النوافل لا الى التغير بل يصليها والشمس بيضا كما ورد عنه عليه السلام وما روي عنه عليه السلام في حديث والعصر والشمس حية متفق عليه واول وقت العصر عند ابي حنيفة من صيرورة الظل مثلين مع فيء الزوال ومنه الى التغير ليس كثيرا جدا فلا بد في كون الادا قبل ذلك الوقت داخلا في مسمى التعجيل غير انه ليس تعجيلا شديدا وروى الحسن في الفصل بين اذان العصر والصلاة ان يصلي بعده ركعتين كل ركعة بعشر ايات او اربعا كالخمس وروى الدارقطني عن عبد الواحد بن نافع قال

لعلمهم

دخلت مسجد المدينة فاذن مؤذن بالعصر وشيخ جالس فلامه وقال ان ابي اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بتاخير هذه الصلاة فسالته عنه فقال هذا عبد الله بن رافع بن خديج وضعف بعبد الواحد ورواه البخاري في تاريخه الكبير وقال لا يتابع عليه يعني عبد الواحد والصحيح عن رافع غيره ثم احتج عن رافع كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ثم تنحر الجزور فيقسم عشر قسم ثم يطبخ فياكل لحما نضيجا قبل ان تغيب الشمس وعندي انه لا تعارض بين هذين فانه اذا صلي العصر قبل تغير الشمس امكن في الباقي الي الغروب مثل هذا العمل ومن شاهد المهرة من الطباخين في الاسفار مع الرؤسا لم يستبعد ذلك **قوله** ويستحب تعجيل المغرب هو بان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا جلسة خفيفة او سكتة علي الخلاف الذي سياتي وتاخيرها لصلاة ركعتين مكروه وفيه خلافية وسنذكر ان شاء الله تعالى في باب النوافل قال في القنية الا ان يكون قليلا وما روي الاصحاب عن ابن عمر انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضي ان ذلك القليل الذي لا يتعلق به كراهة هو ما قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره في السفر وللمائدة او كان يوم غيم وفي القنية لو اخرها بتطويل القراءة فيه خلاف وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يكره ما لم يغب الشفق والاصح ودليل الكراهة التشبه باليهود واما قوله عليه الصلاة والسلام لا تزال امتي بخير الي اخره وهو ما روي ابو داود عن زيد بن عبد الله وفي سنده محمد بن اسحق قال قدم علينا ابو ايوب غازيا وعقبة ابن عامر يومئذ علي مصر فاخر المغرب فقام اليه ابو ايوب فقال ما هذه الصلاة يا عقبة قال شغلنا قال اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال امتي بخير او قال علي الفطرة ما لم يؤخروا المغرب الي ان تشتبك النجوم ففيه نظر اذ مقتضاه ندب وبتقديره تفويت ما ندب اليه لا يثبت الكراهة لجواز الاباحة كما في العشا يندب تاخيرها الي قبل الثلث ويصليها اذ ذاك فان لم يفعل الي النصف انتفي الندب وكان مباحا وما بعده مكروه وحاصل الحديث ضمان الخير والفطرة اي السنة بالتعجيل ولا يلزم ثبوت ضدهما في التاخير لجواز حصولهما معه بسبب اخر وهذا انما يلزم من استدل بالحديث علي كراهة تاخيرها وليس بلازم في كلام المصنف لجواز كونه فيه دليلا علي قوله ويستحب تعجيل المغرب هذا ان صح الحديث بتوثيق ابن اسحق وهو الحق الابلج وما نقل عن مالك فيه لا يثبت ولو صح لم تقبله اهل العلم كيف وقد قال شعبة فيه هو امير المؤمنين في الحديث وروي عنه مثل الثوري وابن ادريس وحماد ابن زيد ويزيد بن زريع وابن عليه وعبد الوارث وابن المبارك واحتمله احمد وابن معين وعامة اهل العلم اهل الحديث غفر الله لهم وقد اطال البخاري في توثيقه في كتاب القراءة خلف الامام له وذكر ابن حبان في الثقات وان مالكا رجع عن الكلام في ابن اسحق واصطلح معه وبعث اليه هدية ذكرها **قوله** لقوله لولا ان اشق علي امتي روي الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق علي امتي لامرتهم ان يؤخروا العشاء الي ثلث الليل او نصفه وقال حسن صحيح **قوله** ولانه قطع السمر المنهي عنه علي ما روي السنة في كتبهم انه صلى الله عليه وسلم كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها رووه مطولا ومختصرا واجاز العلماء السمر بعدها في الخير واستدلوا بما في الصحيحين عن ابن عمر صلي بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة صلاة العشا في اخر حياته فلما سلم قال ارايتكم ليلتكم هذه فان علي راس مائة سنة لا يبقي ممن هو علي ظهر الارض احد وروي الترمذي في الصلاة والنسائي في المناقب عن ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمر عند ابي بكر رضي الله عنه الليلة في الامر من امور المسلمين وانا معه قال الترمذي حديث حسن وروي الامام احمد عن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سمر بعد الصلاة يعني العشا الاخرة الا لاحد رجلين مصل او مسافر وفي رواية او عروس وحديث من خاف ان لا يقوم رواه مسلم وتمامه فان صلاة اخر الليل مشهودة وذلك افضل **قوله** فتثبت الاباحة فيه نظر لان

المعنى ان التاخير الي نصف الليل ملزوم لامرين مكروه وهو تقليل الجماعة ومندوب وهو قطع السمر واذا لزم من تحصيل المندوب كقطع السمر ارتكاب مكروه ترك علي ما عرف في مسايل فينبغي كون التاخير الي النصف مطلوب الترك فلا يكون مباحا لانه لا ترجيح في احد طرفي المباح والله الموفق

فصل في الاوقات المكروهة

استعمل الكراهة هنا بالمعني اللغوي فيشمل عدم الجواز وغيره مما هو مطلوب العدم او هو المعني العرفي والمراد كراهة التحريم لما عرف من ان النهي الظني الثبوت غير المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعية افاد التحريم فالتحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه برتبة المندوب والنهي الوارد من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم وهي في الصلاة ان كانت لنقصان في الوقت منعت ان تصح فيه ما تسبب عن وقت لا نقص فيه لا لانها كراهة تحريم بل لعدم التادي ما وجب كاملا ناقصا فلذا قال عقيب ترجمته بالكراهة لا تجوز الصلاة الي اخره لكن ان اريد بعدم الجواز عدم الصحة والصلاة عام لم يصدق في كل صلاة لانه لو شرع في نفل في الاوقات الثلاثة صح شروعه حتى وجب قضاؤه اذا قطعه خلافا لزفر ويجب قطعه وقضاؤه في غير مكروه في ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع افضل والاول هو مقتضى الدليل وان اريد عدم الحل كان اعم من عدم الصحة فلا يستفاد منه خصوص ما هو حكم القضاء من عدم الصحة وهو مقصود الافادة والظاهر ان مقصوده الثاني ولذا استدل بحديث عقبة ابن عامر الثابت في مسلم وغيره ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن او نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قايم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف للغروب حتى تغرب وهو انما يفيد عدم الحل في جنس الصلاة دون عدم الصحة في بعضها بخصوصه والمفيد لها انما هو قوله عليه الصلاة والسلام ان الشمس تطلع بين قرني شيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها ونهي عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا والنسائي فانه افاد كون المنع لما اتصل بالوقت مما يستلزم فعل الاركان فيه التشبيه بعبادة الكفار وهذا المعني بنقصان الوقت والا فالوقت لا نقص فيه نفسه بل وقت كساير الاوقات انما النقص في الاركان فلا يتادى بها ما وجب كاملا فخرج الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع انها ناقصة تتادى بها الكامل لان ترك الواجبات لا تدخل النقص في الاركان التي هي المقومة للحقيقة بخلاف ما فعل الاركان في ذلك الوقت وعن الكافر والصبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وافاق في الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فان السبب في حقهم لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذا لم يدركوا مع الاهلية الا ذلك الجزء فليس السبب في حقهم الا اياه ومع هذا لو قضوا في وقت مكروه لا يجوز لان الثابت في ذمته كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل ذلك النقص لو ادي فيه العصر ضروري لانه مامور بالادا فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فيثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل بخلاف ما لو قضي في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثما لان وجوبه ضرورة صيانة المؤدي عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة في الوقت المكروه وصلاة الجنازة لانهما لا لاظهار مخالفة الكفار بالانقياد وقضاء حق الميت بالدعاء له وكل منهما يتحقق مع النقصان او نقول عند التلاوة يخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو ادي عندها بخلاف

ثم اذا تليت في غير مكروه فان الخطاب لم يتحقق باداها في وقت مكروه موسعا فلا يجوز قضاؤه في مكروه وهذا الوجه اسلم اذ يستلزم الاول جواز ادائها في مكروه وان تليت في غيره ومثله بعينه في صلاة الجنازة وهو معنى قول المصنف حتى لو صلاها فيه او تلا سجدة فيه وسجدها الى قوله اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة ويقتضي كلامه ان الاولى تاخيرها اذا تحقق سببهما في الوقت المكروه وفي التحفة اذا حضرت جنازة في الاوقات الثلاثة فالافضل ان يصلي ولا يؤخرها بخلاف الفرايض فانها وجبت لعينها اي ابتداء اقامة لخدمة الملك سبحانه المستحقة على وجه الكمال فاقتصر على هذا التقرير فانه يدفع اوهاما بعد اتقانه ان شاء الله سبحانه وتعالى

قوله حجة على الشافعي في تخصيص الفرايض اي المقضيات ومكة اي وتخصيص الصلاة مطلقا بمكة فرضها ونفلها وعلى ابي يوسف في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال اما اخراج الفرايض فبقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه واما بمكة فبحديث جبير بن مطعم مرفوعا يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار وحديث ابي ذر في معناه رواه الدارقطني والبيهقي وهو معلول باربعة امور انقطاع ما بين مجاهد وابي ذر فانه الذي يرويه عنه وضعف ابن المؤمل وضعف حميد مولى عفرا واضطراب سنده رواه البيهقي وادخل قيس بن سعد بن سالم فاسقطه من السند واما اخراج ابي يوسف ففي مسند الشافعي انبا ابراهيم بن محمد عن اسحق بن عبد الله عن سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة اما حديث من نام عن صلاة فهو وان كان خاصا في الصلاة لكن كونه مخصصا لعمومها في حديث عقبة بن عامر يتوقف على المقارنة فلما لم يثبت فهو معارض في بعض الافراد فيقدم حديث عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى طريقهم في كون الخاص مخصصا كيف ما كان فهو خاص في الصلاة عام في الاوقات قال وجب تخصيصه عموم الصلاة في حديث عقبة بن عامر وجب تخصيص عقبة عموم الوقت لانه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراجه الاوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلاة الفايتة كما ان تخصيص الاخر هو اخراج الفوايت عن عموم منع الصلاة في الاوقات الثلاثة وحينئذ فيتعارضان في الفايتة في الاوقات المكروهة اذ تخصيص حديث عقبة تقتضي اخراجها عن الحل في الثلاثة وتخصيص حديث التذكر للفايتة من عموم الصلاة تقتضي حلها فيها ويكون اخراج حديث عقبة اولى لانه محرم واما حديث مكة فبعد التنزل فيه عام في الصلاة والوقت فيتعارض عمومهما في الصلاة ويقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان في الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى اصولهم يجب ان يخص منه حديث عقبة الاوقات الثلاثة لانه خاص فيها واما حديث ابي يوسف فالواقع فيه بعد التنزل فيه ايضا استثناء يوم الجمعة والاستثناء عندنا تكلم بالباقي فيكون حاصله نهيا مقيدا بكونه بغير يوم الجمعة فيقدم عليه حديث عقبة المعارض له فيه لانه محرم وقد يقال يحمل المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وحادثة

قوله والمراد الى اخره اختلف في ذلك فحمله الترمذي على الصلاة كالمصنف وكذا ابن المبارك وحمله ابو داود على الدفن الحقيقي ويترجح الاول بما رواه الامام ابو حفص عمر بن شاهين في كتاب الجنايز من حديث خارجة بن مصعب عن ليث بن سعد عن موسى بن علي عن ابيه عن عقبة بن عامر قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند ثلاث عند طلوع الشمس الحديث وقال البيهقي في كتاب المعرفة ورواه روح بن القاسم عن موسى بن علي عن ابيه وزاد فيه قلت لعقبة ايدفن بالليل قال نعم قد دفن ابو بكر ليلا

قوله نهى عن ذلك فيه حديث ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون وارضاهم عندي عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب متفق عليه وما روي عن عايشة

في

في الصحيحين ركعتان لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعهما سرا ولا علانية ركعتان قبل الصبح وركعتان بعد العصر وفي لفظ لها ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ياتيني في يوم بعد العصر الا صلى ركعتين وفي لفظ لمسلم عن طاوس عنها قالت وهم عمر انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فصلوا عند ذلك وفي لفظ للبخاري عن ام ايمن عن عايشة رضي الله عنها قالت والذي ذهب به ما تركهما حتى لقي الله تعالى وما لقي الله حتى ثقل عن الصلاة وكان يصليهما ولا يصليهما في المسجد مخافة ان يثقل على امته وكان يحب ما خفف عنهم فالعذر ان هاتين الركعتين من خصو

صيانه

وذلك ان اصلهما انه عليه السلام فعلهما جبرا لما فاته من الركعتين بعد الظهر او قبل العصر حين شغل عنهما وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملا اثبته فداوم عليهما وكان ينهى غيره عنهما اما الاول فلما في مسلم والبخاري في المغازي عن كريب مولى ابن عباس ان عبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن ازهر ومسور بن مخرمة ارسلوه الى عايشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اقرا عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر وقد بلغنا انك تصليهما وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنهما قال كريب فدخلت على عايشة فاخبرتها فقالت سل ام سلمة فرجعت اليهم فاخبرتهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنهما ثم رايته يصليهما فقيل له في ذلك فقال انه اتاني ناس من عبد القيس بالاسلام من قومهم فشغلوني عن الركعتين بعد الظهر فهما هاتان واخرج مسلم عن ابي سلمة انه سال عايشة عن السجدتين اللتين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما بعد العصر فقالت كان يصليهما قبل العصر ثم انه شغل عنهما او نسيهما فصلاهما بعد العصر ثم اثبتهما وكان اذا صلى صلاة اثبتها يعني داوم عليها واما الثاني فاخرج ابو داود من جهة ابن اسحق عن محمد ابن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عايشة رضي الله عنها انها حدثته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد العصر ركعتين وينهى عنهما ويواصل وينهى عن الوصال واستفدنا من الحديث الاول ترديد عايشة رضي الله عنها فيما جزمت به من ذلك الحديث من قولها وهم عمر الى اخره فان احالتها الى ام سلمة عند استعلام السايل الحكم يفيد ترددها او التقوي بموافقتها ويؤيد ما ذكرنا ان عمر رضي الله عنه كان يضرب عليهما في موطا مالك عن السايب بن يزيد انه راى عمر بن الخطاب يضرب المنكدر في الصلاة بعد العصر وكان هذا بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا على ان المتقرر بعده عليه الصلاة والسلام وعدم جوازهما ثم كان ذلك دابه لانه اوقع منه مرة فلم يطلع عليه بعضهم او يجوز رجوعه كما يفيده قول انس بن مالك حين سئل عن التطوع بعد العصر كان عمر يضرب الايدي عن صلاة بعد العصر الحديث رواه مسلم

قوله لان الكراهة الى اخره الله اعلم بما دل على هذا الاعتبار ثم النظر اليه يستلزم تعميم قولهم العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لانه يستلزم معارضة النص بالمعنى والنظر الى النصوص يفيد منع القضا للنهي العام على حديث التذكر نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بانهما ليسا بصلاة مطلقة ويكفي في اخراج القضا من الفساد العلم بان النهي ليس لمعنى في الوقت وذلك هو الموجب للفساد واما الكراهة ففيه ما سبق

قوله وما وجب لعينه بسجدة التلاوة والمراد بما وجب لعينه ما لا يتعلق وجوبه بعارض بعد ان كان نفلا كالمنذور وسواء كان مقصودا بنفسه او لغيره كمخالفة الكفار وموافقة الابرار في سجدة التلاوة وقضاء حق الميت في صلاة الجنازة وعن ابي يوسف لا يكره المنذور ولا اثر لايجاب العبد كما لا اثر للتلاوة في اثبات الكراهة في السجدة وقد يقال وجوب السجدة في التحقيق متعلق بالسماع لا بالاستماع ولا التلاوة وذلك ليس فعلا من المكلف بل وصف خلقي فيه بخلاف النذر والطواف والشروع فعله

ولولاه لكانت الصلاة نفلا **قوله** لانه عليه الصلاة والسلام الي اخره رواه مسلم عن حفصة رضي الله عنها
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلع الفجر لا يصلي الا ركعتين خفيفتين وفي ابي داود والترمذي
عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام لا صلاة بعد الفجر الا سجدتين لفظ الترمذي وفي التجنيس تطوع اخر الليل فلما
صلى ركعة طلع الفجر الاتمام افضل لانه وقع التنفل بعد الفجر لا عن قصده وفي المجتبي يخفف القراءة في ركعتي
الفجر هذا ومما يكره الصلاة النافلة فيه بعد الغروب قبل الفرض وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة الجمعة
والكسوف والعيد والاستسقا وقبل صلاة العيد وذكر بعضهم لا يتنفل بعد صلاتي الجمع بعرفات والمزدلفة
ويتصل بهذا كراهة الكلام يكره الكلام بعد انشقاق الفجر الى ان يصلي الا بخير وبعد الصلاة لا باس به والمشي
في حاجته وقيل يكره الى الشمس وقيل الى ارتفاعها وبعد العشا اباحة قوم وحظره قوم وكان عليه الصلاة والسلام
يكره النوم قبلها والحديث بعدها والمراد بما ليس فيه خير وانما يتحقق الخير في كلام هو عبادة فان المباح لا خير فيه
كما لا اثم فيه وسنعقد للركعتين قبل صلاة المغرب كلاما في باب النوافل ان شاء الله تعالى • والله تعالى اعلم •

باب الاذان قوله

الاذان سنة هو قول عامة الفقها وكذا الاقامة وقال بعض مشايخنا واجب لقول محمد لو اجتمع اهل بلد على تركه
قاتلناهم عليه واجب يكون القتال لما يلزم الاجتماع على تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام
الدين لذلك لا على نفسه وعند ابي يوسف يحبسون ويضربون ولا يقاتلون بالسلاح كذا نقله بعضهم بصورة نقل
الخلاف ولا يخفى ان لا تنافي بين الكلامين بوجه فان المقاتلة انما تكون عند الامتناع وعدم القهر لهم والضرب والحبس
انما يكون عند قهرهم فجاز ان يقاتلوا اذا امتنعوا عن قبول الامر بالاذان ولم يسلموا انفسهم فاذا قوتلوا فظهر عليهم
ضربوا وحبسوا وقد يقال عدم الترك مرة دليل الوجوب فينبغي وجوب الاذان لذلك ولا يظهر كونه على الكفاية
والا لم ياثم اهل بلدة بالاجتماع على تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا ولم يحبسوا وفي الدراية عن علي بن الجعد
عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في الحضر الظهر والعصر بلا اذان ولا اقامة اخطوا السنة واثموا وهذا وان كان
لا يستلزم وجوبه لجواز كون الاثم لتركهما معا فيكون الواجب ان لا يتركهما معا لكن يجب حمله على انه لا ايجاب لا يذان
لظهور ما ذكرنا من دليله **قوله** دون ما سواها فلا يؤذن للعيد والكسوف وفي مسلم عن جابر بن سمرة صليت مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم العيد غير مرة ولا مرتين بغير اذان ولا اقامة وعن عائشة رضي الله عنها خسفت الشمس على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث مناديا ينادي بالصلاة جامعة والوتر وان كان واجبا لكن اذان العشا
اعلام بدخول وقته لان وقته وقتها ولولا ما روينا في العيد لاذاله على رواية الوجوب اما على رواية السنة
فلان النوافل تبع للفرايض باعتبار التكميل فلا تخص باذان وفي اذان الجمعة حديث السايب بن يزيد في الصحيح •
قوله وهو كما اذن الملك النازل من السما روى الدارقطني بسند فيه عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل
قال قام رجل من الانصار عبد الله بن زيد يعني الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني رايت في النوم
كان رجلا نزل من السماء عليه بردان اخضران نزل على جذم حايط من المدينة فاذن مثنى مثنى ثم جلس قال ابو بكر
ابن عياش على نحو من اذاننا اليوم قال علمها بلالا فقال عمر ورايت مثل الذي راى ولكنه سبقني وعبد الرحمن
لم يسمع من معاذ فانه ولد لست بقين من خلافة عمر فيكون سنة سبع عشرة سنة من الهجرة ومعاذ توفي في سنة تسع عشرة
من الهجرة او ثماني عشرة وهذا عندنا حجة بعد ثقة الرواة وعبد الله هذا هو ابن زيد بن عبد ربه بن ثعلبة
ابن زيد بن الحارث بن الخزرج وقيل ليس في نسبه ثعلبة بل ابن زيد بن عبد ربه بن زيد بن الحارث ولابي داود وابن خزيمة

بسند فيه محمد بن اسحق عن عبد الله بن زيد رضي الله قال لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بالناقوس يعمل
ليضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بي وانا نايم رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال
وما تصنع به فقلت ندعوا به الى الصلاة فقال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى قال تقول الله اكبر
الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله
الى اخره بلا ترجيع قال ثم استاخر عني غير بعيد ثم قال ثم تقول اذا اقمت الصلاة الله اكبر الله اكبر فساق الاقامة
وافردها وثنى لفظة الاقامة قال فلما اصبحت اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ما في الحديث وفيه فسمع ذلك
عمر وهو في بيته فجعل يجر رداه ويقول والذي بعثك بالحق لقد رايت مثل ما ارى فقال صلى الله عليه وسلم
فلله الحمد قال ابن خزيمة سمعت محمد بن يحيى الذهلي يقول ليس في اخبار عبد الله بن زيد في قصة الاذان اصح من
هذا الى ان قال وخبر ابن اسحق هذا ثابت صحيح لان محمد بن عبد الله ابن زيد سمعه من ابيه ومحمد بن اسحق
سمعه من محمد بن ابراهيم التيمي وليس هو مما دلسه بن اسحق وقال الترمذي في علله الكبير سالت محمد بن
اسماعيل عن هذا الحديث فقال هو عندي صحيح وما اسنده البزار عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه مما افاد
ان الله تعالى لما اراد ان يعلم رسوله الاذان اتاه جبريل بدابة يقال لها البراق فذهب يركبها فاستصعبت
فقال لها اسكني فوالله ما ركبك عبد اكرم على الله من محمد صلى الله عليه وسلم فساقه فافاد انه كان في الاسرا
اذن ملك فهو غريب ومعارض للخبر الصحيح وان بدا الاذان كان بالمدينة على ما في مسلم كان المسلمون حين قدموا
المدينة يجتمعون ويتحينون الصلاة وليس ينادي لها احد فتكلموا في ذلك فقال بعضهم نتخذ ناقوسا الحديث
قوله لحديث ابي محذورة عن ابي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد
ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله ثم يعود فيقول اشهد
ان لا اله الا الله مرتين اشهد ان محمدا رسول الله مرتين حي على الصلاة الحديث رواه مسلم هكذا والتكبير في
اوله مرتان وبه يستدل مالك رحمه الله ورواه ابو داود والنساي والتكبير في اوله اربعا واسناده صحيح
قوله انه لا ترجيع في المشاهير فيه احاديث منها عبد الله ابن زيد بجميع طرقه ومنها ما في ابي داود عن ابن
عمر قال انما كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين والاقامة مرة مرة الحديث
ورواه بن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما بسنده قال ابن الجوزي اسناده صحيح وسعيد بن المغيرة وثقه ابن حبان
وقال في الامام قال ابن ابي حاتم قال سعيد بن المغيرة ثقة فاحتمل ان يكون ذلك في حديث ابي محذورة لانه
لم يمد بها صوته على الوجه الذي اراده النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فمد بها صوتك قال الطحاوي
وهو المراد بقول المصنف وكان ما رواه تعليما اي تعليما لكيفية اذانه فظنه ترجيعا واستشكل بما في
ابي داود باسناد صحيح عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان فقال تقول الله اكبر الله اكبر
الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله
تخفض بها صوتك ثم ترفع بها صوتك فالاولى اثبات المعارضة بين روايتي ابي محذورة في الترجيع فنفده
تعيده • وروى الطبراني في المتوسط ثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد الله البغدادي ثنا ابو جعفر النفيلي ثنا
ابراهيم بن اسماعيل بن عبد الملك بن ابي محذورة قال سمعت جدي عبد الملك بن ابي محذورة يقول انه سمع
اباه ابا محذورة يقول القى علي رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان حرفا حرفا الله اكبر الله اكبر الى اخره ولم يذكر
ترجيعا تتعارضها فيتساقط ويبقى ما قدمنا من حديث ابن عمر وعبد الله بن زيد سالما من المعارض ويعارضها

مع رواية بن عمر فيترجح عدم الترجيع لان حديث عبد الله بن زيد بن عبد ربه هو الاصل في الاذان وليس
فيه ترجيع فيبقي معه الي ان يتحقق خلافه لكن خلافه متعارض فلا يرفع حكما تحقق ثبوته بلا معارض **قوله** لان بلالا
قال الي اخره روي بن ماجه عن سعيد بن المسيب عن بلال انه اتا النبي صلى الله عليه وسلم يوذنه بصلاة الفجر فقيل
هو نايم فقال الصلاة خير من النوم مرتين فاقرت في تاذين الفجر وابن المسيب لم يدرك بلالا فهو منقطع وهو
حجة عندنا بعد عدالة الرواة وثقتهم على انه روي في حديث ابي محذورة انه عليه السلام قال فاذا كان في
صلاة الصبح قلت الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله رواه ابو داود والنسائي
وعن انس قال من السنة اذا قال المؤذن في صلاة الفجر حي على الفلاح قال الصلاة خير من النوم مرتين رواه الدارقطني
وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح لكن خصوص ما في الهداية في معجم الطبراني الكبير ثنا محمد بن علي الصايغ
المكي ثنا يعقوب بن حميد ثنا عبد الله بن وهب عن يونس بن يزيد عن الزهري عن حفص بن عمر عن بلال انه اتا النبي
صلى الله عليه وسلم يوذنه بالصبح فوجده راقدا فقال الصلاة خير من النوم مرتين فقال النبي صلى الله عليه
وسلم ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك **قوله** هكذا فعل الملك الي اخره روي ابو داود عن ابن ابي ليلى
عن معاذ قال احيلت الصلاة ثلاثة احوال وساق نصر يعني بن المهاجر الحديث بطوله وسمي صاحب الرؤيا قال
فجاء عبد الله بن زيد رجل من الانصار الي ان قال فاستقبل القبلة يعني الملك قال الله اكبر الله اكبر الي اخر
الاذان قال ثم امهل هنية ثم قام فقال مثلها الا انه قال زاد بعد ما قال حي على الفلاح قد قامت الصلاة قد قامت
الصلاة وتقدم ان ابن ابي ليلى لم يدرك معاذا وهو مع ذلك حجة عندنا وروي ابن ابي شيبة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى
بسند قال في الامام رجاله رجال الصحيحين قال ثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري
جاء الي النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله رايت في المنام كان رجلا قام وعليه بردان اخضران فقام على حايط
فاذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى الله اكبر الله اكبر ولابن ماجة قال يعني ابا محذورة علمني الاذان تسع عشرة كلمة الله
اكبر الله اكبر الحديث وفيه الترجيع والاقامة سبع عشرة كلمة الله اكبر الله اكبر الي اخره وفيه تثنية التشهدين والحيعلتين
وقد قامت الصلاة والترمذي علمه الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة **قوله** ثم هو حجة على الشافعي
الي اخره استدل هو بما في البخاري امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة وفي رواية متفق عليها لم يذكر الاستثنا
فاخذ بها مالك ولا يخفي ان ما روينا نص على العدد وعلى حكاية كلمات الاذان فيقطع الاحتمال بالكلية بخلاف
امر ان يوتر الاقامة فان بعد كون الامر هو الشارع فالاقامة اسم لمجموع الذكر وتعليق الايتار بها نفسها لا يراد
على ظاهره وهو ان نقول الاقامة التي مجموع الذكر مرة لا مرتين فلم يكن اما ايتار الفاظها كما ذهب اليه او ايتار
صوتها بان يحدر فيها كما هو المتوارث فيجب الحمل على الثاني ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل كيف وقد قال الطحاوي
تواترت الاثار عن بلال انه كان يثني الاقامة حتى مات وعن ابراهيم النخعي كانت الاقامة مثل الاذان حتى كان
هؤلاء الملوك فجعلوها واحدة واحدة للسرعة اذا خرجوا يعني بني امية كما قال ابو الفرج بن الجوزي كان الاذان
والاقامة مثنى مثنى فلما قام بنو امية افردوا الاقامة وما ذكرنا من توارث الحدر في الاقامة كان لثبوت
السنة لكن المصنف ذكر فيه حديث الترمذي عن جابر انه عليه الصلاة والسلام قال لبلال اذا اذنت فترسل
في اذانك واذا اقمت فاحدر واجعل ما بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه
والمعتصر اذا دخل لقضا حاجته ولا تقوموا حتى تروني وقد ضعف وروي البيهقي عن ابن عمر كان يرتل الاذان
ويحدر الاقامة وذكره الدارقطني عن عمر من قوله **قوله** ويترسل في الاذان هو ان يفصل بين كل كلمتين

من كلماته

من كلماته بسكتة والحدر ان لا يفصل ولو ترسل فيها قيل يكره لمخالفة السنة وقيل ما ذكر في المتن يشير الي عدم
الكراهة حيث قال وهذا بيان الاستحباب والحق هو الاول لان المتوارث الترسل فيكون تركه وفي فتاوي قاضي خان
اذن وسكت ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذانا فصنع كالاذان فعرف يستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة
الحدر فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين **قوله** لانه خطاب للقوم فيواجههم به فيقع لمن خلفه
اعلام بذلك الالتفات مع ثبات القدمين فلا حاجة الي ارتكاب المكروه باستدبار القبلة اللازم من مواجهتهم
ثم قيل يلتفت يمنة للصلاة ويسرة للفلاح وقيل يمنة ويسرة لكل منهما واختار بعضهم الاول والثاني اوجه **قوله**
بان كانت الصومعة اتساعها لا ينفي استطاعة تحويل الوجه الذي يعطيه ظاهر اللفظ لكن المراد عدم استطاعة
التبليغ مع التحويل لانه يصير في جوفها فيضعف بلوغ الصوت خصوصا لمن خلفه فيستدير ويخرج راسه
ليتم الاعلام **قوله** بذلك امر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا روي ابو محمد بن حيان بالمثناة من تحت وهو المعروف
بابي الشيخ في كتاب الاذان له انه عليه الصلاة والسلام امر بلالا ان يدخل اصبعيه في اذنيه وقال انه ارفع
لصوتك وروي الترمذي في حديث ابي جحيفة رايت بلالا يؤذن واتتبع فاه هنا وهنا واصبعاه في اذنيه
وقال حسن صحيح وقوله وان لم يفعل فحسن اي الاذان حسن **قوله** لانها ليست بسنة اصلية قال في العناية لعبد القادر
فيه نظر لما تقدم من الاحاديث الصحيحة مع لفظة الامر انتهي وفيه نظر اذ ما تقدم مع لفظة الامر مصروف عن الوجوب
لانه شرع كيفية لما هو سنة فيكون المراد به السنية والاصلية امر زايد عليه صرف عنه التعليل في النص بكونه ارفع
للصوت **قوله** على حسب ما تعارفوه تفيد عدم تعيين الحيعلة نحو الصلاة الصلاة او قامت قامت **قوله** وخصوا
به الفجر فكره في غيره وعن ابن عمر انه سمع مؤذنا يثوب في غير الفجر وهو في المسجد فقال لصاحبه قم حتى نخرج من عند
هذا المبتدع وعن علي رضي الله عنه انكاره **قوله** لما ذكرنا يعني انه وقت نوم وغفلة وفسره في رواية الحسن بان
يمكث بعد الاذان قدر قراءة عشرين اية ثم يثوب ثم يمكث كذلك وقد قدمناه **قوله** وابو يوسف خصهم احره ذكر
وجه ابي يوسف لافادة اختياره وكذا يظهر من كلام قاضي خان وغيره اختيار قول ابي يوسف **قوله** والمكان في
مسئلتنا مختلف تفيد كون المعهود اختلاف مكانهما وهو كذلك شرعا والاقامة في المسجد ولا بد واما الاذان فعلى
المئذنة فان لم يكن ففي فناء المسجد وقالوا لا يؤذن في المسجد **قوله** فيقع الفصل بالسكتة في جامع قاضي خان
والتمرتاشي روي هشام باسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جلوس المؤذن بين الاذان
والاقامة في المغرب سنة وروي بن بطة وابو حفص العكبري وابو بكر النجاد باسنادهم ان عبد الله بن زيد قال
رايت الذي اذن في المنام قعد في اذان المغرب بين الاذان والاقامة وروي الساجي باسناده عن مجاهد قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذن المؤذن فلا تقيم حتى تجلس وباسناده عن ابن عباس قال ينتظرون
المؤذن في الصلوات كلها بين الاذان والاقامة قدر ما يغتسل الرجل وفي المغرب قدر ما يتوضا وعن ابن عمر انه
كان يامر بالدعا عند اذان المغرب قوله فيقع الفصل بالسكتة في جامع قاضي خان والتمرتاشي السكتة الفاصلة
عنده قدر ثلاث ايات قصار او اية طويلة وعند قدر ثلاث خطوات او اربع **قوله** والفرق قد ذكرناه وهو كراهة
التاخير فاذا كانت تلك الركعتان مندوبا يستلزم كراهة كان سبيلها الترك وهو يشير الي ان تاخير المغرب قدر
اداء ركعتين مكروه وقدمنا من القنية استثنا التاخير القليل فيجب حمله على ما هو اقل من قدرهما اذا توسطهما
ليتفق كلام الاصحاب **قوله** قال يعقوب هو اسم ابي يوسف وهذا لفظ محمد في الجامع الصغير **قوله** وان المستحب
كون المؤذن عالما بالسنة تفيد بالالتزام العادي طلب انه لا يكون صبيا وان كان عاقلا بالغا ثم استدل بقوله

عليه السلام وليؤذن لكم خياركم نعلم ان المراد ان المستحب كونه عالما عاملا لان الفاسق ليس من الخيار ولانه اشد
عذابا من الجاهل الفاسق على اخف القولين كما تشهد له الاحاديث الصحيحة وصرحوا بكراهة اذان الفاسق من غير
تقييد بكونه عالما او غيره وروي مثله في الصبي العاقل ايضا لكن ظاهر الرواية في الصبي العاقل عدم الكراهة بخلاف
غير العاقل ثم في النسخ ويؤذن بالواو والذي في ابي داود عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم قراؤكم وفي اسناده الحسين بن عيسى ينسب اليه ابو زرعة وابو حاتم النكارة في حديثه
ثم يدخل في كونه خيارا ان لا ياخذ اجرا فانه لا يحل للمؤذن ولا للامام ولابي داود عن عثمان بن ابي العاص قال
قلت يا رسول الله اجعلني امام قومي قال انت امامهم واقتد بضعيفهم واتخذ مؤذنا لا ياخذ على الاذان اجرا قالوا
فان لم يشارطهم على شيء لكن عرفوا حاجته فجمعوا له في كل وقت شيئا كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المعنى لا يحل له
اخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للقوم ان يهدوا اليه وفي فتاوي قاضي خان المؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلوات
لا يستحق ثواب المؤذنين انتهى ففي اخذ الاجر اولى ولنسق بعض ما روي في المؤذنين روى الامام احمد عنه
صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس ما في التأذين لتضاربوا عليه بالسيوف وله باسناد صحيح يستغفر للمؤذن منتهى
اذانه ويستغفر له كل رطب ويابس سمعه ورواه البزار الا انه قال ويجيبه كل رطب ويابس وابو داود وابن
خزيمة في صحيحه وعندهما يشهد له والنسائي وزاد وله مثل اجر من صلى معه وللطبراني مثل هذه وله في الاوسط
يد الرحمن فوق راس المؤذن وانه ليغفر له مدى صوته اين بلغ وله فيه ان المؤذنين والملبين يخرجون من قبورهم
يؤذن المؤذن ويلبي الملبي ولمسلم المؤذنون اطول اعناقا يوم القيامة وللامام احمد والترمذي عن ابن
عمر رفعه ثلاثة على كثبان المسك اراه قال يوم القيامة زاد في رواية يغبطهم الاولون والاخرون عبد
ادى حق الله وحق مواليه ورجل ام قوما وهم راضون ورجل ينادي بالصلوات الخمس في كل يوم وليلة ورواه الطبراني
في الاوسط والصغير باسناد لا باس به ولفظه قال صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يهولهم الفزع الاكبر ولا
ينالهم الحساب هم على كثيب من مسك حتى يفرغ حساب الخلائق رجل قرا القران ابتغاء وجه الله وام به قوما
وهم به راضون وداع يدعو الى الصلاة ابتغاء وجه الله وعبد احسن فيما بينه وبين ربه وفيما بينه
وبين مواليه ورواه في الكبير ولفظه عن ابن عمر قال لو لم اسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا مرة
ومرة ومرة حتى عد سبع مرات لما حدثت به سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ثلاثة على كثبان
المسك يوم القيامة لا يهولهم الفزع الاكبر ولا يفزعون حين يفزع الناس رجل علم القران فقام به يطلب
وجه الله وما عنده ورجل ينادي في كل يوم وليلة خمس صلوات يطلب وجه الله وما عنده ومملوك لم
يمنعه رق الدنيا عن طاعة ربه ويدخل في الخيار ايضا ان لا يلحن الاذان لانه لا يحل وتحسين الصوت مطلوب
ولا تلازم بينهما وقيده الحلواني بما هو ذكر فلا باس بادخال المد في الحيعلتين فظهر من هذا ان التلحين
هو اخراج الحرف عما يجوز له في الاداء وهو صريح في كلام الامام احمد فانه سئل عنه في القراءة فمنعه فقيل
له لم قال ما اسمك قال محمد قال ايعجبك ان يقال لك يا موحامد قالوا واذا كان لم يحل في الاذان ففي القراءة
اولى وحينئذ لا يحل سماعهما ايضا ويكره التنحنح عند الاذان والاقامة لانه بدعة وينبغي للمؤذن ان ينتظر
الناس فان علم بضعيف مستعجل اقام له ولا ينتظر رئيس المحلة ويقيم في مكانه فان مشى الى مكان الصلاة عند
قد قامت الصلاة جاز واذا كان اماما وقيل مطلقا ويكره ان يؤذن قاعدا الا ان اذن لنفسه لان المقصود
مراعاة السنة لا الاعلام ويكره ايضا راكبا في ظاهر الرواية الا للمسافر ويترك الاقامة والا يلزم الفصل

بينها

بينها وبين الشروع وهو مكروه ولا يتكلم في اثناء الاذان فان تكلم استانفه وفي غير موضع اذا سلم على المؤذن او عطس
فحمد او سلم على مصل او قارئ وخطيب نقر عوا عن ابي حنيفة لا يلزم الرد بل يرد في نفسه وعن محمد يرد بعد الفراغ
وعن ابي يوسف لا بعده ولا قبله في نفسه وصححوه واجمعوا ان المتغوط لا يلزمه الرد في الحال ولا بعده لان السلام
عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان بميزر وعن ابي حنيفة يرد المصلي بعد الفراغ قال ابو جعفر يا وله اذا لم يعلم
انه في الصلاة وعلى هذا اذا سلم على المتغوط وفي فتاوي قاضي خان اذا سلم على القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليه
الرد انتهى ومثله ذكر في سلام المكدي هذا والسامع للاذان يجيب فيقول مثل ما يقول المؤذن الا في الحيعلتين
فيحوقل وعند الصلاة خير من النوم صدقت وبررت اما الاجابة فظاهر الخلاصة والفتاوي والتحفة وجوبها
وقول الحلواني الاجابة بالقدم فلو اجاب بلسانه ولم يمش لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد فليس عليه ان يجيب باللسان
حاصله نفي وجوب الاجابة باللسان وبه صرح جماعة وانه مستحب قالوا ان قال نال الثواب الموعود والا لم ينل
اما انه ياثم او يكره فلا وفي التجنيس لا يكره الكلام عند الاذان بالاجماع استدلالا باختلاف اصحابنا في كراهيته عند
اذان الخطبة يوم الجمعة فان ابا حنيفة انما كرهه لانه يلحق هذه الحالة بحالة الخطبة فكان هذا اتفاقا على انه لا يكره
في غير هذه الحالة كذا ذكر شمس الائمة السرخسي فيما قرا عليه انتهى لكن ظاهر الامر في قوله عليه السلام اذا سمعتم فقولوا
مثل ما يقول الوجوب اذ لا تظهر قرينة تصرفه عنه بل ربما يظهر استنكار تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه
والتشاغل عنه وفي التحفة ينبغي ان لا يتكلم ولا يشتغل بشيء حال الاذان والاقامة وفي النهاية تجب عليهم الاجابة
لقوله عليه الصلاة والسلام اربعة من الجفاء من حملها ومن سمع الاذان والاقامة ولم يجب انتهى وهو غير صريح
في اجابة اللسان اذ يجوز كون المراد الاجابة بالاتيان الى الصلاة والا لكان جواب الاقامة واجبا ولم يعلم بذلك الا انه
مستحب والله اعلم ولا يرد السلام ايضا وفي النفاريق اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا فالحرمة
للاول وسئل ظهير الدين عمن سمع في وقت من جهات ما ذا عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وهذا ليس مما
نحن فيه اذ مقصود السائل اي مؤذن يجيب باللسان استحبابا او وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن
مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت فاذا فرض ان مسموعه من غير مسجده تحقق في حقه
السبب فيصير كتعدده في المسجد الواحد فان سمعهم معا اجاب معتبرا كون جوابه لمؤذن مسجده حتى لو سبق
مؤذنه بعد ذلك او سبق تقيد به دون غيره من المؤذنين ولو لم يعتبر هذا الاعتبار جاز وانما فيه مخالفة
الاول وفي العيون قارئ سمع النداء فالافضل ان يمسك ويسمع ان استفيض يمضي في قراءته ان كان في المسجد
وان كان في بيته فكذلك ان لم يكن اذان مسجده واما الحوقلة عند الحيعلة فهو وان خالف ظاهر قوله عليه السلام
فقولوا مثل ما يقول لكنه ورد فيه حديث مفسر كذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا قال المؤذن الله اكبر الله اكبر فقال احدكم الله اكبر الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله
قال اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول
الله ثم قال حي على الصلاة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال
الله اكبر الله اكبر قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة رواه مسلم
فحملوا ذلك العام على ما سوى هاتين الكلمتين وهو غير جار على قاعدة لان عندنا المخصص الاول ما لم يكن متصلا
لا يخصص بل يعارض فيجري فيه معنى المعارضة او يقدم العام ويلحق الاول وانما قدم العام في مواضع لاقتضاء
حكم المعارضة ذاك في خصوص تلك المواضع وعلى قول من لم يشترط ذلك فانما يلزم التخصيص اذا لم يمكن الجمع

بان تخقق معارضا للعام في بعض الافراد بان يوجب نفي الحكم المعلق بالعام عنها فيخص جماعته وهنا لم يلزم
من وعده عليه السلام لمن اجاب كذلك وقال عند الحيعلة الحوقلة ثم هلك في الاخر من قلبه بدخول الجنة ففي
ان يجعل المجيب مطلقا ليكون مجيبا على الوجه المسنون وتعليل الحديث المذكور بان اعادة المدعو دعا الداعي ليشبه
الاستهزا اكا يتهم في الشاهد بخلاف ما سوى الحيعلتين فانه ذكر يثاب عليه من قاله لايتم اذ لامانع من صيرورة المجيب بهما
داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها فكيف وقد ورد في بعض الصور طلبهما صريحا في مسند ابي يعلى
ثنا الحكم بن موسى ثنا الوليد بن مسلم عن ابي عايذ بن سليم بن عامر عن ابي امامة عنه عليه السلام اذا نادى المنادي
للصلاة فتحت ابواب السماء واستجيب الدعا فمن نزل به كرب او شدة فليتحين المنادي اذا كبر كبر واذا تشهد تشهد
واذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة واذا قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح ثم يقول اللهم رب هذه الدعوة
التامة الحق المستجابة المستجاب لها دعوة الحق وكلمة التقوى احينا عليها وامتنا عليها وابعثنا عليها واجعلنا من خيار
اهلها محيانا ومماتنا ثم يسال الله عز وجل حاجته ورواه الطبراني في كتاب الدعا قال ثنا عبد الله بن احمد بن حنبل
ثنا الحكم بن موسى فساقه ورواه الحاكم من طريق الهيثم بن خارجة فذكر مثل حديث ابي يعلى وقال صحيح الاسناد
لكن نظر فيه بضعف ابي عفير فقد يقال هو حسن ولو ضعف فالمقام يكفي مثله فهذا يفيد ان عموم الاول
معتبر وقد راينا من مشايخ السلوك من كان يجمع بينهما فيدعو لنفسه ثم يتبرا من الحول والقوة ليعمل بالحديثين
وفي حديث عمر وابي امامة التنصيص على ان لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بجملة منه وليتم هذا بالدعا عقيب
الاجابة عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه
من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرا ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لا ينبغي الا لعبد مؤمن من
عباد الله وارجو ان اكون انا هو فمن سال لي الوسيلة حلت له الشفاعة رواه مسلم وغيره وعن جابر رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع الندا اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة ات محمدا الوسيلة
والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة رواه البخاري وغيره والبيهقي
وزاد في اخره انك لا تخلف الميعاد وعنه صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع المؤذن وانا اشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا
غفر الله له ذنوبه رواه مسلم والترمذي وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قال يا رسول الله ان المؤذنين يفضلوننا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قل كما يقولون فاذا انتهيت فسل تعطه رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
في صحيحه وروى الطبراني في الاوسط والامام احمد عنه عليه السلام من قال حين ينادي المنادي اللهم رب هذه
الدعوة القائمة والصلاة النافعة صل على محمد وارض عني رضا لا سخط بعده استجاب الله دعوته وله في الكبير
من سمع الندا فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وبلغه
درجة الوسيلة عندك واجعلنا في شفاعته يوم القيامة وجبت له الشفاعة والحديث في هذا الباب كثير
والقصد الحث على الخير رزقنا الله تقواه في جميع الاحوال **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم الى اخره في مسلم في
حديث طويل عن ابي قتادة في قصة التعريس ثم اذن بلال بالصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم
صلى الغداة فصنع كما يصنع كل يوم وفي ابي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم امر بلالا بالاذان والاقامة
حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس من رواية ابي هريرة وعمرو بن امية الضمري وعمران بن حصين
وذي مخمر الحبشي الصحابي رضي الله عنهم وغيرهم ورواه مالك في الموطا عن ابن المسيب مرسلا وذكر فيه الاذان

ومراسيل ابن المسيب مرفوعة عند الشافعي وما في مسلم في القصة وامر بلالا فاقام الصلاة فصلى بهم الصبح لا ينافي
انه اذن فكيف وقد صح وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم
الكفار قضاها باذان واقامة يعني الاربع صلوات **قوله** وهو حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة في احد قوليه
وفي الاخرى ولا تم الاصل عندنا ان يؤذن لكل فرض ادي او قضي الا الظهر يوم الجمعة في المصر فان اداءه بهما مكروه
روي ذلك عن علي والا ما تؤديه النسا او تقضيه بجماعتهن لان عايشة امتهن بغير اذان ولا اقامة حين كانت جماعتهن
مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة ايضا كذلك لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد
اولى والله سبحانه اعلم **قوله** وعن محمد هو في غير رواية الاصول وجهه انهما صلاتان اجتمعتا في وقت واحد فيؤذن
ويقام للاولى ويقام للباقية كالظهر والعصر بعرفة ولنا ما روى ابو يوسف بسنده وكذا من قدمنا معه انه صلى
الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن اربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشا قضاهن على الولاء
وامر بلالا ان يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولانها صلاة مفروضة يقيمها المخاطب بالاقامة بالجماعة فيقيمها
كالجماعة بخلاف النسا وصلاتنا عرفة لو كان على القياس لم يعارض النص فكيف وهما على خلاف القياس فقال الرازي يجوز
كون ما قال محمد قولهم جميعا والمذكور في الكتاب محمول على الصلاة فلا خلاف واستشكل بان الصلاة الواحدة لا خلاف
فيها **قوله** ووجه الفرق اي بين الاذان جنبا ومحدثا على احدى الروايتين في المحدث وهي رواية عدم الكراهة وهو
اي للاذان شبها بالصلاة وجهة تعلق اجزائهما بالوقت واشتراكهما في استقبال القبلة يشترط فيهما كذا قيل وهو يقتضي
ان يعاد الاذان اذا لم يستقبل به كما يعاد اذا كان قبل الوقت وليس كذلك فالاولى ان يقال انه مطلوب فيهما وان
اختلفت كيفية الطلب **قوله** وفي الجامع الصغير ذكر لاشتماله على ما ليس في القدوري من الاعادة لان الكراهة
التي المذكورة فيه لا تستلزم الاعادة كاذان القاعد والراكب في المصر يكره ولا اعادة وليبني عليه المختار من التفصيل
في الاعادة والله اعلم **قوله** وكذلك المراة الى اخره فحاصله انه يكره اذان جماعة ويعاد اذان الصبي الذي لا
يعقل والمراة والجنب والسكران والمجنون والمعتوه لعدم الاعتماد على اذان هولاء فلا يلتفت اليهم فربما ينتظر
الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدي الى تفويت الصلاة او الشك في صحة المؤدى او ايقاعها
في وقت مكروه وهذا لا ينتهض في الجنب وغاية ما يمكن انه يلزم فسقه وصرح بكراهة اذان الفاسق ولا يعاد
فالاعادة فيه ليقع على وجه السنة وفي الخلاصة خمس خصال اذا وجدت في الاذان والاقامة وجب الاستقبال
اذا غشي على المؤذن في احدهما او مات او سبقه حدث فذهب وتوضا او حصر فيه ولا ملقن او خرس يجب الاستقبال
وفي فتاوى قاضي خان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان فانه سنة واستقباله
بعد الشروع فيه وتحقق العجز عن اتمامه وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الى ظن السامعين ان قطعه للخطا
فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن اذان اصلا
حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا يقتضي وجوب الاعادة
فيمن ذكرناهم انفا الا الجنب ولو قال قائل فيهم ان علم الناس حالهم وجبت والا استحب ليقع فعل الاذان معتبرا وعلى وجه
السنة لم يبعد وعكسه في الخمس المذكورة في الخلاصة واذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنا لا كراهة فيه وغيرهم
اولى منهم واذا قدم بعض كلمات الاذان على بعض كشهادة ان محمدا رسول الله ثم شهادة ان لا اله الا الله فعليه ان يقول
اشهد ان محمدا رسول الله بعدها **قوله** ولا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويكره ذلك ويعاد وبه قال ابو يوسف
والشافعي الا في الفجر على ما في الكتاب وفي رواية عندهم جميع الليل وقت لاذان الصبح لهم قوله عليه الصلاة والسلام

ان بلالا يوذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم **قوله** والحجة على الكل الى اخره رواه ابو داود
عن شداد مولى عياض بن عامر عن بلال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا توذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه
عرضا ولم يضعفه ابو داود واعله البيهقي بان شدادا لم يدرك بلالا فهو منقطع وابن القطان بان شدادا مجهول ايضا
لا يعرف بغير رواية جعفر بن برقان عنه وروى البيهقي انه عليه السلام قال يا بلال لا توذن حتى يطلع الفجر قال في
الامام رجال اسناده ثقات وروى عبد العزيز بن ابي داود عن نافع عن ابن عمر ان بلالا اذن قبل الفجر فغضب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وروى البيهقي عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما حملك على ذلك قال استيقظت
وانا وسنان فظننت ان الفجر قد طلع فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان ينادي على نفسه الا ان العبد قد نام وروى
ابن عبد البر عن ابراهيم قال كانوا اذا اذن المؤذن بليل قالوا له اتق الله واعد اذانك وهذا يقتضي ان العادة الفاشية
عندهم انكار الاذان قبل الوقت فثبت ان اذانه قبل الفجر قد وقع وانه عليه الصلاة والسلام غضب عليه وامره بالندا
على نفسه ونهاه عن مثله فيجب حمل ما رووه على احد الامرين اما انه من جملة الندا عليه يعني لا يعتمد واعلى اذانه فانه يخطي
فيوذن بليل تحريضا له على الاحتراس عن مثله واما ان المراد بالاذان التسحير بنا على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله
في الامام فلذا قال فكلوا واشربوا او التذكير الذي يسمى في الزمان بالتسبيح ليوقظ النايم ويرجع القايم كما قيل ان الصحابة
كانوا حزبين حزبا يتهجدون في النصف الاول وحزبا في الاخير وكان الفاصل عندهم اذان بلال يدل عليه ما روي عنه
عليه الصلاة والسلام لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نايمكم ويرقد قايمكم وقد روى ابو الشيخ عن وكيع
عن سفيان عن ابي اسحق عن الاسود عن عايشة قالت ما كان المؤذن يؤذن حتى يطلع الفجر **قوله** لابني ابي مليكة الصواب
مالك بن الحويرث وابن عم له وقد ذكره المصنف في الصرف على الصواب كما ذكره صاحب المبسوط وفخر الاسلام في الجامع
والمحبوبي في الصحيحين عن مالك بن الحويرث اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من
عنده قال لنا اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما وفي رواية للترمذي انا وابن عم لي فهي مفسرة للمراد
بالصاحب واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة مترافقين الى استحضار واحد علم ان المنفرد ايضا يسن له ذلك وقد ورد
في خصوص المنفرد احاديث في ابي داود والنساي يعجب ربك من راعي غنم في راس شظية يوذن بالصلاة ويصلي فيقول
الله عز وجل انظروا الى عبدي هذا يوذن ويقيم للصلاة يخاف مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل بارض في فحانت الصلاة فليتوضا فان لم يجد ماء فليتيمم
فاذا اقام صلى معه ملكاه وان اذن واقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه رواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف
ان المقصود من الاذان لم ينحصر في الاعلام بل كل منه ومن الاعلام لهذا الذكر نشر الذكر الله ودينه في ارضه وتذكير العباده
من الجن والانس الذي لا يرى شخصهم في الفلوات **قوله** فان تركهما يكره لانه مخالفة للامر المذكور في حديث مالك بن
الحويرث ولان السفر لا يسقط الجماعة فلا يسقط لوازمها الشرعية اعني دعايهم فالترك للكل حينئذ ترك للجماعة صورة
وتشبها ان كان منفردا وترك المجموع ان كانت جماعة من غير ضرورة وذلك مكروه بخلاف تاركهما في بيته في المصر حيث لا يكره
لان اذان المحلة واقامتها كاذانه واقامته لان المؤذن نايب اهل المصر كلهم كما يشير اليه ابن مسعود حين صلى بعلقمة والاسود
بغير اذان ولا اقامة حيث قال اذان الحي يكفينا وممن رواه سبط الجوزي **قوله** ولو اكتفى بالاقامة جاز لما ثبت في غير
موضع سقوط الاذان دون الاقامة كما بعد اولى الفوايت وما نحن فيه وثانية الصلاتين بعرفة صرح ظهير الدين
في الحواشي بان الاقامة اكد من الاذان فلا من المبسوط **قوله** وان تركهما جاز من غير كراهة وذكرنا الفرق بينه وبين ترك
المسافر لهما وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر في منزل واكتفوا باذان الناس اجزاهم وقد اساوا ففرق

بين العذ والجماعة في هذه الرواية **فرع** الامامة افضل من الاذان لمواظبته عليه الصلاة والسلام عليها وكذا الخلفا
الراشدون بعده وقول عمر لولا الخليفي لاذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لاذنت مع الامامة لا مع تركها فيفيد
ان الافضل كون الامام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان ابو حنيفة كما يعلم من اخباره والله تعالى المسؤول في اتمام
السؤال

باب شروط الصلاة التي تقدمها

هذا البيان الواقع وقيل
لاخراج الشرط العقلي للحياة كالالم والجعلي كدخول الدار للطلاق وقيل لاخراج ما لا يتقدمها كالقعدة شرط الخروج
وترتيب ما لا يشرع مكررا شرط البقاء على الصحة وعلى الثاني ان الشرط عقليا او غيره متقدم فلا يخرج قيد التقدم
العقلي والجعلي للقطع بتقدم الحياة ودخول الدار على الالم مثلا ووقوع الطلاق لا يقال بل الجعلي سبب لوقوع
المعلق اذ الشرط لا يوثر الا في العكس فالشرط ما يتوقف عليه غيره من غير اثر له فيه غير انه اطلق عليه شرط لغة لانا نمنعه
لان السبب هو قوله انت طالق تاخر عمله الى وجود الشرط الجعلي فصدق انه توقف عليه ولا يوثر فيه فتعين الاول ولان
قوله التي تتقدمها تقييد في شروط الصلاة لا لمطلق الشرط وليس للصلاة شرط جعلي ويبعد الاحتراز عن شرطها العقلي
من الحياة ونحوه اذ الكتاب موضوع لبيان العمليات فلا يخطر غيرها وشرط الخروج والبقا على الصحة ليسا شرطين للصلاة
بل لامر اخر وهو الخروج والبقا وانما يسوغ ان يقال شرط الصلاة نوعا من التجوز اطلاقا لاسم الكل على الجزء وعلى الوصف
المجاور **قوله** على ما قدمناه في صدر الكتاب وباب الانجاس **قوله** لقوله تعالى خذوا زينتكم نزلت في الطواف تحريما
لطواف العريان والعبرة وان كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن لا بد ان يثبت الحكم في السبب ولا بالذات لان
المقصود به قطعا ثم في غيره على ذلك الوجه والثابت عندنا في الستر في الطواف الوجوب حتى لو طاف عريانا اثم وحكم
بسقوطه وفي الصلاة الافتراض حتى لا تصح دونه وما قيل لقيام الدليل بسقوط الافتراض في الطواف وهو الاجماع
وهو في الصلاة منتف فيبقى على اصل الافتراض فيها فممنوع ثبوت الاجماع على ذلك ولو سلم لا يدفع السؤال وهو
انه كيف تناول السبب على وجه دونه في غيره ثم يستلزم ان يراد به الحقيقي والمجازي معا لانه ان كان قطعي الدلالة
فموجبه الافتراض ليس غير وان كان ظنيها فالوجوب ليس غير وهما حقيقتان متباينتان لان عدم الاكفار بالجحد ماخوذ
في مفهوم الوجوب ونقيضه في مفهوم الفرض او هما فردا مفهوم واحد هو مفهومه وهو الطلب الجازم اعم من كونه على
هذا الوجه من القوة اولا والمشترك الاعم لا يعرف استعماله في فردين من مفهومه في اطلاق واحد وقد يدفع باختيار
الثاني وكونه بحيث يكفر جاحده مقتضاه انما هو اثر قوة ثبوته قطعا عن الله وقطعية دلالته على مفهومه لا من نفس مفهومه
فتامل هذا يظهر لك عنده ان نفس حقيقة الوجوب والفرض ليس تمامها مفهوم لفظ الامر بل جزؤهما وهو الطلب
الجازم والجزم الاجماعي كونه بحيث يكفر جاحده او لا اثر كيفية ثبوت ذلك الامر ودلالته وصح اضافة تمامها الى الامر
بان يقال يفيد الوجوب لا الافتراض اذ لا شك في استفادة ثبوت تمام الحقيقة معه وبسببه لا ان معناه انها تمامها
مدلول لفظه فتامل وحينئذ فالالزام الذي يتم هو الاول والله سبحانه اعلم وحاصله لزوم افتراض الستر في الطواف
بالاية وانتم تنفونه او الوجوب في الصلاة وانتم تفرضونه والحق بعد ذلك ان الاية ظنية الدلالة في ستر العورة فمقتضاها
الوجوب في الصلاة ومنهم من اخذ منها قطعية الثبوت ومن حديث لا صلاة لحايض الا بخمار قطعية الدلالة فثبت
الفرض بالمجموع وفيه ما لا يخفى بعد تسليم قطعية الدلالة في الحديث والا فهو قد اعترف في نظيره من نحو لا وضوء لمن لم
يسم ولا صلاة لجار المسجد انه ظني الدلالة ولا شك في ذلك لان احتمال نفي الكمال قايم والاوجه الاستدلال بالاجماع
على الافتراض في الصلاة كما نقله غير واحد من ائمة النقل الى ان حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسماعيل
وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع والحديث عن عايشة ترفعه لا يقبل الله صلاة حايض الا بخمار رواه ابو داود والترمذي

وحسنه والحاكم وصححه وابن خزيمة في صحيحه **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام عورة الرجل وروى الدارقطني عن عطا
ابن يسار عن ابي ايوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما فوق الركبتين من العورة وما اسفل من السرة من العورة
وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فانما تحت السرة الى ركبته من العورة رواه الدارقطني
من حديث طويل وفيه سوار بن داود لينه العقيلي لكن وثقه ابن معين وعن عقبة بن علقمة عن علي رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الركبة من العورة وعقبة هذا هو اليشكري ضعفه ابو حاتم والدارقطني وحديث
حتى يجاوز ركبته لم يعرف وعلى هذا يسقط ترتيب البحث المذكور اعني قوله وكلمة الى الى اخره لان تمامه موقوف على كون
حديث الركبة مما يحتج به وله طريقان معنويان وهما ان الغاية قد تدخل وقد تخرج والموضع موضع الاحتياط فحكمنا بدخولها
احتياطا وان الركبة ملتقى عظم العورة وغيرها فاجتمع الحلال والحرام والامين وهذا في التحقيق توجيه كون الموضع
موضع الاحتياط **قوله** كلها وفي بعض النسخ كله وهما تاكيدان للبدن ولما اضيف الى المؤنث جاز اكتسابه التانيث وهو
على الوجه القياسي في ذلك اعني صحة حذف المضاف ونسبة الحكم الى المضاف اليه فانه يصح ان يقال المراة عورة الا كذا
كما يصح بدن المراة عورة الا كذا وفي الظهيرية الصغيرة جدا ليست بعورة حتى يباح النظر والمس **قوله** لقوله عليه الصلاة
والسلام المراة عورة مستورة اخرج الترمذي في الرضاع عن ابي مسعود عنه عليه الصلاة والسلام المراة عورة فاذا
خرجت استشرفها الشيطان وقال حسن صحيح غريب ولم يعرف فيه لفظ مستورة **قوله** تنصيص الى قوله وهو الاصح
لاشك ان ثبوتنا للعورة ان كان بقوله عليه الصلاة والسلام المراة عورة مع ثبوت مخرج بعضها وهو الابتلاء بالابداء مقتضيا
اخراج القدمين لتحقق الابتلاء وان كان بقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الاية فالقدم ليس موضع الزينة الظاهرة عادة
ولذا قال الله تعالى ولا يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن يعني قرع الخلخال فافاد انه من الزينة الباطنة وقد
روى ابو داود فيه مرسلا عنه عليه الصلاة والسلام ان الجارية اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويدها
الى المفصل ثم كما هو تنصيص على ما ذكرنا كذلك هو تنصيص على ان ظهر الكف عورة بناء على دفع ما قيل ان الكف يتناول
ظاهره لكن الحق ان المتبادر عدم دخول الظاهر ومن تامل قول القايل الكف بيننا وظاهره اغناه عن توجيه الدافع اذ
اضافة الظاهر الى مسمى الكف تقتضي انه ليس داخلا فيه وفي مختلفات قاضي خان ظاهر الكف وباطنه ليسا عورتين
الى الرسغ وفي ظاهر الرواية عورة وتنصيص ايضا على ان الذراع عورة وعن ابي يوسف ليس بعورة وفي المبسوط في الذراع
روايتان والاصح انه عورة وفي الاختيار لو انكشف ذراعها جازت صلاتها لانها من الزينة الظاهرة وهو السوار وتحتاج
الى كشفه للخدمة وستره افضل وصحح بعضهم انه عورة في الصلاة لا خارجها واعلم انه لا ملازمة بين كونه ليس عورة وجواز
النظر اليه فحل النظر شرط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها ووجه الامرد اذا شك
في الشهوة ولا عورة وفي كون المسترسل من شعرها عورة روايتان وفي المحيط الاصح انه عورة والا جاز النظر الى صدغ الاجنبية
وطرف ناصيتها وهو يؤدي الى الفتنة وانت علمت انه لا تلازم بينهما كما اريتك في المثال **فرع** صرح في النوازل
بان نغمة المراة عورة وبني عليه ان تعلمها القران من المراة احب الي قال لان نغمتها عورة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام
التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يحسن ان يسمعها الرجل انتهى كلامه وعلى هذا لو قيل اذا جهرت بالقراءة في
الصلاة فسدت كان متجها ولهذا منعها عليه الصلاة والسلام من التسبيح بالصوت لاعلام الامام لسهوه الى التصفيق
قوله يعيد الصلاة يعني اذا استمر زمانا كثيرا الا اذا كان قليلا وقدر الكثير ما يؤدي فيه ركن والقليل دونه
فلو انكشف فغطاها في الحال لا تفسد فالحاصل ان الانكشاف الكثير في الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل
في الزمن الكثير ايضا لا يفسد ووجهه ان القليل عفو لاعتباره عدما باستقراء قواعد الشرع بخلاف الكثير وقدر بالربع

لانه يحكي حكاية الكمال بالدليل المذكور وهو ان من راى احد جوانب وجه انسان صح ان يخبر بانه راى وجهه وهذا
يدفع قول ابي يوسف ان الكثرة يقابلها القلة حتى جاز صلاتها مع انكشاف اقل من النصف لان ذلك اذا اعتبر بالنسبة
والاضافة الى مقابله وليس هذا الاعتبار لازما بل كما يجوز ذلك يجوز اعتباره في نفسه كما في قوله تعالى يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا واذا صح الاعتباران كان الاحتياط في الثاني هنا وعلى اعتباره تثبت الكثرة بالربع لما ذكرنا فيمتنع الا
ان قوله كما في مسح الراس والحلق في الاحرام يفيد انه مما حكي فيه الربع حكاية الكل وهو موقوف على ان النص فيهما يفيد
تعميمها بالفعل واكتفي بالربع لحكايته اياه والا كان المفاد بالنص هو الربع ابتدا ثم اين يكون ذلك الربع طلبا
لحكايته حكاية الكمال لا يقال لان المطلوب في باقي الاعضا استيعابها والظاهر في الراس مثله لان الملازمة ممنوعة
اولا وكونه في باقي الاعضا كذلك ممنوع ثانيا فان اليد اسم للابط باعترافهم ولم يجب استيعابها ثم سوى في الكتاب بين
الغليظة والخفيفة في اعتبار الربع وقال الكرخي يعتبر في الغليظة ما زاد على قدر الدرهم وفي الخفيفة الربع اعتبارا
بالنجاسة الغليظة والخفيفة وغلط بانه تغليظ يؤدي الى التخفيف او الاسقاط لان من الغليظة ما ليس اكثر
من الدرهم فيؤدي الى ان كشف جميعها او اكثرها لا يمنع وقد يقال انه قيل ان الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما
فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يلزم ما ذكر **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل انه ما فوق الراس **قوله** لمكان الحرج اي
لانه ليس من البدن وليس مما تناوله حكم البدن **قوله** وهذا هو الصحيح لا ما قيل المجموع لان نفعهما واحد وهو
الايلاد واختلف في الدبر هل هو مع الاليتين او كل الية عورة والدبر ثالثها والصحيح الثاني والاصح ان الركبة تبع للفخذ
لانها ملتقى العظمين لا عضو مستقل وكعب المراة ينبغي ان يكون كذلك كذا في الفتاوى وثديها ان كانت ناهدا تبع
لصدرها وان كان منكسرا فاصل بنفسه واذنها عورة بانفرادها ويجمع المتفرق من العورة وفي شرح الكنز ينبغي ان
يعتبر بالاجزاء والا يمنع القليل ولو انكشف نصفا من الفخذ ونصف من الاذن وذلك يبلغ ربع الاذن او كثر الا ربع
جميع العورة المنكشفة لا تبطل وما بين السرة والعانة عضو وفي بطن قدم المراة التقدير بالربع في رواية الاصل
وفي رواية الكرخي ليس بعورة ولو صلى في قميص محلول الجيب وهو بحال يقع بصره على عورته في الركوع او يقع عليها بلا
تكلف لا يصح فيما روى هشام عن محمد وعن ابي حنيفة وابي يوسف عورته في حقه ليست بعورة فيصح واذا شف
القميص ما تحته فهو انكشاف ولا يجوز الصلاة في ثوب الحرير للرجال ويصح ولو لم يجد غيره يصلي فيه لا عريانا
خلافا لاحمد **قوله** لقول عمر رضي الله عنه روى البيهقي عن نافع ان صفية بنت ابي عبيد حدثته قالت خرجت امراة مختمرة
متجلببة فقال عمر من هذه فقيل له جارية لفلان رجل من بنيه فارسل الى حفصة فقال ما حملك على تخمير هذه الامة
وتجلبيها وتشبيهها بالمحصنات حتى هممت ان اقع بها لا احسبها الا من المحصنات لا تشبهوا الاماء بالمحصنات قال البيهقي
الاثار عن عمر بذلك صحيحة واما نص ما في الكتاب فالله سبحانه اعلم به **قوله** ولانها تخرج الى اخره يعني ان المسقط
لحكم العورة حتى تبعته هي في السقوط الحرج اللازم من اعطا بدنها كله حكم العورة مع الحاجة الى خروجها
ومباشرتها الاعمال الموجبة للمخالطة فسقط الخارجي وهو ما سوى البطن والظهر الى الركبة لان تلك المزاولة لا
تستلزم كشف غيره عادة لسقط منه بخلافه هو والمدبرة وام الولد والمكاتبة كالامة ولو اعتقت وهي في الصلاة
مكشوفة الراس ونحوه فسترته بعمل قليل قبل اداء ركن جازت لا بكثير او بعد ركن **قوله** في حق جميع الرجال يعني
غير السيد **قوله** ما يزيل به وكذا ما يقللها يجب استعماله بخلاف ما اذا وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء دون الكل
حيث يباح التيمم دون استعماله على ما تقدم **قوله** ترك الفرض اي بتقدير ان يصلي قاعدا اما لو صلى قائما لا استقبح
قال في الاسرار من طرف محمد خطاب التطهير ساقط لعدم الماء فصار هذا كثوب طاهر ولان ربعه لو كان طاهرا لا يجوز

الا فيه فكذا هنا لان نجاسة ثلاثة ارباعه في فساد الصلاة كنجاسة كله حال الاختيار قلنا خطاب الستر ساقط
للنجاسة فصار العراة كالستر واذا كان الربع طاهرا توجه الخطاب بقدره وسقط بقدر النجس فرجحنا الوجوب احتياطا
قال ولكن قول محمد احسن وفيه نظر اذ عورض بسقوط خطاب الستر وتقريره ان المعلوم انما هو توجه خطاب الستر
للصلاة بالطاهر حالة القدرة على المطهر فاذا لم يكن فالمعلوم انتفاء خطاب الستر للصلاة بالطاهر ولا نقدر على
اثبات تعلقه بالنجس حينئذ الا بنقل خطاب مخصوص فيه ولا نقل فيبقى على النفي الاصلي لان نفي المدرك الشرعي يكفي لنفي
الحكم الشرعي واما اذا كان الربع طاهرا فلانه كالكل في كثير من الاحكام فامكن الحكم بتعلق الخطاب بالستر به **قوله**
ويستويان في حق المقدار هذا انما يتم في النجاسة الخفيفة على ما تقدم **قوله** هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه
وسلم روي عن ابن عباس وابن عمر قالا العاري يصلي قاعدا بالايماء وعن عطاء وعكرمة وقتادة مثله وعن انس ان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا سفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء قال سبط ابن الجوزي
رواه الخلال • وفي المجتبى تصلي العراة وحدانا متباعدين فان صلوا بجماعة يتوسطهم الامام ولو تقدمهم جاز ويرسل
كل واحد رجليه نحو القبلة ويضع يديه بين فخذيه يومي ايماء ولو اوما قائما او ركع وسجد جاز هذا كله اذا لم يجد ما
يستره به من الحشيش والنبات والكلا وعن الحسن المروزي لو وجد طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي يفعل
ولو وجد ما يستر بعض العورة وجب استعماله ويستر القبل والدبر **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام الاعمال
بالنيات حديث مشهور متفق على صحته واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية والاعمال بالنية والعمل
بالنية كلها في الصحيح واما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي في كتابه بستان العارفين ولم يكمله نقلا عن
الحافظ ابي موسى الاصفهاني انه لا يصح اسناده واقره ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان في صحيحه والحاكم
في اربعينه ثم حكم بصحته قلت وهي رواية امام المذهب في مسند ابي حنيفة رواه عن يحيى بن سعيد عن محمد
بن ابراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص الليثي عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
الحديث ورواه ابن الجارود في المنتقى انما الاعمال بالنية وان لكل امرئ ما نوى **قوله** والمتقدم الى اخره في الخلاصة
لو نوى قبل الشروع عن محمد رحمه الله لو نوى عند الوضوء انه يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية
بما ليس من جنس الصلاة الا انه لما انتهى الى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك النية وهكذا روي
عن ابي حنيفة وابي يوسف وعبارة المصنف في التجنيس اذا توضأ في منزله يصلي الظهر ثم حضر المسجد وافتتح الصلاة
بتلك النية فان لم يشتغل بعمل اخر يكفيه ذلك هكذا قال محمد رحمه الله في الرقيات لان النية المتقدمة تبقى
الى وقت الشروع حكما كما في الصوم اذا لم يبدلها بغيرها انتهى وعن محمد بن سلمة ان كان عند الشروع بحيث لو سئل
اية صلاة يصلي يجيب على البديهة من غير تفكر فهي نية تامة ولو احتاج الى التامل لا يجوز قلت فقد شرطوا عدم
ما ليس من جنس الصلاة لصحة تلك النية مع تصريحهم بانها صحيحة مع العلم بانه يتخلل بينها وبين الشروع المشي
الى مقام الصلاة وهو ليس من جنسها فلا بد من كون المراد بما ليس من جنسها ما يدل على الاعراض كما لو اشتغل
بكلام او اكل او نقول عد المشي الى مقام الصلاة من افعالها غير قاطع للنية وفيها اجمع اصحابنا رحمهم الله ان الافضل ان يكون مقارنة
للشروع ولا يكون شارعا بنية متاخرة وعن الكرخي يجوز واختلفوا فيه على قوله قيل الى التعوذ وقيل الى الركوع وقيل
الى الرفع **قوله** والشرط ان يعلم قيل ليس العلم نية ولذا لو نوى الكفر غدا كفر في الحال ولو علم الكفر لا يكفر بل هي قصد
الفعل وانت علمت ان المصنف فسرها بالارادة وانما اراد الشرط في اعتبارها علمه اي صلاة هي اي التمييز فحاصل
كلامه النية الارادة للفعل وشرطها التعيين في الفرائض **قوله** ويحسن ذلك الى اخره قال بعض الحفاظ لم يثبت عن

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح اصلي كذا ولا عن احد من الصحابة
والتابعين بل المنقول انه كان صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة كبر وهذه بدعة انتهى وقد يفهم من قول
المصنف لاجتماع عزيمته انه لا يحسن لغير هذا القصد وهذا لان الانسان قد يغلب عليه تفرق خاطره فاذا ذكر
بلسانه كان عونا على جمعه ثم رايته في التجنيس قال والنية بالقلب لانه عمله والتكلم لا معتبر به ومن اختاره اختاره
لتجتمع عزيمته **قوله** في الصحيح احتراز عن قول جماعة انه لا يكفيه لاداء السنة لان السنة وصف زائد على اصل
الصلاة كوصف الفرضية فلا تحصل بمطلق نية الصلاة والمحققون على عدم اشتراطها وتحقيق الوجه فيه ان معنى
السنية كون النافلة مواظبا عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة المعينة وقبلها فاذا اوقع المصلي النافلة
في ذلك المحل صدق عليه انه فعل الفعل المسمى سنة • فالحاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي فعله
عليه الصلاة والسلام وهو انما كان يفعل على ما سمعت فانه عليه الصلاة والسلام لم يكن ينوي السنة بل الصلاة
لله تعالى فعلم ان وصف السنة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية منا لفعله المخصوص لا انه وصف يتوقف حصوله
على نيته وقد حصلت مقاولة في كتابه بعض اشياخ حلب ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة ينوي بها اخر ظهر ادركت
وقته ولم اوده بعد في موضع يشك في صحة الجمعة اذا ظهر صحة الجمعة تنوب عن سنة الجمعة وانكره الاخر
واستفتى بعض اشياخ مصر رحمه الله فافتى بعدم الاجزاء بقلب هذه الفتوى يتفرع على اشتراط تعيين السنة في
النية وما قاله الحلبي بناء على التحقيق فانه اذا نوى اخر الظهر فقد نوى اصل الصلاة بوصف فاذا انتفى الوصف
في الواقع وقلنا على المختار من المذهب ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان اصل الصلاة بقي نية اصل الصلاة وبها
تتادى السنة ثم راجعت المفتي المصري وذكرت له هذا فرجع دون توقف هذا الامر الجائز فاما الاحتياط فان ينوي
بالسنة الصلاة متابعة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يخفى تقييد وقوعها عن السنة اذا صحت الجمعة بما اذا لم يكن
عليه ظهر فايت **قوله** كالظهر مثلا اي اذا قرن باليوم وان خرج الوقت لان غايته انه قضا بنية الاداء وبالوقت
ولم يكن خرج الوقت فان خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت الا في الجمعة فانها بدل فرض
الوقت لا نفسه الا ان يكون اعتقاده انها فرض الوقت فان نوى الظهر لا غير اختلف فيه قيل لا يجزيه لاحتمال فائتة
عليه وفي الفتاوي العتابي الاصح انه يجزيه وعلم مما ذكر ان من فاتته الظهر فنوى الظهر والعصر في وقت العصر مثلا
لا يصير شارعا في واحدة منهما وفي المنتقى ان كان في الوقت سعة يصير شارعا في الظهر وفي الخلاصة فان نوى مكتوبتين
فائتتين كانت للاولى منهما انتهى ولو جمع بين فرض ونفل يصير شارعا في الفرض عند ابي يوسف وابطلها محمد وهذا
لا يقتضي عدم اشتراط قطع النية لصحة المنوي بادنى تامل لقطعها على الصلاتين جميعا بخلاف ما لو ادرك الامام
قاعدا ولا يعلم اي القعدتين فنوى في اقتدائه انها ان كانت الاولى اقتديت به او الاخيرة فلا فانه لا يصح الاقتداء
اصلا لان النية مترددة فيها ولذا لو نوى ان كانت الاولى اقتديت به في الفريضة وان كانت الثانية ففي التطوع
لا يصح اقتداؤه به في الفريضة ولو نوى ان كان في الفريضة اقتديت به او في التراويح او سنة كذا اقتديت به صح
اقتداؤه به في التراويح لانه لا تردد في نية اصل الصلاة وهو كاف للسنة كما سنذكر بخلاف ما لو نوى ان كان في
العشاء اقتديت به او في التراويح فلا لا يصح اقتداؤه في واحدة منهما وعلم ايضا انه لو لم يعرف افتراض الخمس الا انه
يصليها في اوقاتها لا يجوز وكذا لو اعتقد منها فرضا ونفلا ولا يميز ولم ينو الفرض فيها فان نوى الفرض في الكل
جاز • ولو ظن الكل فرضا جاز وان لم يظن ذلك فكل صلاة صلاها مع الامام جاز ان نوى صلاة الامام وكما يحتاج
الى التعيين في الاداء كذلك في القضاء حتى اذا كثرت الفوائت يحتاج الى ظهر يوم كذا واول ظهر او اخر ظهر عليه وكذا في

الباقي لان ما يلي ذلك المقضي يصير اولا في نية الاول واخرا في نية الاخر ولو لم يعين جاز بخلاف ما لو كان عليه
قضاء يومين من رمضان فقضي يوما ولم يعين جاز والاولي ان يعين اول يوم وثاني يوم لان سبب الصلاة متعدد
وبه يتعدد المسبب فلا بد من التعيين بخلاف الصوم لان سببه الشهر ولذا لو كانا من رمضانين وجب التعيين كذا
في فتاوي قاضي خان ثم ذكر في كتاب الصوم وحكي فيه اختلاف المشايخ وصحح انه يجزيه عدم التعيين اذا كانا من رمضانين
وقد يقال صرحوا بان كل يوم سبب لوجوب صومه ولذا لم يكتف للكل بنية واحدة فصار اليومان كالظهرين لكن
سيتبين ما يرفع هذا الاشكال وللتعيين لو فاته عصر فصلي اربعا عما عليه وهو يري ان عليه الظهر لم يجز كما لو
صلاها قضاء عما عليه وقد جهله ولذا قال ابو حنيفة فيمن فاته صلاة واشبهت عليه انه يصلي الخمس ليتيقن ولو
نوي فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا فيتمه علي انه تطوع فهو فرض مسقط لان النية المعتبرة انما تشترط قرانها
بالجزء الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فاتمها علي ظن المكتوبة فهي تطوع بخلاف ما لو كبر حين شك ينوي
التطوع في الاولى والمكتوبة في الثاني حيث يصير خارجا الي ما نوي ثانيا لقران النية بالتكبير وسياتي بقية هذه
ولا يشترط نية استقبال القبلة وان نواه لكنه نوي مقام ابراهيم الصحيح انه لا يجزيه الا ان ينوي به جهة الكعبة
فان نوي المحراب لا يجوز ثم تشترط نية الكعبة سوي العرصة ولا بد **قوله** ومتابعة الامام فان نوي صلاة الامام
لا يجزيه وقيل اذا انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده كان مقتديا وقال شيخ الاسلام اذا اراد التسهيل علي نفسه يقول
شرعت في صلاة الامام قال ظهير الدين ينبغي ان يزيد علي هذا قوله واقتديت به والافضل ان ينوي الاقتداء عند افتتاح
الامام فان نوي حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نوي ذلك علي ظن انه شرع وهو لم يشرع اختلف فيه قيل
لا يجوز واذا صحت النية لا يصح الخروج عما شرع بالتكبير بنية الاستقبال الا في المسبوق قام الي القضاء وسياتي
باقي فروعها من بعد ان شاء الله تعالى وفي الظهيرية ينبغي ان لا يعين الامام عند كثرة الجماعة يعني كيلا يظهر كونه غير
المعين فلا يجوز فينبغي ان ينوي القايم في المحراب كاينا من كان ولو لم يخطر بباله انه زيد او عمرو جاز اقتداؤه ولو
نوي الامام القايم وهو يري انه زيد وهو عمرو صح اقتداؤه لان العبرة لما نوي لا لما يري وهو نوي الاقتداء بالامام
بخلاف ما لو نوي الاقتداء بزيد فاذا هو عمرو لا يجوز لما نوي ومثله في الصوم لما نوي قضاء يوم الخميس فاذا عليه
غيره لا يجوز ولو نوي قضاء ما عليه من الصوم وهو يظنه يوم الخميس وهو غيره جاز ولو كان يري شخصه فنوي الاقتداء
بهذا الامام الذي هو زيد فاذا هو خلفه جاز لانه عرفه بالاشارة فلغت التسمية وكذا لو كان اخر الصفوف لا يري
شخصه فنوي الاقتداء بالامام القايم في المحراب الذي هو زيد فاذا غيره جاز ايضا ومثل ما ذكرنا في الخطاب تعيين
الميت عند الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام **قوله** لانه يلزمه فساد الصلاة من جهته الي اخره لهذا احتيج
الي نية امامة النساء لصحة اقتدائهن علي ما سياتيك **قوله** وفرضه اصابة عينها حتي لو صلي في اماكن في بيته ينبغي ان يصلي
بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقباله علي شطر الكعبة بخلاف الافاقي كذا في الكافي وفي الدراية من كان بينه وبين
الكعبة حايل الاصح انه كالغايب ولو كان الحايل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولي ان يصعد ليصل الي اليقين
وفي النظم الكعبة قبلة من في المسجد والمسجد قبلة من بمكة ومكة قبلة الحرم والحرم قبلة العالم قال المصنف في
التجنيس هذا يشير الي ان من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها
وهو المختار انتهي قال الشيخ عبد العزيز البخاري هذا علي التقريب والا فالتحقيق ان الكعبة قبلة العالم انتهي
وعندي في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الي الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز وما
اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الي ظني لامكان ظني اقوي منه فكيف يترك اليقين مع

لان العبرة

امكانه

امكانه للظن **قوله** اصابة جهتها في الدراية عن شيخه ما حاصله ان استقبال الجهة ان يبقي شي من سطح الوجه مسامتا
للكعبة او لهوائها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما يزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة
ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقي المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض خط من تلقاء
وجه المستقبل للكعبة علي التحقيق في بعض البلاد وخط اخر يقطعه علي زاويتين قايمتين من جانب يمين المستقبل
وشماله لا يزول تلك المقابلة والتوجه للانتقال الي اليمين والشمال علي ذلك الخط بفراسخ كثيرة ولذا وضع العلماء
قبلة بلد وبلدين وثلاث علي سمت واحد فجعلوا قبلة بخاري وسمرقند ونسف وترمذ وبلخ ومرو وسرخس
موضع الغروب اذا كانت الشمس في اخر الميزان واول العقرب كما اقتضته الدلايل الموضوعة لمعرفة القبلة
ولم يخرجوا لكل بلدة سمتا لبقاء المقابلة والتوجه في ذلك القدر ونحوه من المسافة وفي الفتاوي الانحراف
المفسد ان يجاوز المشارق الي المغارب **قوله** لقوله تعالي فولوا الي اخره اي بيننا لا فتراض اما لزوم الاكفار بترك
التوجه عمدا علي قول ابي حنيفة فللزوم الاستهزابه والاستخفاف اذ ليس حكم الفرض لزوم الكفر بتركه بل بجحده وكذا
الصلاة بغير طهارة وكذا في الثوب النجس واختاره القاضي ابو علي السعدي في ترك الطهارة لا في الاخرين لجواز
فيهما حالة العذر وبغير طهارة لا يجوز بحال وبه اخذ الصدر الشهيد واذا حول وجهه لا تفسد صلاته
وتفسد بصدره قيل هذا الذي يقولانه اما عنده فلا في الوجهين بناء علي الاستدبار اذا لم يكن علي قصد الرفض
لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتي لو انصرف عن القبلة علي ظن الاتمام فتبين عدمه بني ما دام في
المسجد عنده خلافا لهما وللقايل ان يفرق بينهما لعذره هناك وتمرده هنا ولا تفرقه في المسايل السابقة اذ لا
اثر لعدم الجواز في شي من الاحوال بل الموجب للاكفار هو الاستهانة وهو ثابت في الكل **قوله** هو الصحيح احتراز
عن قول الجرجاني ان العين فرض الغايب ايضا لانه الماموربه ولا فصل في النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط
نية عينها فعنده يشترط وعند غيره لا **قوله** ومن كان خايفا من سبع او عدو او كان في البحر علي خشبة يخاف الغرق
ان توجه او مريضا لا يقدر علي التوجه وليس بحضرته من يوجهه يصلي الي اي جهة قدر ولو كان علي الدابة يخاف النزول
للطين والردغة يستقبل قال في الظهيرية وعندي هذا اذا كانت واقفة فان كانت سايرة يصلي حيث شاء
وللقايل ان يفصل بين كونه لو وقفها للصلاة خاف الانقطاع عن الرفقة او لا يخاف فلا يجوز في الثاني الا ان يوقفها
ويستقبل كما عن ابي يوسف في التيمم ان كانت بحيث لو مضي الي الماء تذهب القافلة وينقطع جاز والا ذهب
الي الماء واستحسنوها **قوله** وليس بحضرته الي اخره لانه لو كان بحضرته من اهل المكان من يساله لا يجوز التحري
وكذا لا يجوز مع المحاريب فلو لم يكن من اهل المكان ولا عالما بالقبلة او كان المسجد لا محراب له او سالهم فلم يخبروه
تحري وفي قوله ليس بحضرته اشارة الي انه ليس عليه طلب من يساله عند الاشتباه ولا وجه انه اذا اعلم ان للمسجد
قوما من اهله مقيمين غير انهم ليسوا حاضرين فيه وقت دخوله وهم حوله في القرية وجب طلبهم ليسالهم قبل
التحري لان التحري معلق بالعجز عن تعرف القبلة لغيره علي محمد رحمه الله بما قلنا قال رجل دخل المسجد الذي لا محراب
له وقبلته مشكلة وفيه قوم من اهله فتحري القبلة وصلي ثم علم انه اخطا فعليه ان يعيد لانه كان يقدر
ان يسال عن القبلة فيعلمها ويصير بغير تحر وانما يجوز التحري اذا عجز عن من يعلمه بذلك **قوله** اجتهد حكم
المسالة فلو صلي من اشتبهت عليه بلا تحر فعليه الاعادة الا ان علم بعد الفراغ انه اصاب لان ما افترض لغيره
يشترط حصوله لا غير كالسعي وان علم في الصلاة انه اصاب يستقبل وعند ابي يوسف يبني لما ذكرنا ولانه لو استقبل
استقبل لهذه الجهة فلا فايدة قلنا حالته قويت بالعلم وبنا القوي علي الضعيف لا يجوز فصار كالامي اذا تعلم سورة

والمومي اذا قدر على الاركان فيها تفسد وبعدها تصح اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري لا تجزيه وان اصاب
مطلقا خلافا لابي يوسف وهي مشكلة على قولهما لان تعليلهما في هذه وهو ان القبلة في حقه جهة التحري وقد
تركها تقتضي الفساد مطلقا في صورة ترك التحري لان ترك جهة التحري يصدق مع ترك التحري وتعليلهما في تلك
بان ما فرض لغيره يشترط مجرد حصوله كالسعي تقتضي الصحة في هذه وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه نجس
ثم ظهر انه طاهر او صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضئ او صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه
كان قد دخل لا تجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جايزا اذا ظهر خلافه
وهذا التعليل يجري في مسئلة العدول عن جهة التحري اذا ظهر صوابه وبه يندفع الاشكال الذي اوردناه
لان دليل الشرع عن الفساد هو التحري او اعتقاد الفساد عن التحري فاذا حكم بالفساد دليل شرعي لم [ذلك في]
في صورة ترك التحري فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب انما هو لمجرد اعتقاده الفساد مواخذة بالاعتقاد
الذي هو ليس بدليل اذا لم يكن عن تحر والله اعلم • وفي فتاوى العتابي تحرى فلم يقع تحريه على شيء قيل يؤخر وقيل
يصلي الى اربع جهات وقيل يخير هذا كله اذا اشتبه فان صلى في الصحرا الى جهة من غير شك ولا تحر وان تبين
انه اصاب او كان اكبر رايه ولم يظهر من حاله شيء حتى ذهب عن الموضع فصلاته جايزة وان تبين انه اخطا
او كان اكبر رايه فعليه الاعادة **قوله** والاستخبار فوق التحري فيترك به التحري فان لم يخبره المستخبر
حين سأله فصلى بالتحري ثم اخبره لا يعيد لو كان مخطيا وبناء على هذا ما ذكر في التجنيس تحرى فاخطا فدخل في
الصلاة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة ثم دخل رجل في صلاته وقد علم حالته الاولى لا تجوز صلاة
الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطا في اول الصلاة انتهى • ولو كان شروع الكل بالتحري وفيهم مسبوقون ولاحق
فلما فرغ الامام قاما الى القضاء فظهر انما خلاف ما كانوا راوا امكن المسبوق اصلاح صلاته هنا بان يتحول الى القبلة
دون اللاحق كذا في مجموع النوازل والحديث الذي اشار اليه ولاهوما عن عامر بن ربيعة كنا في سفر مع النبي صلى الله
عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا حياله فلما اصبحنا ذكرناه للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت
فاينما تولوا فثم وجه الله ضعفه الترمذي واخرون وعن جابر كنا في مسير فاصابنا غيم فتحيرنا في القبلة فصلى
كل رجل منا على حدة وجعل احدنا يخط بين يديه فلما اصبحنا فاذا نحن قد صلينا لغير القبلة فقال النبي صلى الله عليه
وسلم قد اجيزت صلاتكم ضعفه الدارقطني وغيره والحديث الاخر هو عن ابن عمر بينما الناس بقبا في صلاة الصبح
اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه الليلة قران وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها
وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة متفق عليه ورواه مسلم وقال فيه فمر رجل من بني سلمة وهم
ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادوا الا ان القبلة قد حولت فمالوا كلهم نحو الكعبة **قوله** وقال الشافعي
الى اخره لا يخفى ان تيقن الخطا ثابت في توجهه الى الجهة اليمنة واليسرة فجعله المدار يوجب الاعادة في الصور كلها
نعم في الاستدبار تمام البعد عن الاستقبال والوجه الذي يظهر مؤثرا ترك الجهة استدبارا او غيره فمقتضى
النظر ان يقول بشمول العدم هذا وقد قاس على ظهور نجاسة ثوب صلى فيه او ما توضأ به حيث تجب الاعادة
اتفاقا والجواب بالفرق بامكان الوقوف على الصواب بالاستقصا ثمه نظرا الى قيام الدليل وهو قيام احساسه
بهما وامكان الاستقصا في صونهما اما هنا فالدليل وهو روية النجم منعدم فلا يتصور الاصابة عن الدليل
فلم تتجه بوجه من الوجوه نسبته الى تقصير بخلاف صورة قيام الدليل وايضا القبلة قبلة التحول عن الشام
الى الكعبة عينها ثم جهتها ثم الى الجهة التحري عند الاشتباه فلا اعادة بخلاف النجاسة والطهارة فانه لم تثبت قبولهما التحول

شرعا والله الموفق للصواب

باب صفة الصلاة

شرع في المقصود بعد
الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف في اللغة واحد وفي عرف المتكلمين بخلافه والتحرير ان الوصف
لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد الصفة وهذا لا
يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك في ان الوصف مصدر وصفه اي اذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلاة
الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي اجزاء الهوية من القيام الجزئي
والركوع والسجود **قوله** فرايض الصلاة ستة لا تخلو عن شيء لانه ان اعتبر احاد الفرايض فريضة لم يجز التانيث عدده
وان اعتبر فرضا لم يكن ذلك جمعه لان فعايل انما يطرد في كل رباعي ثالثه مدة مؤنث بالتاء كسحابة وصحيفة وحلوبة
او بالمعنى كشمال او عجوز وسعيد علم امراة واما جعله فريضة على انه ولبه بالفرض دخلت التاء كما في قول الشاعر
ولا ارض ابقل ابقالها بل المكان فهو تصرف ليس لنا ان نفعله بل لنا ان نؤول الوارد عنهم مخالفا لما ذكر
ولذا لم يورد اهل الشان هذا البيت الا مثالا للشذوذ وغايتهم عللوا الواقع بما ذكروا لا انه اعطاء ضابط صحة
استعمال مثله لمن شاء **قوله** وربك فكبر وكذا وقوموا لله واقرؤوا واركعوا واسجدوا اوامر ومقتضاها
الافتراض ولم يفترض خارج الصلاة فوجب ان يراد بها الافتراض الواقع في الصلاة اعمالا للنصوص في حقيقتها
حيث امكن والحديث المذكور مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم رواه ابو داود وحسنه
النووي في احكامه والاسناد فيه مجازي لان التحريم ليس نفس التكبير بل به يثبت او يجعل مجاز لغويا باستعمال
لفظ التحريم فيما به اي ما يثبت به تحريم الصلاة ومثله في تحليلها التسليم والمستفاد من هذه وجوب المذكورات
في الصلاة وهو لا ينفي اجمال الصلاة اذ الحاصل حينئذ ان الصلاة فعل يشتمل على هذه بقي كيفية ترتيبها في
الاداء وهل الصلاة هذه فقط او مع امور اخر وقع البيان في ذلك بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله ولم
يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة والمواظبة من غير ترك مرة دليل الوجوب فاذا وقعت بيانا للفرض اعني
الصلاة المجمل كان متعلقها فرضا بالضرورة ولو لم يقم الدليل في غيرها من الافعال على سنيته لكان فرضا ولو
لم يلزم تقييد مطلق الكتاب بخبر الفاتحة والطمانينة وهو نسخ للقاطع بالظني لكانا فرضين ولولا انه عليه
الصلاة والسلام لم يعد الى القعدة الاولى لما تركها ساهيا ثم علم لكانت فرضا فقد علمت ان بعض الصلاة عرف
بتلك النصوص ولا اجمال فيها وانه لا ينفي الاجمال في الصلاة من وجه اخر فما تعلق بالافعال نفسها لا يكون
بيانا فان كان ناسخا للاطلاق وهو قطعي نسخ للعلم بانه صلى الله عليه وسلم قاله وهو ادرى بالمراد وان لم يكن
قطعيا لم يصلح لذلك والا لزم تقدم الظني عند معارضته القطعي وهو لا يجوز في قضية العقل وعن ما
ذكرنا كان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لانه بينها كذلك وسيمر عليك تفاصيل هذا الاصل
قوله علق التمام بالفعل الى اخره بيانا للمراد لا انه معنى اللفظ يعني لما قام الدليل في انه لا بد من القعدة كان المراد
اذا قلت هذا وانت قاعد او فعلت هذا قايلا او غيره قايل بمنه فلو تم هذا اسند به كان الاستدلال به
على فرضية عينا متوقفا على ثبوت فرضيتها بما يستقل بذلك بحيث لا يكون حديث ابن مسعود جزء المثبت فلم
يتعلق به اثبات اصلا كما اشرنا اليه من اثباته ببيان المجمل فكيف ولم يتم فان الذي في ابي داود اذا قلت هذا
وقضيت هذا فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وهو تعليق
بهما فاذا انصل الخبر بالمبين كانا فرضين نعم هو بلفظ او فعلت هذا في رواية الدار[قطني] فلو لم يتبين انها مدرجة
من كلام ابن مسعود لوجب حمل او على معنى الواو ليوافق المرفوع وهو اكثر من العكس فيما اظن فكيف وقد تبين الادراج •

شبابة بن سوار في روايته عن زهير بن معاوية وفصل كلام ابن مسعود من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن حسن بن الحر مفصلا مبينا قال النووي اتفق الحفاظ على انها مدرجة والحق ان
غاية الادراج هنا ان تصير موقوفة والموقوف في مثله له حكم الرفع ثم اختلف مشايخنا في قدر الفرض من
القعدة قيل قدر ما ياتي بالشهادتين والاصح انه قدر قراة التشهد الى عبده ورسوله للعلم بان شرعيتها لقراته
واقل ما ينصرف اليه اسم التشهد عند الاطلاق ذلك وعلى هذا ايضا اشكال وهو ان كون ما شرع لغيره بمعنى ان
المقصود من شرعيته غيره يكون اكد من ذلك الغير مما لم يعهد بل وخلاف المعقول فاذا كان شرعية القعدة للذكر
او السلام كانت دونهما فالاولى ان تعين سبب شرعيتها الخروج هذا وقد عد من الفرايض اتمامها والانتقال
من ركن الى ركن قيل لان النص الموجب للصلاة يوجب ذلك اذ لا وجود للصلاة بدون اتمامها وذلك يستدعي
الامرين واعلم القعدة فرض غير ركن لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من
السجود دون توقف على القعدة فعلم انها شرعت للخروج وهذا لان الصلاة افعال وضعت للتعظيم وليس
القعود كذلك بخلاف ما سواه ثم الركن ينقسم الى اصل وزايد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة
وهو القراة تسقط حالة الاقتدا وعن المدرك في الركوع مثلا بخلاف غيرها لا تسقط الا لضرورة **قوله** فيما
شرع مكررا من الافعال اراد به ما تكرر في كل الصلاة كالركعات الا لضرورة الاقتدا حيث تسقط به الترتيب
فان المسبوق يصلي اخر الركعات قبل اولها وفي كل ركعة حتى لو تذكر في ركوع الثانية سجدة من الاولى فانحط فسجد
لم يلزمه اعادة الركوع لكن يستحب والاصل عندنا ان المشروع فرضا في الصلاة اربعة انواع ما يتحد في كل صلاة
كالقعدة او في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كلها كالركعات او في كل ركعة كالسجود والترتيب شرط
بين المتحد في كل الصلاة وجميع ما سواه من ما يتعدد في كلها او في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة حتى لو تذكر بعد
القعدة قبل السلام او بعدها قبل ان ياتي بمفسد ركعة او سجدة صلبية او للتلاوة فعلها واعاد القعدة وسجد
للسهو ولو تذكر ركوعا قضاه وقضى ما بعده من السجود وقياما او قراة صلى ركعة تامة ولذا يشترط الترتيب
بين ما يتحد في كل ركعة كالقيام والركوع ولذا قلنا انه في ترك القيام والركوع انه يصلي ركعة تامة واذا عرف
هذا فقوله في النهاية الترتيب ليس بشرط بين ما يتعدد في كل صلاة يعني الركعات او يتحد في كل ركعة وبين ما يتعدد
في ركعة ليس على اطلاقه بل بين السجود والمتحد في كل ركعة تفصيل ان كان سجود ذلك الركوع بان يكونا ركوعا وسجودا
من ركعة واحدة فالترتيب شرط وان كان ركوعا من ركعة وسجودا من اخرى فان تذكر في سجدة ركوع ركعة قبل هذه السجدة
قضى الركوع وسجدتيه وان تذكر على القلب بان تذكر في ركوع انه لم يسجد في الركعة قبلها سجدها ولا يعتبر التخلل
بينهما باتفاق الروايات في الصورتين ولكن هل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه ففي الهداية فيما اذا ذكر سجدة
في ركوع او سجود لا يجب الاعادة بل يستحب معللا بان الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الافعال والذي في فتاوى
قاضي خان وغيره انه يعيد معللا بانه ارتفض بالعود الى ما قبله من الاركان لانه قبل الرفع منه يقبل الرفض
ولهذا ذكر فيما لو تذكر سجدة بعد ما رفع من الركوع انه يقضيها ولا يعيد الركوع لانه بعد ما تم بالرفع لا يقبل
الرفض فعلم ان الاختلاف في اعادتها ليس بناء على اشتراط الترتيب وعدمه بل على ان الركن المتذكر فيه هل يرتفض
بالعود الى ما قبله من الاركان اولى وفي كافي الحاكم الذي هو جمع كلام محمد رحمه الله رجل افتتح الصلاة وقرا وركع ولم
يسجد ثم قام فقرا وسجد ولم يركع فهذا صلى ركعة وكذلك ان ركع اولا ثم ركع ثم قرا وركع وسجد فانما صلى ركعة
واحدة وكذلك ان سجد اولا سجدتين ثم قام فقرا في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرا وسجد في الثالثة ولم يركع

فانما صلى ركعة واحدة وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم
يركع فانما صلى واحدة ثم لم يذكر المصنف قراة التشهد الاول وتعديل الاركان قيل للاختلاف فيهما كما سيذكر
لكن قد نقل عن الطحاوي والكرخي سنية القعدة الاولى مع ذلك ذكرها فليس الصارف حينئذ ذلك ويجوز كونه
اختار هنا سنيتها ثم تبدل رايه في سجود السهو فاختار وجوب القعدة وبقي من الواجبات بعد هذا اصابة
لفظة السلام وتعيين القراة في اولي الفرض وحينئذ فالاولى ان لا يحمل المصنف انه حصر المتفق عليه وترك المختلف
فيه ولا تبدل رايه بل انه قصد اعطا نظاير لا على الحصر ولذا اتى بكاف التشبيه المشعرة بعدم الحصر **قوله**
وهذا هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في التشهد والقنوت وتكبيرات العيد وكذا في السلام لانها
اذكار ومبنى الصلاة على الافعال لا عليها ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم سجد الا في الافعال والاستحسان هو
الصحيح وهو انها تضاف الى كل الصلاة نحو قنوت الوتر وتشهد الصلاة فكانت من خصايصها بخلاف نحو تسبيحات
الركوع وقد يقال الاختصاص المستفاد من الاضافة انما يعطي انها لا وجود لها في غير الصلاة شرعا وكون ذلك
يستلزم الوجوب محل نظر فالاولى ان يستدل في وجوبها بالمواظبة المقرونة بالترك في التشهد للنسيان فلا يلحق
بالمبين اعني الصلاة لتكون فرضا اما في قنوت الوتر وتكبيرات العيد فلان اصلهما بطني فلا يكون المواظبة فيهما محتاجة
الى الاقتران بالترك ليثبت به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بقوله عليه الصلاة والسلام اذا قلت هذا
او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فلم يتحقق بيانا لما تقرر جزءا للصلاة **قوله** وتسميتها سنة الى اخره يعني اريد بلفظ
السنة ما ثبت بالسنة فيدخل فيه الواجبات بطريق عموم المجاز ولا حاجة الى اعتباره جمعا بين الحقيقي والمجازي في
محلين على راي العراقيين **قوله** واذا شرع كبر اي اذا اراد الشروع كبر فان التكبير سابق على الشروع فلفظ الشروع
في ارادته مجاز من اطلاق اللازم على الملزوم لا المسبب في السبب لما اسلفنا من ان الارادة قد يتخلف عنها المراد
واللزوم المجوز للتجوز اعم من العقلي وفي الجملة **قوله** وهو شرط عندنا على القادر في المحيط الامي والاخرس لو افتتحا
بالنية جاز لانهما اتيا باقصى ما في وسعهما انتهى ولا يجب عليه تحريك لسانه عندنا لان الواجب حركة بلفظ
مخصوص فاذا تعذر نفس الواجب لا يحكم بوجوب غيره الا بدليل ولا يصح الا قايما ولو جاء الى الامام فكبر منحنيا ان كان
الى القيام اقرب صح والا فلا ولا يجوز قبل الامام ولو مع فرغ الامام قبله او كبر قبله غيرها لم يصر شارعا على قياس قولهما
لا على قول ابي يوسف **قوله** حتى ان من تحرم للفرض كان عليه ان يؤدي به النفل وكذا ابتناء النفل على النفل ومقتضى
كون هذا ثمرة كونه شرطا ان يجوز ايضا بناء الفرض على الفرض وعلى النفل وقد روي اجازة ذلك عن ابي اليسر والجمهور
على منعه ومنع الملازمة بين كونه شرطا وجواز ما ذكر اصله النية وشرط ولا يجوز صلاتان بنية والوضوء شرط وكان
في صدر الاسلام واجبا لكل صلاة ثم يقال ان شرط لكل صلاة لزم ان لا يصح بناء النفل على الفرض والاصح بناء
الفرض على الفرض وعلى النفل ولا جواب الا باختيار الاول وصحة النفل تبعا **قوله** ما يشترط لساير الاركان من
الستر والاستقبال وغيرهما **قوله** عطف على الصلاة يعني قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ومقتضاه المغايرة فلو
كانت ركنا لعطف على نفسه فان الحاصل حينئذ ذكر اسم ربه فذكر اسم ربه وقام وقرا الى اخره لان ذلك كله معنى صلى
ولو صح هذا امتنع عطف العام على الخاص فان اللازم واحد والاولى ان يقال ان عطف الكل على الجزء ان كان
نظير العام على الخاص لكن جوازه لنكتة بلاغية وهي منعدمة هنا فلزم ان لا يكون منه فلا يكون التحريم من الصلاة
فهي شرط وبهذا يتم الوجه وقوله ولهذا لا يتكرر الى اخره زيادة فلا يضر عدم صحتها اذ لا يلزم من التركيب التكرر
كالقعدة **قوله** ومراعاة الشرايط الى اخره يتضمن معنى قوله يشترط لها فقال لا نسلم انه يشترط لها بل هو لما يتصل

بها من الاركان لا لنفسها ولذا قلنا لو عرم حامل نجاسة او مكشوف العورة او قبل ظهور الزوال او منحرفا فالقاها
واستتر بعمل يسير فظهر الزوال واستقبل مع اخر جزء من التحريمة جاز وذكر في الكافي انها عند بعض اصحابنا ركن انتهى
وهو ظاهر كلام الطحاوي فيجب على قول هولاء ان لا تصح هذه الفروع **قوله** وهو سنة اثبته بالمواظبة وهي وان كانت
من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست لحامل الوجوب وقد وجد وهو تعليمه الاعرابي من غير
ذكره وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكي في الخلاصة خلافا في تركه قيل يأثم وقيل لا قال والمختار
ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى وينبغي ان يجعل شق هذا القول محمل القولين فلا اختلاف حينئذ ولا اثم
لنفس الترك بل ان اعتاده للاستخفاف والا فمشكل او يكون واجبا **قوله** وهو المروي عن ابي يوسف قولا والمحكي
عن الطحاوي فعلا واختاره شيخ الاسلام وصاحب التحفة وقاضي خان **قوله** والاصح عليه عامة المشايخ **قوله**
والنفي مقدم على الايجاب اورد عليه ان ذاك في اللفظ فلا يلزم في غيره وليس بشيء اذ لم يدع لزومه في غيره فان تقديره
هكذا حكمة شرعية هذا الرفع نفي الكبرياء عن غير الله ليحصل من النفي الفعلي والاثبات القولي حصر الكبرياء عليه سبحانه
والمعهود في الدلالة على هذا الحاصل باللفظ تقديم مفيد النفي فاذا دل عليه بغيره كان المناسب ان يسلك به
سبيل المعهود استحسانا لا لازما وليس الكلام الا في وجه اولية هذا والسنة ان ينشر اصابعه في غير تكلف في ضمها
وتفريجها واختار غير المصنف قول ابي يوسف فان لم يكن في مختار المصنف جمع والا استظهر المروي عنه صلى الله عليه وسلم
انه كان يكبر عند كل خفض ورفع قول ابي يوسف فيكون اولى لكن قد وجد في النسائي عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم
كان يرفع يديه حذو منكبيه ثم يكبر وهنا قول ثالث قيل به وهو ان يكبر ولا ثم يرفع وفيه ايضا خصوص النقل فان
رواية الترمذي صريحة فيه كما ستسمع ورواية ابي وايل والبراء ظاهرة فيه وحينئذ ففي الاقوال الثلاثة رواية عنه صلى الله
عليه وسلم فيؤنس بانه صلى الله عليه وسلم فعل كل ذلك ويترجح من بين افعاله هذه تقديم الرفع الذي ابداه المصنف
حتى يحاذي بابهاميه شحمتي اذنيه وبرؤس اصابعه فروع اذنيه **قوله** وعلى هذا اي هذا الخلاف **قوله** له حديث
ابي حميد وهو ما رواه البخاري عن محمد بن عمرو بن عطا انه كان جالسا مع نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فذكرنا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حميد الساعدي انا كنت احفظكم لصلاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم رايته اذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه واذا ركع امكن يديه من ركبتيه ثم هصر ظهره فاذا رفع راسه
استوى حتى يعود كل فقار مكانه فاذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة
فاذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى فاذا جلس في الركعة الاخيرة قدم رجله اليسرى
ونصب الاخرى وقعد على مقعدته وقد اعله الطحاوي بانه من طريق اخر عن محمد هذا قال حدثني رجل انه وجد عشرة من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث فتفسد للجهالة وهذا هو الارجح فان سن محمد لا تحتمل مثل هذا
وليس احد يجعل هذا الحديث سماعا لمحمد بن ابي وايل الا عبد الحميد وهو عندك ضعيف وهو رواية اخرى ان محمد
ابن عمرو حضر ابا حميد وابا قتادة ووفاة ابي قتادة قبل هذا قتل مع علي رضي الله عنه وصلى عليه علي فهذا غير معروف
ولا متصل عندنا انتهى عبد الحميد هو جعفر بن الحكم الانصاري ضعفه يحيى بن القطان والثوري ووثقه ابن
معين وغيره ومحمد بن عمرو بن عطا صرح غير واحد من الحفاظ بسماعه من ابي قتادة وابي حميد منهم الحافظ عبد الغني
قال توفي في خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وخلافته اول سنة ثمان وستين ومدتها تسع سنين
واشهر وابو قتادة قيل قتل بالكوفة سنة ثمان وثلاثين قال الحافظ عبد الغني الاصح انه مات بالمدينة سنة اربع
وخمسين وابو حميد عبد الرحمن الساعدي توفي في اخر خلافة معاوية ووفاة معاوية سنة ستين وقيل تسع وخمسين

فالحاصل تحقق الخلاف في جميع ما ذكر والشان في الترجيح ولا حاجة الى الاشتغال به فانا لو سلمنا صحته كانت رواية وايل
والبراء وانس محصلات للمقصود ورواية وايل في صحيح مسلم انه راه صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين دخل في الصلاة
كبر وصفهما حيال اذنيه ورواية انس ذكرها الطحاوي بسند فيه مؤمل بن اسماعيل ويزيد بن ابي زياد وتقال ابن زياد
وقد ضعف مؤمل بانه دفن كتبه وكان يحدث من حفظه فكثر خطاؤه ويزيد ضعفه علي ويحيى وابن المبارك وابو حاتم
الرازي والبخاري والنسائي وقال ابن حبان كان صدوقا الا انه لما كبر ساء حفظه فكان يتلقن ما لقن فوقعت المناكير
في حديثه فسماع من سمع منه قبل التغير صحيح والرواية عن انس في السنن الكبرى للبيهقي كان صلى الله عليه وسلم اذا افتتح
الصلاة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهاميه اذنيه قال ابو الفرج اسناده كلهم ثقات ولا معارضة فان محاذاة
الشحمتين بالابهامين يسوغ حكاية محاذاة اليدين بالمنكبين والاذنين لان طرف الكف مع الرسغ يحاذي
المنكب او يقاربه والكف نفسه تحاذي الاذن واليد يقال على الكف الى اعلاها فالذي نص على محاذاة الابهامين
بالشحمتين وفق في التحقيق بين الروايتين فوجب اعتباره ثم راينا رواية ابي داود عن وايل صريحة فيه قال انه ابصر
النبي صلى الله عليه وسلم حين قام الى الصلاة فرفع يديه حتى كانتا بحيال منكبيه وحاذى بابهاميه اذنيه ومما وفق
به حمل مرويه على حالة الاشتمال بالاكسية في الشتاء والابط مشغول بحفظها وهو ما ذكره المصنف بقوله على حالة
العذر لكن الحق ان لا معارضة كما سمعت فلا حاجة الى هذا الحمل ليدفع التعارض الا ان رواية البيهقي تقتضي تاخير
الرفع عن التكبير وهو ما قدمناه عن بعض المشايخ **قوله** ولان الرفع لاعلام الاصم لا ينفي ما ذكرنا من انه لنفي الكبرياء عن غير الله
تعالى لجواز ان يعتبر في شرعيته كل من الامرين وان اصل الرفع للنفي وكونه الى الاذن ليحصل به اعلام الاصم لو قيد الرفع
حينئذ وظهوره **قوله** هو الصحيح هو رواية محمد بن مقاتل عن اصحابنا واحترز به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انها ترفع
حذاء اذنيها **قوله** او غيره من اسماء الله تعالى اعم من ان يكون منفردا او خبرا فيقتضي انه لو قال الله او الرب بلا زيادة يصير
شارعا في قول ابي حنيفة خلافا لهما وفي التجريد جعل هذا رواية الحسن عنه اما على ظاهر الرواية لا يصل غير الصفة
معه قيل لان التعظيم هو الذي معنى التكبير حكم على معظم فلا بد من الخبر وفائدة الخلاف على تلك الرواية في حائض
طهرت وفي الوقت ما يسع الاسم فقط تجب الصلاة عنده خلافا لهما اما لو قال الكبير او الاكبر فقط لا يصير شارعا
عنده كان الفرق الاختصاص في الاطلاق وعدمه وعن هذا قال الفضلي بالرحمن يصير شارعا وبالرحيم لا لانه
مشترك ثم هل يكره الافتتاح بغير الله اكبر عنده قال السرخسي لا يكره في الاصح وفي التحفة الاصح انه يكره وهذا
اولى وقد ذكر في التجريد مرويا عن ابي حنيفة **قوله** لم يجزه الى اخره فيه انه لا بد من تقديم الجلالة وانه لا بد من
هذه الالفاظ وقد روي الاول عن ابي يوسف فلو قال اكبر الله لا يجوز والثاني ليس بلازم بل لو قال الله كبير او الكبار
جاز عنده ايضا **قوله** لانه هو المنقول من فعله صلى الله عليه وسلم وهو المتوارث وقوله وفي بعض طرق حديث
المسيء صلاته قال صلى الله عليه وسلم انه لا تتم صلاة لاحد من الناس حتى يتوضا فيضع الوضوء ثم يكبر ويحمد الله عز وجل
ويثني عليه ويقرا بما شاء من القران ثم يقول الله اكبر وذكر الحديث **قوله** لان افعل وفعيلا في صفاته تعالى سواء لانه
لا يراد باكبر اثبات الزيادة في صفته بالنسبة الى غيره بعد المشاركة لانه لا يساويه احد في اصل الكبرياء فكان افعل
بمعنى فعيل لكن في المغرب الله اكبر اي اكبر من كل شيء وتفسيرهم اياه بالكبير ضعيف ويمكن ان المراد من كون كبير واكبر واحد
من صفاته المراد من الكبير المسند اليه الكبير بالنسبة الى كل ما سواه وذلك بان يكون كل ما سواه بالنسبة اليه ليس بكبير وهذا
المعنى هو المراد باكبر **قوله** ان التكبير اي المذكور في قوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه الصلاة والسلام وتحريمها
التكبير معناه التعظيم وهو ايضا المذكور فيما روي مالك اول الحديث وهو المراد بتكبير الافتتاح فكان المطلوب بلفظ

النص التعظيم وهو اعم من خصوص الله اكبر وغيره ولا اجمال فيه والثابت بالخبر اللفظ المخصوص فيجب العمل به حتى يكره لمن
يحسنه تركه كما قلنا في القراة مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل كذا في الكافي وهذا يفيد وجوبه ظاهرا
وهو مقتضى المواظبة التي لم تقترن بترك فينبغي ان يعول على هذا **قوله** فمحمد مع ابو حنيفة في العربية فيجوز عنده
بكل ما افاد التعظيم بعد كونه عربيا ومع ابي يوسف في الفارسية فلا يجوز بها الافتتاح ووجه الفرق له ما ذكر بان
لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها فلا يلزم من الجواز بها الجواز بغيرها وهو يقول لذكر المفيد التعظيم يحصل
بكل لسان كما يحصل بقوله الله اكبر الواجب **قوله** كما نطق به النص يعني قوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج وغيره
فالفرض قراة القران وهو عربي فالفرض العربي **قوله** ولم يكن فيها بهذه اللغة يتضمن منع اخذ العربية في مفهوم
القران ولذا قال تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا فانه يستلزم تسميته قرانا ايضا لو كان اعجميا والجواب قرانا المنكر
لم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل مقرو واما القران باللام فالمفهوم منه العربي في عرف الشرع وان
اطلق على المعنى المجرد القايم بالذات ايضا المنافي للسكوت والآفة والمطلوب بقوله فاقرؤا ما تيسر من القران الثاني فان
قيل النظم مقصود للاعجاز وحالة الصلاة المقصود من القران فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها
تسلط عليه انه معارضة للنص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجيزه بغيرها ولا بعد في ان يتعلق جواز
الصلاة في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم الابي بالنظم المعجز بقراة ذلك المعجز بعينه بين يدي الرب تعالى فلذا كان الحق
رجوعه الى قولهما في المسئلة **قوله** هو الصحيح احتراز عن تخصيص البردعي قول ابي حنيفة بالفارسية **قوله** ولا خلاف
انه لا يفسد مخالف لما ذكر الامام نجم الدين النسفي والقاضي فخر الدين انها تفسد عندهما والوجه اذا كان المقرو
من مكان القصص والامر والنهي ان تفسد بمجرد قراته لانه حينئذ متكلم بكلام غير قران بخلاف ما اذا كان ذكرا او تنزيها
فانما تفسد اذا اقتصر على ذلك بسبب اخلاء الصلاة عن القراة ولو قرا بقراة شاذة لا تفسد صلاته ذكره في الكافي
وفيه ان اعتاد القراة بالفارسية او اراد ان يكتب مصحفا بها يمنع وان فعل في اية او ايتين لا فان كتب القران وتفسير
كل حرف وترجمته جاز **قوله** على هذا الخلاف فعنده يجوز بالفارسية وعندهما لا الا بالعربية **قوله** يعتبر التعارف
فان بالمتعارف يحصل الاعلام **قوله** وان افتتح الصلاة باللهم اغفر لي او اعوذ بالله او انا لله او ما شا الله او لا حول
ولا قوة الا بالله او بالتسمية لا يكون شارعا لتضمنها السؤال في المعنى او صريحا **قوله** لان معناه يا الله يفيد الصحة
بيا الله نفسه اتفاقا وان الخلاف في اللهم بنا على انه معناه فقط فيجوز او مع زيادة سوال فلا يجوز **قوله** لقوله عليه الصلاة
والسلام لا يعرف مرفوعا بل عن عايشة من السنة في الصلاة وضع الاكف على الاكف تحت السرة رواه ابو داود واحمد وهذا
لفظه قال النووي اتفقوا على تضعيفه لانه من رواية عبد الرحمن بن اسحق الواسطي مجمع على ضعفه وفي وضع اليمنى على
اليسرى فقط احاديث في الصحيحين وغيرهما يقوم بها الحجة على مالك واما قوله تعالى فصل لربك وانحر فمدلول اللفظ
طلب النحر نفسه وهو غير طلب وضع اليدين عند النحر والمراد نحر الاضحية على ان وضع اليدين على الصدر ليس هو حقيقة
وضعهما على النحر فصار الثابت هو وضع اليمنى على اليسرى وكونه تحت السرة او الصدر كما قال الشافعي لم يثبت به حديث
يوجب العمل فيحال على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم في القيام والمعهود في الشاهد منه تحت السرة ثم قيل كيفيته
ان يضع الكف على الكف وقيل على المفصل وعن ابي يوسف يقبض باليمنى رسغ اليسرى وقال محمد يضعها كذلك ويكون
الرسغ وسط الكف وقيل ياخذ الرسغ بالابهام والخنصر يعني ويضع الباقي فيكون جمعا بين الاخذ والوضع وهو المختار
قوله هو الصحيح فلا يرسلهما بعد الافتتاح حتى يضع واحترز به عن قول ابي حفص الفضلي يسن الارسال في الجنازة
وتكبيرات العيد والقومة فيكون سنة القيام مطلقا وعن قول اصحاب الفضلي ابي علي النسفي والحاكم عبد الرحمن السنة

في هذه المواضع الاعتماد مخالفة للروافض فانهم يرسلون والصحيح التفصيل المذكور عليه الاكثر ثم الارسال في
القومة بناء على الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها ذكر مسنون وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها
بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه قل ما يقع التسميع الا في القيام حالة الجمع بينهما
قوله انه يضم اليه وجهت وجهي وهو مخير في البداة بايهما شا **قوله** لرواية علي انه عليه الصلاة والسلام
كان يقول ذلك ان كان المراد كان يجمع بينهما تم الاستدلال وان كان المراد انه كان يقول التوجيه لم يتم لانه اعم من افراده
وضمه فيجوز كونه كان يفتتح احيانا بهذا واحيانا بذلك فلا يفيد سنية الجمع والثابت في حديث طويل في مسلم ما
ظاهره الافراد نسوقه تشريفا لهذا التاليف واعانة على حفظ الفاظ السنة ليتبرك بها في النوافل من القيام وغيره
انه عليه الصلاة والسلام كان اذا قام الى الصلاة قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما
انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم
انت الملك لا اله الا انت انت ربي وانا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعا لا يغفر
الذنوب الا انت واهدني لاحسن الاخلاق لا يهدي لاحسنها الا انت واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها
الا انت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس اليك انا بك واليك تباركت وتعاليت استغفرك
واتوب اليك واذا ركع قال اللهم لك ركعت وبك امنت ولك اسلمت خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظمي
وعصبي واذا رفع قال اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات والارض وما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد واذا سجد
قال اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره تبارك الله
احسن الخالقين ثم يكون اخر ما يقول بين التشهد والتسليم اللهم اغفر لي ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما
اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به مني فكان الاولى ان يقول لرواية جابر عنه صلى الله عليه وسلم انه كان
اذا استفتح الصلاة قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وجهت وجهي لله
رب العالمين اخرجه البيهقي كذلك **قوله** ولما رواه انس روى البيهقي عن انس وعايشة وابي سعيد الخدري
وجابر وعمر وابن مسعود الاستفتاح سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره مرفوعا الا عمر وابن مسعود فانه وقفه على عمر
ورفعه الدارقطني عن عمر ثم قال المحفوظ عن عمر من قوله وفي صحيح مسلم عن عبدة وهو ابن ابي لبابة ان عمر بن الخطاب
كان يجهر بهؤلاء الكلمات ورواه ابو داود والترمذي عن عايشة وضعفاه ورواه الدارقطني عن عثمان من قوله
ورواه سعيد بن منصور عن ابي بكر الصديق من قوله وفي ابي داود عن ابي سعيد كان صلى الله عليه وسلم اذا قام
من الليل كبر ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك ثلاثا تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم يقول لا اله الا الله
ثلاثا ثم يقول الله اكبر كبيرا ثلاثا اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه ثم يقرا واخرجه الترمذي
والنسائي وابن ماجة قال الترمذي وحديث ابي سعيد اشهر حديث في هذا الباب وقال ايضا وقد تكلم في اسناد
حديث ابي سعيد كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي وقال احمد لا يصح هذا الحديث انتهى وعلي بن علي بن نجاد بن رفاعة
وثقه وكيع وابن معين وابو زرعة وكفى بهم ولما ثبت من فعل الصحابة كعمر وغيره الافتتاح بعده عليه السلام
بسبحانك اللهم مع الجهر به لقصد تعليم الناس ليقتدوا ويأتسوا كان دليلا على انه الذي كان عليه عليه الصلاة والسلام
اخر الامر وانه كان الاكثر من فعله وان كان رفع غيره اقوى على طريق المحدثين الا ترى انه روي في الصحيحين من حديث
ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم كان يسكت هنية قبل القراة بعد التكبير فقلت بابي انت وامي يا رسول الله ارايت
سكوتك بين التكبير والقراة قال اقول اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب اللهم نقني من خطاياي

كما ينقي الثوب الابيض من الدنس اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد وهو اصح من الكل لانه متفق عليه ومع
ذلك لم يقل بسنيته عينا احد من الاربعة، والحاصل ان غير المرفوع والمرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع اخر فيقدم
علي عدبله اذا اقترن بقران بفيد انه صح عنه عليه السلام مستمرا عليه **قوله** وما رواه محمول يؤيد الحمل المذكور
ما ثبت في صحيح ابي عوانه والنساي انه عليه السلام كان اذا قام يصلي تطوعا قال الله اكبر وجهت وجهي الي اخره ويكون
مفسرا لما في غيره بخلاف سبحانك اللهم فانما ذكرنا من بين انه المستمر عليه في الفرايض **قوله** لم يذكر في المشاهير وان كان
روي في الجملة عن ابن عباس رضي الله عنهما في حديث طويل من قوله ذكره ابن ابي شيبة وابن مردويه في كتاب الدعا له
ورواه الحافظ ابو شجاع في كتاب الفردوس عن ابن مسعود ان من احب الكلام الي الله عز وجل ان العبد يقول سبحانك
اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالي جدك وجل ثناوك ولا اله غيرك وابغض الكلام الي الله ان يقول الرجل للرجل
اتق الله فيقول عليك نفسك **قوله** علي التهجد المراد النوافل تهجدا وغيره بدليل ما ذكرنا انفا ثم اذا قاله يقول
وانا من المسلمين ولو قال اول المسلمين قيل تفسد للكذب وقيل لا وهو الاولي لانه تال لا مخبر **قوله** هو الصحيح
احترازا عما قيل ياتي به لانه ابلغ في النية وعملا بالاخبار وقيل لا كما قال المصنف ليتصل به اي بالتكبير النية اذ الاولي
في النية قرانها بالتكبير وقراته توجب فصلها الا ان هذا ينبغي في حق من استحبها في قراة ذلك **قوله** ويستعيذ بالله
الي اخره وهو سنة عند عامة السلف وعن الثوري وعطا وجوبه نظرا الي حقيقة الامر وعدم صلاحية كونه
لدفع الوسوسة في القراة صارفا عنه بل يصح شرع الوجوب معه، واجيب بانه خلاف الاجماع وبعد منهما ان يبتدعا
قولا خارقا للاجماع بعد علمهما بان ذلك لا يجوز فالله اعلم بالصارف علي قول الجمهور وقد يقال هو تعليمه الاعرابي ولم
يذكرها وقد يجاب بان تعليمه الصلاة بتعليمه ما هو من خصايصها وهي ليست من واجبات الصلاة بل واجبات
القراة او ان كونها يقال عند القراة كان ظاهرا فاغني عن ذكره له وهذا الابتنا علي قول ابي يوسف مع ان من المشايخ
كصاحب الخلاصة من جعل قوله هو الاصح بناء علي ان شرعيتها لدفع الوسوسة ثم علي قول ابي يوسف يستعيذ المسبوق
مرتين اذا افتتح واذا قرا فيما يقضي ذكره في الخلاصة **قوله** ليوافق القران وعبر المصنف اختار اعوذ بالله لان
لفظ استعيذ طلب العوذ وقوله اعوذ امتثال مطابق لمقتضاه اما قربه من لفظه فمهدر ولذا كان المنقول من استعاذته
عليه السلام اعوذ علي ما في حديث ابي سعيد المتقدم انفا **قوله** لقول ابن مسعود رضي الله عنه اربع الي اخره الرابع
التحميد والاربعة رواها ابن ابي شيبة عن ابرهيم النخعي وروي عن ابي وايل عن عبد الله انه كان يخفي بسم الله الرحمن الرحيم
والاستعاذة وربنا لك الحمد **قوله** لما روي انه عليه الصلاة والسلام جهر في صحيح ابن خزيمة وابن حبان والنساي عن نعيم
المجمر صليت وراء ابي هريرة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرا بام القران حتي بلغ ولا الضالين فقال امين ثم يقول اذا سلم
والذي نفسي بيده اني لاشبهكم صلاة برسول الله صلي الله عليه وسلم قال ابن خزيمة لا ارتياب في صحته عند اهل المعرفة
وهذا غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم ما اخفا ابو هريرة فانه مما يتحقق اذا لم يبالغ في الاخفا مع قرب المقتدي
والصريح ما عن ابن عباس كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم
صحيح بلا علة وصححه الدارقطني وهذا ان مثل حديث في الجهر قال بعض الحفاظ ليس حديث بصريح في الجهر الا وفي اسناده
مقال عند اهل الحديث ولذا اعرض ارباب المسانيد المشهورة الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها شيا مع اشتمال كتبهم علي احاديث
ضعيفة قال ابن تيمية وروينا عن الدارقطني انه قال لم يصح عن النبي صلي الله عليه وسلم في الجهر حديث وعن الدارقطني
انه صنف بمصر كتابا في الجهر بالبسملة فاقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في الجهر حديث وقال الحازمي احاديث
الجهر وان كانت ماثورة عن نفر من الصحابة غير ان اكثرها لم يسلم من شوايب وقد روي الطحاوي وابو عمرو بن عبد البر عن ابن عباس

الجهر

الجهر قراة الاعراب وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلي الله عليه وسلم بالبسملة حتي مات فقد تعارض ما روي عن ابن عباس
ثم ان تم فهو محمول علي وقوعه احيانا يعني ليعلمهم انها تقرا فيها اوجب هذا الحمل صريح رواية مسلم عن انس صليت خلف
النبي صلي الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم لم يرد نفي القراة بل السماع
للاخفا بدليل ما صرح به وعنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه احمد والنساي باسناد شرط الصحيح
وعنه صليت خلف النبي صلي الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجة وفي
لفظ ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابا بكر وعمر وروي الطبراني ثنا عبد الله بن وهيب
ثنا محمد بن ابي السري ثنا معتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن عن انس ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يسر بسم الله الرحمن الرحيم
وابا بكر وعمر وعثمان وعليا ومن تقدم من التابعين وهو مذهب الثوري وابن المبارك وقال ابن عبد البر وابن المنذر
هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن بن ابي الحسن والشعبي والنخعي
والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهري ومجاهد وحماد وابي عبيد
واحمد واسحق وروي ابو حنيفة عن طريف بن شهاب ابي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن ابيه انه صلي
خلف امام فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله اني صليت خلف رسول الله صلي الله عليه وسلم وابي بكر وعمر
وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر بها **قوله** ثم عن ابي حنيفة الي اخره رواية الحسن عنه وعنه وهو رواية ابي يوسف
انه ياتي بها وهو قولهما وجههما اختلاف العلما والاثار في كونها من الفاتحة وعليه اعادة الفاتحة فعليه اعادتها
ومقتضي هذا سنيتها مع السورة لثبوت الخلاف في كونها من كل سورة كما في الفاتحة ووجوب السورة كالفاتحة
قوله ولمالك فيهما منع بانه لم يقل به احد والحديث المذكور رواه الترمذي عن ابي سعيد مفتاح الصلاة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولا صلاة لمن لم يقرا بالحمد وسورة في فريضة او غيرها ورواه ابن ماجة
واقتصر علي لا صلاة لمن لم يقرا الي اخره وسكت عنه الترمذي وهو معلول بابي سفيان طريف بن شهاب السعدي
وعنه رواه ابو حنيفة في مسنده نقل عن ابن معين والنساي تضعيفه ولينه ابن عدي وقال روي عنه الثقات
وانما انكر عليه انه ياتي في المتون باشيا لا ياتي بها غيره واسانيده مستقيمة ورواه ابن ابي شيبة ورواه الطبراني
عن اسماعيل بن عباس عن عبد العزيز بن عبيد الله عن ابي نضرة لا صلاة الا بام القران ومعها غيرها ومما يدل علي
المطلوب ما في اوسط الطبراني عن ابي هريرة رضي الله عنه امرني رسول الله صلي الله عليه وسلم ان انادي في اهل
المدينة ان لا صلاة الا بقراة ولو بفاتحة الكتاب فتامله ورواه ابو حنيفة رواه الحارثي في مسنده وابن عدي
عنه بسند يمكن في الطريق الي ابي حنيفة من ضعف وفي طريق الطبراني الحجاج بن ارطاة وسنذكر الخلاف فيه
في الحج ان شاء الله تعالي **قوله** لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب في الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب
وفيه انه مشترك الدلالة لان النفي لا يرد الا علي النسب لا نفس المفرد والخبر الذي هو متعلق الجار محذوف فيمكن
تقديره صحيحة فيوافق رايه او كاملة فيخالفه وفيه نظر لان متعلق المجرور الواقع خبرا استقرار عام فالحاصل
لا صلاة كاينة وعدم الوجود شرعا هو عدم الصحة هذا هو الاصل بخلاف لا صلاة لجار المسجد الي اخره ولا صلاة
للعبد الابق فان قيام الدليل علي الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا اي كاملة وعلي هذا فيكون من حذف الخبر
لا من وقوع الجار والمجرور خبرا فلذا عدل المصنف عنه الي الظنية في الثبوت وبه لا يثبت الركن لان لازمه نسخ
الاطلاق بخبر الواحد وهو يستلزم تقديم الظني علي القاطع وهو لا يحل فيثبت به الوجوب فيأثم بترك الفاتحة
ولا تفسد واعلم ان الشافعيه يثبتون ركنية الفاتحة علي معني الوجوب عندنا فانهم لا يقولون بوجوبها قطعا

بل ظنا غير انهم لا يخصون المرضية والركنية بالقطعي فلهم ان يقولوا القول بموجب الوجه المذكور وان جوزنا الزيادة
بخبر الواحد لكنها ليست بلازمه هنا فانا انما قلنا بركنيتها وافتراضها بالمعنى الذي يمنع وجوبا فلا زيادة وانما محل
الخلاف في التحقيق انما تركه مفسد وهو الركن لا يكون الا بقاطع او لا فقالوا الا لان الصلاة مجمل فكل خبر فيها
امرا ولم يقع دليل على ان مقتضاه ليس من نفس الحقيقة يوجب الركنيه وقلنا بل يلزم في كل ما اصله قطعي وذلك لان
العبادة ليست سوي جملة الاركان فاذا كانت قطعيه يلزم في كل الاركان قطعيتها لانها ليست الا اياها مع الاجز
خلاف ما اصله ظني فان ثبوت اركانه التي هي هو يكون ظنيا بلا اشكال ولان الوجوب لما لم يقطع به فالفساد بتركه
مظنون والصحة القايمة بالشروع الصحيح قطعية فلا تزول اليقين الا بمثله والا الظني القطعي **قوله** فقلنا
بوجوبها على ارادة الاعم من السورة بالسورة فان الواجب بعد الفاتحة ثلاث ايات قصار او اية طويلة سواء كان
ذلك سورة او لا نظرا الى ما تقدم من الرواية القايلة ومعها غيرها ينبغي ان يقال ثبوت الوجوب بهذا الظني انما
هو اذا لم يعارضه معارض لكنه ثابت بقوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي اخف صلاته لما علمه فكبر
ثم اقرا ما تيسر معك من القران ومقام التعليم لا يجوز فيه تاخير البيان فلو كانتا واجبتين لنص عليهما له والجواب
بان وجوبهما كان ظاهرا ولم يظهر من حال الاعرابي حفظا لما فقال له عليه الصلاة والسلام فاقرا ما تيسر معك
اي سواء كان ما معك الفاتحة او غيرها غير انه ان كان معه الفاتحة فالمقصود ما تيسر بعدها لظهور لزومها وفي
ابي داود في حديث المسيء صلاته اذا قمت فتوجهت الى القبلة فكبر ثم اقرا بام القران وبما شاء الله ان تقرا وفي
رواية رواها قال فيها فتوضا كما امرك الله ثم اقرا وكبر فان كان معك قران فاقرا به والا فاحمد الله وكبره وهلله
فالاولى في الجمع الحكم بانه قال له ذلك كله اي فان كان معك شيء من القران والا فكبره الى اخره وان كان معك فاقرا
بام القران وبما شاء الله ثم ان الرواة رووا بالمعنى مع اقتصار بعضهم على بعض الجمل المنقوله فتامله وبه يندفع
التعارض **قوله** ويقولها المؤتم هذا اعم من كونه في السريه اذا سمعه وفي الجهريه وفي السرية منهم من قال يقوله
ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر لا عبرة به وعن الهندواني يؤمن لظاهر الحديث اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق
تامينه تامين الملائكة غفر الله له ما تقدم من ذنبه متفق عليه وبه يثبت تامين الامام بطريق الاشارة وانما كان
بطريق الاشارة لان تامينه لم يسق له النص فلا يحتاج الى الزيادة التي ذكرها المصنف اعني قوله فان الامام يقولها
وهي في سنن النساي وصحيح ابن حبان وحديث القسمة في الصحيح انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا
كبر فكبروا واذا قرا فانصتوا واذا قال ولا الضالين فقولوا امين **قوله** لما روينا اي من حديث ابن مسعود
المتقدم وقد روي احمد وابو يعلي والطبراني والدارقطني والحاكم في المستدرك من حديث شعبه عن سلمة بن كهيل
عن حجر ابي العنبس عن علقمة بن وايل عن ابيه انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا
الضالين قال امين واخفى بها صوته ورواه ابو داود والترمذي وغيرهما عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن حجر بن
العنبس عن وايل بن حجر وذكر الحديث وفيه ورفع بها صوته فقد خالف سفيان شعبة في الرفع وفي ان الحجر ابو العنبس
او ابن العنبس وفي عدم ذكر علقمة وفيه علة اخري ذكرها الترمذي في علله الكبير قال انه سال البخاري هل سمع
علقمة من ابيه فقال انه ولد بعد موت ابيه بستة اشهر انتهي غير ان هذا انقطاع اخر وقد رجح الدارقطني وغيره
رواية سفيان بانه احفظ وقد روي البيهقي عن شعبة في الحديث رافعا صوته ولما اختلف في هذا الحديث عدل
المصنف الى ما عن ابن مسعود رضي الله عنه فانه يؤيد ان المعلوم منه عليه السلام الاخفا لكن تقدم ان الذي
فيه ذكر امين عن النخعي والله اعلم ولو كان الي في هذا شيء لوفقت بان رواية الخفض يراد بها عدم القرع العنيف

ورواية الجهر بمعني قولها في زيل الصوت ويدل على هذا ما في ابن ماجة كان عليه الصلاة والسلام اذا تلى غير
المغضوب عليهم ولا الضالين قال امين حتى يسمع من الصف الاول فيرتج بها المسجد وارتجاجه اذا قيل في اليم فانه
الذي يحصل عنه دري كما يشاهد في المساجد بخلاف ما اذا كان بقرع وعلى هذا فينبغي ان يقال على هذا الوجه
لا يقرع كما يفعله بعضهم **قوله** والتشديد خطا وفي التجنيس يفسد به لانه ليس بشيء وقيل عندهما لا تفسد
وعليه الفتوي قال الحلواني له وجه لان معناه ندعوك قاصدين اجابتك لان معنى امين قاصدين **قوله** وفي
الجامع ذكر لفظه لانه نص على المقارنه ولفظ القدوري اعم منه ومن غيره لاحتمال الواو اياها وليس بصريح في
الخلاف لكن الخلاف نقل صريحا فمنهم من قال يكبر قايما ثم يركع لا عند الخفض ومنهم من قال يكبر معا لكنه يجهر عند
الرفع ويخفي عند الخفض والاصح انه يجهر فيهما وينبغي ان يكون بين رجليه حالة القيام قدر اربع اصابع وقال الطحاوي
في المقارنة هو الصحيح **قوله** لكونه استفهاما في المبسوط لو مد الف الله لا يصير شارعا لان اكبار جمع كبر وهو
الطبل وقيل اسم للشيطان ولو مد هاء الله فهو خطا لغة وكذا لو مد راه ومد لام الله صواب وجزم الهاء خطا
لانه لم يجي الا في ضرورة الشعر **قوله** ويعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه واحناهما شبه القوس كما تفعل عامة
الناس مكروه ذكره في روضة العلما **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام لانس رضي الله عنه رواه الطبراني في
الاوسط والصغير بسنده عن انس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينه وانا يومئذ ابن ثمان سنين فذهبت
بي امي اليه فقالت يا رسول الله ان رجال الانصار ونساهم قد اتحفوك ولم اجد ما اتحفك الا ابني هذا فاقبله مني
يخدمك ما شئت قال فخدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يضربني ضربة قط ولم يسبني ولم يعبس
في وجهي فذكره بطوله الى ان قال فيه يعني النبي صلى الله عليه وسلم يا بني اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وفرج
بين اصابعك وارفع يديك على جنبيك وفي حديث ابي حميد عن صفة صلاته عليه الصلاة والسلام انه ركع
فوضع راحتيه على ركبتيه والاثار في ذلك كثيرة واما اثر التطبيق فمنسوخ بما في الصحيحين عن مصعب بن سعد
ابن ابي وقاص قال صليت الى جنب ابي وطبقت بين كفي ثم وضعتهما بين فخذي فنهاني ابي وقال كنا نفعل فنهينا عنه
وامرنا ان نضع ايدينا على الركب الا في السجود قيل لان الرحمة تنزل عليه فيه فالضم ينال اكثر والله سبحانه اعلم
قوله اذا ركع بسط ظهره روي ابن ماجة عن وابصة بن سعيد قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فكان
اذا ركع سوي ظهره حتى لو صب عليه الماء لاستقر وروي ابو العباس محمد بن اسحق السراج في مسنده عن البراء كان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا ركع بسط ظهره واذا سجد وجه اصابعه قبل القبله وروي الطبراني عن ابن عباس وابي برزة
الاسلمي رضي الله عنهم مثل حديث وابصة سوا **قوله** لا يصوب راسه ولا يقنعه رواه الترمذي في حديث ابي حميد
وصححه وكذا ابن حبان واخرج مسلم عن عايشة في حديث طويل فكان اذا ركع لم يشخص راسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك
قوله اذا ركع احدكم اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجة عنه عليه الصلاة والسلام اذا ركع احدكم فليقل
ثلاث مرات سبحان ربي العظيم وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاث مرات وذلك ادناه لفظ ابي داود
وابن ماجة وهو منقطع فان عونا لم يلق عبد الله بن مسعود **قوله** ادني كمال الجمع وادني ما يتحقق به ما يكمل به لغة
ويصير جمعا على الخلاف فيه معلوم ومراده ادني ما يتحقق به كمال المعنوي وهو الجمع المحصل للسنة لا اللغوي لان
الفايدة الشرعية حيث امكنت في لفظه عليه الصلاة والسلام قدم اعتبارها غاية الامر انه اتفق ان ادني كمال الجمع
لغة هو ادني ما يحصل به السنة شرعا ولا بدع فيه ولو ترك التسبيح اصلا او اتى به مرة واحدة كره كذا عن محمد ولو
زاد على الثلاث فهو افضل بعد ان يختم بوتر خمس او سبع او تسع الا ان كان اماما والقوم يملون من ذلك **قوله** سمع الله

لمن حمده اي قبل يقال سمع الامير كلام زيد اي قبله فهو دعا بقبول الحمد **قوله** وقال لا يقولها في نفسه واتفقوا ان المؤتم لم يذكر التسميع وفي شرح الاقطع عن ابي حنيفة يجمع بينهما الامام والمأموم **قوله** كان يجمع بين الذكرين عن ابي هريرة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قايم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا الحديث وفيه ترجيح مقارنة الانتقال بالتكبير كما هو في الجامع الصغير وان التسميع يذكر حالة الانتقال والتحميد حالة القيام وعلى وفقه ذكر في جامع التمرتاشي وقال فيه فان لم يات بالتسميع حالة الرفع لا ياتي به حالة الاستواء وقيل ياتي به ثم هذا يؤيد ذلك الاشكال السابق في القاعدة القايلة كل قيام فيه ذكر مسنون يسن فيه الاعتماد والا فلا فمقتضاها عدم الاعتماد في القومة نظر **قوله** وله قوله عليه الصلاة والسلام هذا بقية الحديث الذي قدمنا روايته لمالك في عدم قول الامام امين عنده ولفظه فيه واذا قال سمع الله لمن حمده بدون ذكر لفظ الامام لتقدم ذكره ثم الربط بالضماير وجه منافاتها الشركة انه شارع في بيان ما على المقتدي من المتابعة وقد جعله جملة جزا شرط تسميع الامام فلو شرع له التسميع لم يكن الجزا لان جزء الشيء ليس عينه وبينه لانه في مقام التعليم وحينئذ ان اعتبار كون المعارضة كان هذا ارجح لان قوله مقدم على فعله عند التعارض لانه تشريع لا يحتمل الخصوصية بخلاف فعله وان جمعا دفعا للمعارضة كان يحمل الجمع على حالة الانفراد وان كان الظاهر من الحديث ان ذلك في عموم صلاته **قوله** والامام بالدلالة اي به معنى قال صلى الله عليه وسلم الدال على الخير كفاعله **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام ثم فصل الى اخره في الصحيحين ان اعرابيا دخل المسجد فصلى ركعتين ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جا فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال له ارجع فصل فانك لم تصل فقال له في الثالثة والذي بعثك بالحق لا احسن غيره فعلمني فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران ثم اركع حتى تطمين راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قايما ثم اسجد حتى تطمين ساجدا ثم ارفع حتى تطمين جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك كلها حتى تقضيها واسم الاعرابي خلاد بن رافع رضي الله عنه **قوله** ولهما ان الركوع يعني الركوع هو المطلوب بالنص جزا للصلاة وكذا السجود بقوله تعالى اركعوا واسجدوا ولا اجمال فيهما ليفتقر الى البيان وسميا بما يتحقق بمجرد الانحنا ووضع بعض الوجه مما لا يعد سخرية مع الاستقبال فخرج الذقن والخد والطمانينه دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب به فوجب ان لا تتوقف الصحة عليها بالخبر الواحد والا كان نسخا لاطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم وما انتقصت من هذا شيا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنساي في حديث المسيء صلاته فابو داود من حديث ابي هريرة والترمذي عن رفاعة بن رافع قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك واذا انتقصت منه شيا انتقصت من صلاتك وقال حديث حسن وجه الاستدلال على راي المصنف تسميتها صلاة والباطلة ليست صلاة وعلى راي غيره وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه الصلاة والسلام انما امره باعادتها ليوقعها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه لو لم يكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت بأول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة وتقريره من الادلة الشرعية وحينئذ وجب حمل قوله فانك لم تصل على الصلاة الخالية عن الاثم على قول الكرخي او المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز حينئذ في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وقد سيل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز

وعن السرخسي من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه **قوله** ثم القومة والجلسة اي بين السجدتين سنة عندهما اي باتفاق المشايخ بخلاف الطمانينة على ما سمعت من الخلاف وعند ابي يوسف هذه فرايض للمواظبة الواقعة بيانا وانت علمت حال الطمانينة وينبغي ان تكون القومة والجلسة واجبتين للمواظبة ولما روى اصحاب السنن الاربعة والدارقطني والبيهقي من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها ظهره في الركوع والسجود قال الترمذي حديث حسن صحيح ولعله كذلك عندهما ويدل عليه ايجاب سجود السهو فيه فيما ذكر في فتاوى قاضي خان في فصل ما يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه السهو ويحمل قول ابي يوسف انها فرايض على الفرايض العملية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف ثم وجه تخريج الجرجاني كون الرابع على مسمى الركن لا يتاديا وله الامر فيكتفي فيه بالاستنان ووجه تفصيل الكرخي اظهار التفاوت بين مكمل الركن المقصود لنفسه ومكمل ما هو مقصود لغيره اعني الانتقال وذلك بوجوب الاول واستنان الثاني وانت علمت ان مقتضى الدليل في كل من الطمانينة والقومة والجلسة الوجوب **قوله** لان وايل بن حجر وصف الى اخره كونه من حديث وايل غريب وانما رواه ابو يعلى عن ابي اسحق قال وصف لنا البراء بن عازب السجود فسجد فادعم على كفيه ورفع عجيزته وقال هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** ووضع وجهه بين كفيه الى اخره في مسلم من حديث وايل انه عليه الصلاة والسلام سجد ووضع وجهه بين كفيه انتهى ومن يضع كذلك تكون يداه حذاء اذنيه فيعارض ما في البخاري من حديث ابي حميد انه عليه الصلاة والسلام لما سجد وضع كفيه حذو منكبيه ونحوه في ابي داود والترمذي وتقدم عليه بان فليح بن سليمان الواقع في مسند البخاري وان كان الراجح تخريجه لكن قد تكلم فيه فضعفه النساي وابن معين وابو حاتم وابو داود ويحيى القطان والساجي وقد روى اسحق بن راهويه في مسنده قال اخبرنا الثوري عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وايل بن حجر قال رمقت النبي صلى الله عليه وسلم فلما سجد وضع يديه حذاء اذنيه وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري به ولفظه كانت يداه حذو اذنيه واخرج الطحاوي عن حفص بن غياث عن الحجاج عن ابي اسحق قال سالت البراء بن عازب اين كان النبي صلى الله عليه وسلم يضع جبهته اذا صلى قال بين كفيه ولو قال قايل ان السنة ان يفعل ايهما تيسر جمعا للمرويات بناء على انه كان صلى الله عليه وسلم يفعل هذا احيانا وهذا احيانا الا ان بين الكفين افضل لان فيه من تخليص المجافاة المسنونة ما ليس في الاخر كان حسنا **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه يفيده ما رواه ابو داود والنساي واللفظ لهما والترمذي انه عليه الصلاة والسلام كان اذا سجد مكن انفه وجبهته ونحى يديه عن جنبيه ووضع كفيه حذو منكبيه وما رواه ابو يعلى والطبراني كان عليه الصلاة والسلام يضع انفه على الارض مع جبهته وما في البخاري من حديث ابي حميد السابق فان فيه ثم سجد فامكن انفه وجبهته من الارض **قوله** فان اقتصر على احدهما جاز عند ابي حنيفة فان كان الانف كره وان كان الجبهة ففي التحفة والبدايع لا يكره عنده وفي المفيد والمزيد وضع الجبهة وحدها او الانف وحده يكره ويجزي عنده وعند صاحبيه لا يتادى الا بوضعهما الا لعذر وقيل فيه نظر فانه لم يكره الاقتصار على الجبهة عندهما وهو خلاف المشهور ففي النهاية ان وضع الجبهة يتادى به الفرض باجماع الثلاثة وهو ظاهر من الهداية حيث قال بعد قوله

فان اقتصر على احدهما جاز عنده وقالا لا يجوز الاقتصار على الانف الا من عذر ولم ينقل على احدهما او عليه
والحديث المذكور في الكتب الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم
على الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين وفي رواية واشار بيده الى انفه غير ضايره فان العبرة للفظ الصريح
والاشارة الى الجبهة تقع لقربها اليه الى جهة الانف المتقارب ثم المعتبر ما صلب من الانف لا ما لان قوله وهو المأمور
به اي المأمور به في كتاب الله تعالى السجود وهو وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه وهو يتحقق بالانف فتوقيف
اجزائه على وضع اخر معه زيادة بخبر الواحد مع اشتهار الوجه فيما روي في سنن الاربعة عن العباس بن عبد المطلب
انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سجد العبد سجد معه سبعة اراب وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه
ورواه البزار بلفظ امر العبد ان يسجد على سبعة اراب وقول البزار روى هذا الحديث سعد وابن عباس
وابو هريرة وغيرهم ولا نعلم احدا قال آراب الا العباس ممنوع فان ابن عباس وسعدا قالاه كالعباس في ابي داود
عن ابن عباس رفعه امرت ان اسجد وربما قال امر نبيكم ان يسجد على سبعة اراب وروى ابو يعلى والطحاوي عن سعد
ابن ابي وقاص عنه عليه الصلاة والسلام قال امر العبد ان يسجد على سبعة اراب وزاد ايهما لم يضعه فقد انتقص
وفيه زيادة الدلالة على الصحة بتقدير ترك احدهما فهو شاهد لابي حنيفة والآراب الاعضاء واحدها ارب والحق
ان ثبوت رواية الوجه او الاراب لا تقدح في صحة رواية الجبهة لانها اولا لان تعارض الوجه بل حاصلها بيان ما هو
المراد بالوجه للقطع بان مجموعه غير مراد لعدم ارادة الخد والذقن فكانت مبينة للمراد وقد روى ابو حنيفة نفسه
هذا الحديث بطرق والفاظ منها بسنده الى ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الانسان يسجد
على سبعة اعظم جبهته ويديه وركبتيه وصدور قدميه فالحق ان مقتضاه ومقتضى المواظبة المذكورة الوجوب
ولا يبعد ان يقول به ابو حنيفة ويحمل الكراهة المروية عنه على كراهة التحريم وعلى هذا فجعل بعض المتاخرين الفتوى
على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما لم يوافقه دراية ولا القوي من الرواية هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار
الا من عذر على وجوب الجمع كان احسن اذ يرتفع الخلاف بناء على حملنا الكراهة عنه عليه من كراهة التحريم ولم يخرجا
عن الاصول اذ يلزمهما الزيادة بخبر الواحد وبما يتعانه **فروع** يجوز السجود على الحشيش والتبن
والقطن والطنفسة ان وجد حجم الارض وكذا الثلج والملبد فان كان بحال تغيب فيه وجهه ولا يجد الحجم لا وعلى العجلة
على الارض يجوز كالسرير لا ان كانت على البقر كالبساط المشدود بين الاشجار وعلى العرزال والحنطة والشعير
يجوز لا على الدخن والارز لعدم الاستقرار وعلى ظهر مصل صلاته للضرورة لا من هو في غيرها او ليس في الصلاة
لعدم الضرورة فلو ارتفع موضع السجود عن موضع القدمين قدر لبنة او لبنتين منصوبتين جاز لا ان زاد **قوله**
سنة عندنا بناء على ان لفظ امرت مستعمل فيما هو اعم من الندب والوجوب وهو معنى طلب مني ذلك ثم هو في الجبهة
وجوب وفي غيرها معها ندب او في الندب بخصوصه بناء على ان السنة السجود على الجبهة وهذا على قول الشافعية
القائلين بان قول امرنا ونهينا يحمل على الندب والكراهة بناء على ان الاول حقيقة في كل منه ومن الوجوب والثاني
فيه وفي التحريم فيحمل على المتيقن بخلاف صيغتي الامر والنهي نفسيهما فانهما للوجوب والتحريم فقط واما على
قولنا فلا اذ قد استدل اصحابنا على التحريم بلفظ نهى نحو نهى عن المسلم في الحيوان بناء على ان الراوي عرف تحقق صيغة النهي
وحقيقتها التحريم اتفاقا فيثبت التحريم بالمخبر عنه اعني الصيغة لا بنفس لفظ نهى فيحتاج الى صارف عن الوجوب وليس
يظهر الا ظهور ان المراد السجود وهو يحصل بدون ذلك وهذه الكيفية غير ان هذه الكيفية ازين فيكون سنة
ولقائل ان يقول هذا يحتمل في الصرف اذ يجوز ان يطلب ما هو زينة السجود حتما فلا يعدل عن الوجوب نعم لا يكون فرضا

كيف والظاهر المواظبة منه عليه السلام عليه هذا ومختار الفقيه ابي الليث على ما اسلفناه عنه في اوايل باب
الانجاس من ان المصلي اذا لم يضع ركبتيه على الارض لا تجزيه وانه رد رواية عدم وجوب طهارة مكان الركبتين
في الصلاة فهو يشير الى الافتراض وما اخترناه من الوجوب ولزوم الاثم بالترك مع الاجزاء كترك الفاتحة اعدل
ان شاء الله واما افتراض وضع القدم فلان السجود مع رفعهما بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع
اصبع واحدة وفي الوجيز وضع القدمين فرض فان وضع احدهما دون الاخرى جاز ويكره **قوله** فان سجد على كور عمامته
روى ابو نعيم من حديث ابن عباس في الحلية في ترجمة ابراهيم بن ادهم ثنا ابو علي الحسين بن محمد الزبيري ثنا ابو الحسن
عبد الله بن موسى الحافظ الصوفي البغدادي ثنا الاحوص ثنا الحسن بن علي الدمشقي ثنا محمد بن فيروز المصري ثنا بقية
ابن الوليد ثنا ابراهيم بن ادهم عن ابيه ادهم بن منصور العجلي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور عمامته ورواه الطبراني في الاوسط بسنده عن عبد الله بن ابي
اوفى قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد على كور عمامته ورواه ابن عدي في الكامل من حديث عمرو بن شمر عن جابر
الجعفي عن عبد الرحمن بن سابط عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد على كور العمامة وقد ضعف عمرو
ابن شمر وجابر الجعفي كذاب ورواه الحافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازي في فوائده ثنا محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن انا
ابو بكر احمد بن عبد الرحمن بن ابي حصين الانطرسوسي ثنا كثير بن عبيد ثنا سويد بن عبد العزيز بن عمر عن نافع عن ابن
عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور العمامة واخرجه البيهقي في سننه عن هشام عن الحسن قال
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجدون وايديهم في ثيابهم ويسجد الرجل منهم على عمامته وذكره البخاري
في صحيحه تعليقا فقال وقال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه في كمه وروى ابن ابي شيبة
ثنا شريك عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ثوب واحد يتقي
بفضوله حر الارض وبردها ورواه احمد واسحق بن راهويه وابو يعلى والطبراني وابن عدي في الكامل واعله
بحسين بن عبد الله وضعفه عن ابن معين والنسائي والمديني قال وهو عندي ممن يكتب حديثه فاني لم اجد له
حديثا منكرا وهو حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب ومعناه ما اخرجه الستة عن انس كنا
نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن وجهه من الارض بسط ثوبه فسجد عليه
والاتفاق على ان الحايل ليس بمانع من السجود ولم يرد ما نحن فيه الا كونه متصلا به ومع تاثير ذلك في الفساد لو تجرد
عن المنقولات فكيف وفيه ما سمعت وان تكلم في بعضها كفى البعض الاخر ولو تم تضعيف كلها كانت حسنة لتعدد
الطرق وكثرتها وقد روي من غير الوجوه التي ذكرناها ايضا ويكفي ما نقله الحسن عن اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبه تقوى ظن صحة المرفوعات اذ ليس معنى الضعيف الباطل في نفس الامر بل لم يثبت بالشروط
المعتبرة عند اهل الحديث مع تجويز كونه صحيحا في نفس الامر فيجوز ان تقترن قرينة تحقق ذلك وان الراوي الضعيف
اجاد في هذا المتن المعين فيحكم به مع اعتبار التبعية في الحايل يقتضي عدم اعتباره حايلا فيصير كانه سجد بلا
حايل ولا يجوز مس المصحف بكمه كما لا يجوز بكفه ولو بسط كمه على نجاسة فسجد عليه لا يجوز في الاصح وان كان في المغنيا
صح الجواز فليس بشيء هذا وما ذكر في التجنيس من علامة الميم انه يكره السجود على كور العمامة لما فيه من ترك التعظيم
لا يراد به اصل التعظيم والا لم يصح بل نهايته وهذا لان الركن فعل وضع للتعظيم ولان المشاهد من وضع
الرجل الجبهة في العمامة على الارض ناكسا لغيره عده تعظيما اي تعظيم هذا في الحايل التابع اما الحايل الذي هو بعضه
فقد اختلفوا فيه فلو سجد على كفه وهي على الارض قيل لا يجوز وصح الجواز او على فخذه قيل لا يجوز ولو بعذر وقيل

يجوز بلا عذر وليس بشيء يلتفت اليه بل لا اعلم عندي نقله كي لا يشتهر وصح الجواز بعذر لا بدونه وعلى ركبتيه لا يجوز
في الوجهين ولم نعلم فيه خلافا لكن ان كان بعذر كفاه باعتبار ما في ضمنه من الايماء كان بعدم الخلاف فيه لكون السجود
يقع على حرف الركبة وهو لا ياخذ قدر الواجب من الجبهة في التجنيس لو سجد على حجر صغير ان كان اكثر الجبهة على الارض
جوز والا لا والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ قوله وابد ضبعيك غريب وانما رواه عبد الرزاق
عن ابن عمر قال اخبرنا سفيان الثوري عن ادم بن علي البكري قال راني ابن عمر وانا اصلي لا اتجافى عن الارض بذراعي
فقال يا ابن اخي لا تبسط بسط السبع وادعم على راحتيك وابد ضبعيك فانك اذا فعلت ذلك سجد كل عضو منك
ورفعه ابن حبان بلفظ وجاف عن ضبعيك قوله اذا سجد جافى اخرجه مسلم كان اذا سجد جافى اخرجه مسلم كان
اذا سجد جافى حتى لو ان بهمة ان تمر بين يديه لمرت ورواه الحاكم والطبراني وقالا فيه بهيمة وعلى الباء ضمة بخط
بعض الحفاظ على تصغير بهمة قيل وهو الصواب وفتحها خطا قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد الى اخر المحفوظ
رواية ذلك من فعله وقد تقدم في بعض ما اسلفناه وفي البخاري في حديث ابي حميد كنت احفظكم لصلاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى ان قال فاذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف اصابع رجليه
القبلة قوله لانه صلى الله عليه وسلم كان يختم بالوتر غريب والله سبحانه اعلم قوله فلا يزاد على النص عدم الزيادة
لا تستلزم القول بالسنية لجواز الوجوب والمواظبة والامر من قوله فليقل اجعلوها تقتضيه الا الصارف بخلاف
قول ابي مطيع بافتراضها فانه مشكل جدا وقيل في الصارف انه عدم ذكرها للاعرابي عند تعليمه فيكون امر استحباب
فالاولى يكره تركها ونقصها عن الثلاث والتصريح بانه امر استحباب يفيد ان هذه الكراهة كراهة تنزيه قوله لما روينا
اي من انه كان يكبر عند كل خفض ورفع قوله والاصح روي عن ابي حنيفة انه ان كان الى القعود اقرب جاز والا لا وعنه
اذا رفع قدر ما تمر الريح بينه وبين الارض جاز وروى ابو يوسف عنه ان رفع قدر ما يسمى رافعا جاز قال في المحيط
هو الاصح وتعليل المصنف مختاره بانه يعد تقتضي اعتبار ان تلك الرواية هي رواية ابي يوسف في المعنى فاختيارها
اختيارها وقال ابن مقاتل اذا رفع بحيث لا يشكل على الناظر انه رفع جاز فان اراد الناظر عن بعد فهو معنى مختار المصنف
والا فهو معنى الرواية الثانية ثم اعتقادي انه اذا لم يستو صلبه في الجلسة والقومة فهو اثم لما تقدم قوله ولا
يعتمد بيديه على الارض ولكن على ركبتيه قوله فعل ذلك في البخاري عن مالك بن الحويرث انه راى النبي صلى الله عليه
وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا قوله ولنا حديث ابي هريرة اخرجه الترمذي عن خالد
ابن اياس عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهض في الصلاة على صدور قدميه
قال الترمذي حديث ابي هريرة عليه العمل عند اهل العلم وخالد بن اياس ويقال ابن الياس ضعيف عند اهل الحديث
ولذا اعله ابن عدي به قال وهو مع ضعفه يكتب حديثه قال ابن القطان والذي اعل به خالد موجود في صالح وهو الاختلاط
فلا معنى للتخصيص انتهى بالمعنى وقول الترمذي العمل عليه عند اهل العلم يقتضي قوة اصله وان ضعف خصوص
هذا الطريق وهو كذلك اخرج ابن ابي شيبة عن ابن مسعود انه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس
واخرج نحوه عن علي وكذا عن ابن عمر وابن الزبير وكذا عن عمر واخرج عن الشعبي قال كان عمر وعلي واصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم ينهضون في الصلاة على صدور اقدامهم واخرج عن النعمان بن عياش ادركت غير واحد من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكان اذا رفع احدهم راسه من السجدة الثانية في الركعة الاولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس
واخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر واخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن يزيد انه راى ابن مسعود
فذكر معناه فقد اتفق اكابر الصحابة الذين كانوا اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واشد اقتفاء لاثره صلى الله عليه

والزم لصحبته من مالك بن الحويرث رضي الله عنه على خلاف ما قال يوجب تقديمه ولذا كان العمل عليه عند اهل العلم
كما سمعته من قول الترمذي وعن ابن عمر انه نهى عليه الصلاة والسلام ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلاة رواه
ابو داود وفي حديث وائل انه عليه الصلاة والسلام اذا نهض اعتمد على فخذيه والتوفيق اولى فيحمل ما رواه على حالة
الكبر ولذا روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تبادروني في ركوع ولا سجود فاني مهما اسبقكم به اذا ركعت تدركوني
اذا سجدت اني قد بدنت اخرجه ابو داود هذا ويكره تقديم احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين
والنهوض بالشمال قوله لقوله عليه الصلاة والسلام غريب بهذا اللفظ وقد روى الطبراني بسنده عن ابن ابي ليلى
عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن حين يفتتح الصلاة وحين
يدخل المسجد الحرام فينظر الى البيت وحين يقوم على المروة وحين يقف مع الناس عشية عرفة وبجمع والمقامين
حين يرمي الجمرة وذكره البخاري معلقا في كتابه المفرد في رفع اليدين فقال وقال وكيع عن ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم
عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن في افتتاح الصلاة وفي استقبال
الكعبة وعلى الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وفي المقامين وعند الجمرتين وقال قال شعبة لم يسمع الحكم من مقسم
الا اربعة احاديث ليس هذا منها فهو مرسل وغير محفوظ قال وايضا فهم يعني اصحابنا خالفوا هذا الحديث في
تكبيرات العيدين وتكبيرة القنوت انتهى وقال في الامام اعترض عليه بوجوه تفرد ابن ابي ليلى وترك الاحتجاج به
ورواية وكيع عنه بالوقف على ابن عباس وابن عمر قال الحاكم اثبت من كل من روى هذا عن ابن ابي ليلى وبرواية جماعة من الثقات
باسانيد صحيحة عن ابن عمر وابن عباس انهما كانا يرفعان ايديهما عند الركوع وبعد رفع الراس منه وقد اسنداه الى النبي
صلى الله عليه وسلم وبانه روي عن الحكم قال في جميع الروايات ترفع الايدي وليس في شيء منها لا ترفع الا فيها ويستحيل
ان يكون لا ترفع الا فيها صحيحا وقد تواترت الاخبار بالرفع في غيرها كثيرا منها الاستسقاء ودعاء رسول الله صلى الله عليه
وسلم هذا حاصله واحسنها ان الحصر غير مراد لما ذكر من ثبوت الرفع في غير المذكورة فاذا ثبت عند الركوع والرفع
منه وجب القول به وقد ثبت وهو ما اخرجه الستة عن الزهري عن سالم عن ابيه عبد الله بن عمر قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك
واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك ولا يفعله حين يرفع راسه من السجود وجوابه المعارضة بما في ابي داود والترمذي
عن وكيع عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة قال قال عبد الله بن مسعود الا اصلي
بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ولم يرفع يديه الا في اول مرة وفي لفظ كان يرفع يديه في اول مرة ثم لا يعود
قال الترمذي حديث حسن واخرجه النسائي عن ابن المبارك عن سفيان الى اخره وما نقل عن ابن المبارك انه قال
لم يثبت عندي حديث ابن مسعود فغير ضائر بعد ما ثبت بالطريق التي ذكرنا والقدح في عاصم بن كليب غير مقبول
فقد وثقه ابن معين واخرج له مسلم حديثه في الهدي وغيره عن علي وفي عبد الرحمن بانه لم يسمع من علقمة باطل
لانه عن رجل مجهول وقد ذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال مات سنة تسع وتسعين وسنه سن ابراهيم النخعي
وما المانع حينئذ من سماعه من علقمة والاتفاق على سماع النخعي منه وصرح الخطيب في كتاب المتفق والمفترق في ترجمة
عبد الرحمن هذا انه سمع اباه وعلقمة وما قيل ان الحديث صحيح وانما المنكر فيه على وكيع زيادة ثم لا يعود نقل عن الدارقطني
ومحمد بن نصر المروزي وابن القطان فانما هو ظن منهم ولذا نسب غير هؤلاء الوهم الى سفيان الثوري كالبخاري في كتاب رفع
اليدين وقال ابن ابي حاتم انه سال اباه عنه فقال هذا خطا يقال وهم فيه الثوري فعرفنا انه لما روي من طرق بدون
هذه الزيادة ظنوها خطا واختلفوا في الفاظ وغاية الامر ان الاصل رواه مرة بتمامه ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض

وبالجملة فزيادة العدل الضابط مقبولة خصوصا وقد توبع عليها فرواه ابن المبارك فيما قدمناه من رواية النسائي
واخرج الدارقطني وابن عدي عن محمد بن جابر عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال صليت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فلم يرفعوا ايديهم الا عند استفتاح الصلاة واعترف الدارقطني بتصويب ارسال ابراهيم
اياه عن ابن مسعود وتضعيف ابن جابر وقول الحاكم فيه احسن ما قيل فيه انه يسرق الحديث من كل من يذاكره فممنوع قال
الشيخ في الامام العلم لهذه الكلية متعذر واحسن من ذلك قول ابن عدي فيه كان اسحق بن ابي اسرائيل يفضل محمد بن
جابر على جماعة هم افضل منه واوثق وقد روى عنه من الكبار ايوب وابن عوف وهشام بن حسان والثوري وشعبة
وابن عيينة وغيرهم ولولا انه في المحل الرفيع لم يرو عنه هؤلاء ومما يؤيده صحة هذه رواية ابي حنيفة من غير الطريق
المذكور وذلك انه اجتمع مع الاوزاعي بمكة في دار الحناطين كما حكي بن عيينة فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند
الركوع والرفع منه فقال لاجل انه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيء فقال الاوزاعي كيف لم يصح
وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه اذا افتتح الصلاة وعند الركوع
وعند الرفع منه فقال ابو حنيفة ثنا حماد عن ابرهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الاوزاعي احدثك عن الزهري
عن سالم عن ابيه وتقول حدثني حماد عن ابرهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم
افقه من سالم وعلقمة ليس بدون بن عمر في الفقه وان كانت لابن عمر صحبة وله فضل صحبة فالاسود له فضل كثير
وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة لما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا وروى
الطحاوي ثم البيهقي من حديث الحسن بن عياش بسند صحيح عن الاسود قال رايت عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفع يديه
في اول تكبيرة ثم لا يعود قال ورايت ابراهيم والشعبي يفعلان ذلك وعارضه الحاكم برواية طاوس بن كيسان عن
ابن عمر ان عمر رضي الله عنهما كان يرفع يديه في الركوع وعند الرفع منه وروى الطحاوي عن ابي بكر النهشلي عن عاصم بن
كليب عن ابيه ان عليا رفع يديه في اول التكبير ثم لم يعد وما في الترمذي عن علي رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام
كان اذا قام الى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه ويصنع مثل ذلك اذا قضى قراءته واراد ان يركع
ويصنعه اذا رفع من الركوع ولا يرفع يديه في شيء من الصلاة وهو قاعد واذا قام من السجدتين رفع كذلك صححه
الترمذي فمحمول على النسخ للاتفاق على نسخ الرفع عند السجود واعلم ان الاثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه وسلم
كثيرة جدا والكلام فيها واسعة من جهة الطحاوي وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين
عنه عليه الصلاة والسلام الرفع عند الركوع وعدمه فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه بانه
قد علم بانه كانت اقوال مباحة في الصلاة وافعال من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو ايضا
مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية
لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلاة اعني الخشوع
وكذا بافضلية الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قاله ابو حنيفة للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن
حماد عن ابراهيم قال ذكر عنده وائل بن حجر انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه عند الركوع وعند
السجود فقال اعرابي لم يصل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة اري قبلها قط فهو اعلم من عبد الله واصحابه
حفظ ولم يحفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا احصي عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلاة فقط وحكاه
عن النبي صلى الله عليه وسلم وعبد الله عالم بشرائع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم

ملازم

ملازم له في اقامته واسفاره وقد صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عند التعارض اولى
من افراد مقابلة ومن القول بسنية كل من الامرين والله سبحانه اعلم قوله هكذا روت عائشة رضي الله عنها الذي في
مسلم عن عائشة رضي الله عنها الذي في مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة
بالتكبير الى ان قالت وكان يفترش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وفي النسائي عن ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما
قال من سنة الصلاة ان تنصب القدم اليمنى واستقباله باصابعها القبلة والجلوس على اليسرى قوله يروى ذلك
في حديث وائل غريب والذي في الترمذي من حديث وائل قلت لانظرن الى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى من غير زيادة
على ذلك وفي مسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه
كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى ولا شك ان وضع الكف مع قبض الاصابع
لا يتحقق حقيقة فالمراد والله اعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع عند الاشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الاشارة
قال يقبض خنصره والتي تليها ويحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن ابي يوسف في الامالي وهذا فرع
تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لا يشير اصلا وهو خلاف الدراية والرواية فعن محمد ان ما ذكر في كيفية الاشارة
مما نقلناه قول ابي حنيفة ويكره ان يشير بمسبحتيه وعن الحلواني يقيم الاصبع عند لا اله ويضعها عند الا الله
ليكون الرفع للنفي والوضع للاثبات وينبغي ان يكون اطراف الاصابع على حرف الركبة لا مباعدة عنها قوله لان فيه
الامر الى اخره روى الستة واللفظ لمسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد
كفي بين كفيه كما يعلمني السورة من القران فقال اذا قعد احدكم في الصلاة فليقل التحيات لله والصلوات الى اخره
وفي لفظ للنسائي اذا قعدتم في كل ركعتين فقولوا فهذا هو الامر المعروف روايته قوله والالف واللام هي
في رواية مسلم وابي داود وابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما ورواية الترمذي والنسائي عنه بالتنكير واصحاب
الشافعي في العمل على هذه الرواية فصح الترجيح على ما ذهبوا اليه واما زيادة الواو فليست في تشهد بن عباس في
جميع الروايات قوله وتاكيد التعليم يعني به اخذه بيده لزيادة التوكيد ليس في تشهد بن عباس اما نفس التعليم ففي
تشهد بن عباس فان لفظه كان عليه السلام يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القران فكان يقول التحيات فتقول
الزيلعي في التخريج واما التعليم فهو ايضا في تشهد بن عباس دفعا لهذا الوجه من الترجيح ليس بوارد ومن وجوه
الترجيح ايضا ان الائمة الستة اتفقوا عليه لفظا ومعنى وهو نادر وتشهد ابن عباس معدود في افراد مسلم وان
رواه عن البخاري من الستة واعلى درجات الصحيح عندهم ما اتفق عليه الشيخان ولو في اصله فكيف اذا اتفقا على
لفظه وكذا اجمع العلماء على انه اصح حديث في الباب قال الترمذي اصح حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد
حديث ابن مسعود والعمل عليه عند اكثر الصحابة والتابعين ثم اخرج عن خصيف قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام فقلت له ان الناس قد اختلفوا في التشهد فقال عليك بتشهد ابن مسعود كقول الترمذي قال الخطابي وابن
المنذر وممن وافق ابن مسعود على رفعه معاوية اخرج الطبراني عنه كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر عنه عليه
الصلاة والسلام التحيات لله والصلوات الى اخره سوا وعائشة في سنن البيهقي عنها قالت تشهد النبي صلى الله
عليه وسلم التحيات لله والصلوات الى اخره قال النووي اسناده جيد واستغربنا منه ان تشهده عليه السلام بلفظ
تشهدنا وسلمان وروى الطبراني والبزار عن ابي راشد قال سالت سلمان عن التشهد فقال اعلمكم كما علمنيهن رسول الله
صلى الله عليه وسلم التحيات لله والصلوات الى اخره سوا قال ابو حنيفة رضي الله عنه اخذ حماد بن سليمان بيدي

وعلمني التشهد وقال حماد اخذ ابرهيم بيدي وعلمني التشهد وقال ابرهيم اخذ علقمة بيدي وعلمني التشهد وقال
علقمة اخذ عبد الله بن مسعود بيدي وعلمني التشهد وقال عبد الله اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي
وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القران وكان ياخذ علينا بالواو والالف واللام قوله لقول ابن مسعود علمني
روى الامام احمد عنه ان رسول الله عليه وسلم علمه التشهد وكان يقول اذا جلس في وسط الصلاة وفي اخرها
على وركه اليسرى التحيات لله الى قوله عبده ورسوله قال ثم ان كان في وسط الصلاة نهض حين يفرغ من تشهده
وان كان في اخرها دعا بعد تشهده بما شاء الله ان يدعو ثم يسلم واحاديث الدعا بعد التشهد في اخر الصلاة كثيرة
شهيرة في الصحيحين وغيرهما قوله لحديث ابي قتادة في الصحيحين عنه انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في
الركعتين الاوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الاخريين بفاتحة الكتاب ويسمعنا الاية
احيانا ويطيل في الركعة الاولى ما لا يطيل في الثانية وهكذا في الصبح وهذا لا يعم الصلوات والذي يعمها
ما في مسند اسحق بن راهويه عن رفاعة بن رافع الانصاري كان عليه الصلاة والسلام يقرا في الركعتين الاوليين
بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب وما في اوسط الطبراني عن جابر بن عبد الله قال
سنة القراة في الصلاة ان تقرا في الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بام القران قوله هو الصحيح احتراز
عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انها واجبة يلزم بتركها السهو قوله ضعفه الطحاوي تقدم في حديث رفع
اليدين وتكلم البيهقي معه وانتصر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد للطحاوي قوله او تحمل على حالة الكبر فيكون متعلقا
بالعارض لا مشروعا اصليا وهو اولى للجمع بين الحديثين قوله وهو واجب عندنا في القعدتين قوله للامر المتقدم
اي في حديث بن مسعود قوله فيها اي في التشهد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فانهما من الفرايض عنده
قوله اذا قلت هذا تقدم انها مدرجة من ابن مسعود وان هذا المدرج الموقوف له حكم المرفوع ومع
هذا نقول في الجواب قد اوجبنا التشهد تحرجا عن عهدة الامر الثابت بخبر الواحد واما الصلاة في الصلاة
فلا دليل يصلح للايجاب لنقول به قال القاضي عياض وقد شذ الشافعي رحمه الله فقال من لم يصل عليه فصلاته
فاسدة ولا سلف له في هذا القول ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة منهم الطبري والقشيري وخالفه
من اهل مذهبه الخطابي وقال لا اعلم له فيها قدوة والتشهدات المروية عن ابن مسعود وابن عباس وابي هريرة
وجابر وابي سعيد وابي موسى وابن الزبير لم يذكر فيها ذلك وما روي عنه عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمن
لم يصل علي ضعفه اهل الحديث كلهم ولو صح فمعناه كاملة او لمن يصلي علي في عمره وكذا ما جاء في حديث ابن مسعود
عنه عليه الصلاة والسلام من صلى صلاة لم يصل علي فيها وعلى اهل بيتي لم تقبل منه انتهى وهذا اضعف بجابر
الجعفي مع انه قد اختلف عليه في رفعه ووقفه قاله الدارقطني واما الاول فرواه ابن ماجة لا صلاة لمن لا وضوء
له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لمن لم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم ولا صلاة لمن لم يحب الانصار
وفيه عبد المهيمن ضعيف قال ابن حبان لا يحتج به واخرجه الطبراني عن ابي بن عباس بن سهل بن سعد عن ابيه عن جده
مرفوعا بنحوه قال وحديث عبد المهيمن اشبه بالصواب مع ان جماعة قد تكلموا في ابي بن عباس وروى البيهقي عن يحيى
ابن السباق عن رجل من بني الحارث عن ابن مسعود عنه عليه الصلاة والسلام اذا تشهد احدكم في الصلاة فليقل
اللهم صل على محمد وعلى ال محمد وبارك على محمد وعلى ال محمد وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت وترحمت
على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وفيه المجهول وكره بعضهم ان يقال وارحم محمدا ولم يكرهه بعضهم
وكره الصلاة على غير الانبيا وقيل لا يكره وفي الحديث عنه عليه الصلاة والسلام اللهم صل على ال ابي اوفي ومو جب

الامر

الامر القاطع الافتراض مرة في العمر في الصلاة او خارجها لانه لا يقتضي التكرار وقلنا به قوله اما مرة الى اخره ظاهر
السوق التقابل بين قول الطحاوي والقول بالمرة ولا ينبغي ذلك لان الوجوب مرة مراد قائله الافتراض ولا ينبغي
ان يحمل قول الطحاوي عليه كلما ذكر لان مستنده خبر واحد وهو غير مخالف في انه لا اكفار بجحد مقتضاه بل التفسيق
بل التقابل بين القول باستحبابه اذا ذكر وقول الطحاوي والاولى قول الطحاوي وجعل في التحفة قول الطحاوي اصح
واختيار صاحب المبسوط قول الكرخي بعد النقل عنهما ظاهر في اعتبار التقابل ثم الترجيح وهو بعيد لما قلنا
ولو تكرر في مجلس قيل يكفي مرة وصحح وفي المجتبى تكرر الوجوب وفرق بينه وبين تكرر ذكر الله تعالى في مجلس حيث يكفي
ثنا واحد قال ولو تركه لا يبقى عليه دينا بخلاف الصلاة فانها تصير دينا بما ليس بظاهر وصحح في باب سجود التلاوة
من الكافي وجوب الصلاة مرة عند التكرار في المجلس الواحد وفي الزايد ندب وكذا التشميت وقيل يجب ان يشمته
في كل مرة الى الثلاث قوله والفرض المروي يعني في رواية النساي كنا نقول في الصلاة قبل ان يفرض التشهد السلام
على الله السلام على جبريل وميكاييل فقال عليه السلام لا تقولوا هذا فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله
وساق تشهد بن مسعود وهذا الحديث في الكتب الستة وليس لفظ الفرض الا في رواية النساي بل الفاظه فيها
كنا اذا كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة قلنا السلام الى اخره وكنا نقول في الصلاة خلف رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكنا اذا جلسنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذه رواية اخرى للنساي ثم بتقدير ان لا يوول لفظ الفرض فثبوت كونه فرضا اصطلاحيا متعذر لثبوته بما لا
يثبت به الفرض اعني خبر الواحد فيكون واجبا قوله لما روينا من حديث ابن مسعود وقال له النبي صلى الله عليه وسلم
في رواية الستة الا الترمذي وابن ماجه ثم ليتخير احدكم من الدعا اعجبه اليه فيدعو به ولا يخفى عدم مطابقة
الاستدلال لهذا الدعا بما يشبه الفاظ القران والماثورة دون ما يشبه كلام الناس ولو استدل بحديث
ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس لكان اصوب فيكون معارضا لعموم اعجبه ودعا لنفسه بما شاء في
بعض افراده فيقدم عليه لانه مانع وذلك مبيح قوله هو الصحيح احتراز عن مقابله وقد رجح عدم الفساد
لان الرزاق في الحقيقة الله سبحانه ونسبته الى الامير مجاز وفي الخلاصة لو قال ارزقني فلانة الاصح انه يفسد
او ارزقني الحج الاصح لا يفسد وفيها اكسني ثوبا العن فلانا اقض ديوني اغفر لعمي وخالي تفسد ولو قال اغفر
لي ولوالدي والمؤمنين والمؤمنات لا تفسد واغفر لي ولاخي قال الحلواني لا تفسد وابن الفضل تفسد
وارزقني رؤيتك لا تفسد قوله لما روي ابن مسعود رضي الله عنه الحديث رواه اصحاب السنن الاربعة واقرب
الالفاظ الى لفظ المصنف النساي كان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايمن وعن
يساره السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايسر وصححه الترمذي وهو ارجح مما اخذ به مالك
من رواية عايشة انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم في الصلاة تسليمة واحدة تلقا وجهه يميل الى الشق الايمن
لتقدم الرجال خلف الامام دون النسا فالحال الكشف مع ان الثانية اخفض من الاولى فلعلها خفيت عمن كان
بعيدا ولو سلم عن يساره اولا يسلم عن يمينه ما لم يتكلم ولا يعيد عن يساره ولو سلم تلقا وجهه يسلم عن يساره
اخرى قوله ولا ينوي النسا في زماننا لانهن ممنوعات من حضور الجماعات قوله نواه فيهما يعني ان كان في الايمان
نواه فيه او في الايسر نواه فيه قوله ينوي بالتسليمتين يعني من عن يمينه ومن عن يساره من المقتدين كالماموم
قوله هو الصحيح احتراز عما قيل لا ينويهم لانه يشير اليهم بالسلام وما قيل ينوي بالاولى لا غير وجه الصحيح
ان الاولى للتحية والخروج من الصلاة والثانية للتسوية بين القوم في التحية ثم قيل الثانية سنة والاصح انها واجبة

كالاولى وبمجرد لفظ السلام يخرج ولا يتوقف على عليكم **قوله** لان الاخبار فى عدد هما الى اخره فى مسند بن راهويه
وشعب الايمان للبيهقي من حديثين طويلين ما افادا انهما اثنان واخرج الطبراني مرفوعا وكل بالمومن مائة وستون ملكا
يذبون عنه ما لم يقدر له من ذلك البصر عليه سبعة املاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذباب فى اليوم
الصايف ولو وكل العبد الى نفسه لاختطفته الشياطين وحديث اخر اخرجه الطبري فى تفسيره عند قوله تعالى
له معقبات من بين يديه بسنده دخل عثمان بن عفان رضى الله عنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له
يا رسول الله اخبرنى عن العبد كم معه ملك فقال له صلى الله عليه وسلم على يمينك ملك على حسناتك وهو امين
على الملك الذى على الشمال فاذا عملت حسنة كتبت عشرا واذا عملت سيئة قال الذى على الشمال للذى على اليمين
اكتب فيقول له لا لعله يستغفر الله ويتوب فاذا قال ثلاثا قال نعم اكتب اراحنا الله منه فبئس القرين ما اقل
مراقبته لله واقل استحيائه منا يقول الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وملكان من بين يديك ومن
خلفك يقول الله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وملك قابض على ناصيتك فاذا
تواضعت لله رفعك الله واذا تجبرت على الله قصمك الله وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك الا الصلاة
على محمد صلى الله عليه وسلم وملك قايم على فيك لا يدع ان تدخل الحية فيك وملكان على عينيك فهولاء عشرة
املاك على كل ابن ادم ينزلون ملائكة الليل على ملائكة النهار لان ملائكة الليل سوى ملائكة النهار فهولاء عشرون
ملكا على كل ادمي وابليس مع ابن ادم بالنهار وولده بالليل **قوله** الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه فلو كانت تلك الزيادة
فى حديث ابن مسعود لم تثبت لم يلزمنا الاخلال بما رواه بل عملنا بمقتضاه اذ لا تقتضي غير مجرد التاثيم بالترك وهو
الوجوب ومعنى الاعتراض الذي قالوا فلا خلاف اذا فى العمل بمقتضاه بل فى لزوم الفساد بترك الواجب الذي لم
يقطع بلزومه وقد تقدم مثله فى بحث الفاتحة فارجع اليه

فصل فى القراءة

خص هذا الركن بفصل
دون سائر الاركان لكثرة ما يتعلق به من الاحكام وفى النوازل رجل افتتح الصلاة فنام فقرا وهو نايم يجوز عن
القراءة لان الشرع جعل النايم كالمنتبه تعظيما لامر المصلي بالحديث وبه فارق الطلاق الا ترى ان المجنون والصبي
لو صليا كانت جايزة ولو طلقا لم يجز قال المصنف فى التجنيس والمختار انه لا يجوز لان الاختيار شرط اداء العبادة ولم
يوجد انتهى والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد فى ابتداء الصلاة وهو كاف الا ترى انه لو
ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انه يجزيه ومما يتعلق به المسئلة الكثيرة الشعب زلة القاري ولم يذكرها
المصنف مع انها مهمة جدا فلنوردها وخطا القاري اما فى الاعراب او فى الحروف او فى الكلمات او الايات وفى الحروف
اما بوضع حرف مكان اخر او تقديمه او تاخيره او زيادته او نقصه اما الاعراب فان لم يغير المعنى لا يفسد لان تغييره
خطا لا يستطاع الاحتراز عنه فيعذر وان غير فاحشا مما اعتقاده كفر مثل البارئ المصور بفتح الواو وانما يخشى الله
من عباده العلماء برفع الجلالة ونصب العلماء فسدت فى قول المتقدمين واختلف المتاخرون فقال ابن مقاتل ومحمد
ابن سلام وابو بكر بن سعيد البلخي والهندواني وابن الفضل والحلواني لا تفسد وما قاله المتقدمون احوط لانه لو
تعمد يكون كفرا وما يكون كفرا لا يكون من القران فيكون متكلما بكلام الناس الكفار غلطا وهو مفسد كما لو تكلم بكلام الناس
ساهيا مما ليس بكفر فكيف وهو كفر وقول المتاخرين اوسع لان الناس لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو على قول
ابى يوسف ظاهر لانه لا يعتبر الاعراب عرف ذلك فى مسايل ويتصل بذلك تخفيف المشدد عامة المشايخ على ان
ترك المد والتشديد كالخطا فى الاعراب فلذا قال كثير بالفساد فى تخفيف رب العالمين واياك نعبد لان معنى ايا
مخففا الشمس والاصح لا تفسد وهو لغة قليلة فى ايا المشدد نقله بعض متاخري النحاة وعلى قول المتاخرين لا يحتاج

الى هذا وبناء على هذا افسد وها بمد همزة اكبر على ما تقدم واما الحروف فاذا وضع حرفا مكان غيره فاما
خطا واما عجزا فالاول ان لم يغير ومثله فى القران نحو ان المسلمون لا يفسد وان لم يغير وليس مثله فى القران نحو قيامين
بالقسط والتياسين والحي القيام عندهما لا تفسد وعند ابي يوسف تفسد وان غير فسد عندهما وعند ابي يوسف
ان لم يكن مثله فى القران فلو قرا اصحاب السعير بالشين المعجمة فسدت اتفاقا فالعبرة فى عدم الفساد عدم تغير المعنى
وعند ابي يوسف وجود المثل فى القران فلا يعتبر على هذا ما ذكره ابو منصور العراقي من عسر الفصل بين الحرفين وعدمه
فى عدم الفساد وثبوته ولا قرب المخارج وعدمه كما قال ابن مقاتل وحاصل هذا ان كان الفصل بلا مشقة كالطاء
مع الصاد فقرا الطالحات مكان الصالحات تفسد وان بمشقة كالطاء مع الضاد والصاد مع السين والطاء مع التاء قيل
تفسد واكثرهم لا تفسد هذا على راي هولاء المشايخ ثم لم تنضبط فروعهم فاورد فى الخلاصة ما ظاهره التنافي فالمعتمد
فالاولى قول المتقدمين والثاني وهو الاقامة عجزا كالحمد لله الرحمن الرحيم بالهاء فيهما اعوذ بالمهملة الصمد بالسين
ان كان يجهد الليل والنهار فى تصحيحه ولا يقدر فصلاته جايزة ولو ترك جهده ففاسدة ولا يسعه ان يترك فى باقي عمره
واما الالثغ يقرا بسم الله بالمثلثة او مكان اللام اليا ونحوه لا يطاوعه لسانه لغيره فقيل ان بدل الكلام فسدت
او قرا خارج الصلاة لا يوجر فان امكنه ان يتخذ ايات ليس فيها تلك الحروف يفعل والا يسكت وعلى قياس الاول
ان بذل جهده لا تفسد وبه ناخذ كذا فى الخلاصة وان لم يبدل ان امكنه ايات ليس فيها تلك الحروف يتخذها الا
الفاتحة ولا ينبغي لغيره الاقتداء به وكذا الفافا الذي لا يقدر على اخراج الكلمة الا بتكرير الفاء والتمتام الذي لا يقدر
على اخراجها الا بعد ان يديرها فى صدره كثيرا وكذا من لا يقدر على اخراج حرف من الحروف ثم الالثغ اذا وجد
ايات ليس فيها تلك الحروف فقرا ما هي فيها فالاكثر على انه لا يجوز صلاته فان لم يجد جازت وهل يجوز بلا قراءة
اختلف المشايخ فيه وينبغي ان يكون الخلاف فيما اذا قرا بما فيها مع وجود ما ليس فيها فيما اذا لم يبدل ما ان بدل فينبغي
عدمه فى الفساد لانه تبديل للمعنى من غير ضرورة وكذا فى الجواز بغير قراءة ينبغي ان يكون محله عدم الوجود مع العجز اما
معه فينبغي عدمه فى الفساد لانه تبديل للمعنى من غير ضرورة والله سبحانه اعلم واما التقديم والتاخير فان غير
نحو قوسرة فى قسورة فسدت وان لم يغير لا تفسد عند محمد خلافا لابي يوسف واما الزيادة ومنه فك المدغم
فان لم تغير نحو وانهى عن المنكر بالالف ورادوه اليك لا تفسد وعند عامة المشايخ وعن ابي يوسف روايتان وان غير
نحو زرابيب مكان زرابي والقران الحكيم وانك لمن المرسلين وان سعيكم لشتى بالواو تفسد وكذا النقصان ان لم يغير
لا تفسد نحو جاهم مكان جاءتهم وان غير فسد نحو والنهار اذا تجلى ما خلق الذكر والانثى بلا واو واما لو كان الحرف
من كلمة ففي فتاوى قاضي خان ان كان يحذف حرفا اصليا من كلمة وتغير المعنى تفسد فى قول ابي حنيفة ومحمد
نحو رزقناهم بلا راء او ترا او خلقنا بغير خاء وجعلنا بلا جيم ثم ذكر من المثل نحو ما خلق الذكر والانثى وقال كالوا
على قياس قول ابي يوسف لا تفسد لان المقروء من القران قال ولو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرفا من اولها او وسطها
نحو ربيا او عربا فى عربيا تفسد اما لتغير المعنى او لانه يصير لغوا وكذا حذف با ضرب الله فان كان ترخيما لا تفسد
وشرط النداء والعلمية وان يكون رباعيا او خماسيا نحو وقالوا يا مال فى يا مالك واما الكلمة مكان الكلمة فان تقاربا معنى
ومثله فى القران كالحكيم مكان العليم لم تفسد اتفاقا وان لم يوجد المثل كالفاجر مكان الاثيم واياه مكان اواه وكذلك
عندهما وعن ابي يوسف روايتان فلو لم يتقاربا ولا مثل له فسد اتفاقا اذا لم يكن ذكرا وان كان فى القران وهو مما اعتقاده
كفر كغافلين فى انا كنا فاعلين فعامة المشايخ على انه تفسد اتفاقا وقال بعضهم على قياس قول ابي يوسف لا تفسد وان كان
يعني ابن مقاتل والصحيح من مذهب ابي يوسف انها تفسد ولو قرا الغبار مكان الغراب فاخشوهم ولا تخشون الست

بربكم قالوا نعم تفسد مما تعلمون مكان تمنون لاظهر الفساد وذ وانك انت العزيز الحكيم مكان الكريم المختار
الفساد وقيل لا لان المعنى في زعمك ولو قرا احل لكم صيد البر مع انه قراها بعدها وحرم عليكم البر لا تفسد
عند طلوع الشمس وعند الغروب مكان قبل طلوع الشمس وقبل الغروب تفسد وكل صغير وكبير في سفر والنازعات نزعا
انا ارسلنا الجمل والكلب والبغال لا تفسد وشركا مكان شفعا تفسد في مجموع النوازل ومن وضع كلمة مكان اخرى
ان نسب بالبنوة الى غير من نسب اليه فان كان في القران نحو موسى بن لقمان لا تفسد عند محمد ورواية ابي يوسف وعليه
العامة وان لم يكن كمريم ابنة غيلان تفسد اتفاقا وكذا لو لم يجز نسبته فنسبه تفسد كعيسى بن لقمان لان نسبته كفرا
اذا تعمد وفي فتاوي قاضيخان اذا اراد ان يقرا كلمة تجري على لسانه شعر كلمة فرج وقرا الاولى اوركع ولم يتمها
ان كان شطر كلمة لو اتمها لا تفسد صلاته لا تفسد وان كان لو اتمها تفسد تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح انتهى
واما التقديم والتاخير فان لم يغير لم تفسد نحو فانبتنا فيها عنبا وحبا وان غير فسد نحو اليسر مكان العسر وعكسه ويمكن
ادراجه في الكلمة مكان الكلمة. وفي الخلاصة لو قرا لتفترون عما كنتم تسالون لا تفسد واذا الاعناق في اغلالهم
لا تفسد وا واما الزيادة فان لم تغير وهي في القران نحو وبالوالدين احسانا وبر ان الله كان غفورا رحيما عليما
لا تفسد في قولهم وان غيرت وهي موجودة نحو وعمل صالحا وكفر فلهم اجرهم او غير موجودة نحو واما ثمود فهديناهم
وعصيناهم فاستحبوا افسدت لانه لو تعمده كفر فاذا اخطا فيه افسد فان لم يغير وليست في القران نحو فيهما فاكهة ونخل
وتفاح ورمان لا تفسد وعند ابي يوسف تفسد ولو وضع الظاهر موضع المضمر عن بعض المشايخ تفسد واستشكل
بانه زيادة لا تغير وفي الخلاصة رايت في بعض المواضع لا تفسد ومن الزيادة القران بالالحان لان حاصلها
اشباع الحركات لمراعات النغم على ما قدمناه من تفسير الامام احمد لها في باب الاذان او زيادة الهمزات كا أ ا ذا فحش
افسد الصلاة. كذا في الخلاصة وان كان غيره فيعرف في زيادة الحرف ولو بنى بعض اية على اخرى ان لم يغير نحو ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات فلهم جزاء الحسنى مكان كانت لهم جنات الفردوس نزلا لا تفسد وان غير فان وقف وقفا
تاما بينهما فكذلك كان قرا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ووقف ثم قال اولئك هم شر البرية وان وصل
تفسد عند عامة المشايخ وهو الصحيح وحينئذ هذا مقيد لما ذكرنا في بعض المواضع من انه اذا شهد بالجنة لمن يشهد الله
له بالنار او بالقلب تفسد والله سبحانه اعلم **قوله** هذا هو المتوارث يعني انا اخذنا عمن يلينا الصلاة هكذا فعلا
وهم عمن يليهم كذلك وهكذا الى الصحابة وهم بالضرورة اخذوه عن صاحب الوحي فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص
معين هذا ولا يجهد نفسه في الجهر **قوله** لانه امام في حق نفسه لما كان قوله واسمع نفسه يتضمن من البديع النوع
المسمى بجنس التعليل كما قيل فدتك نفوس الحاسدين فانها معذبة في حضرة ومغيب. وفي تعب من يحسد الشمس
ضوءها ويجهد ان ياتي لها بضرب فان قوله جهر تتوجه النفس الى طلب علته من انه اي حاجة الى ذلك وليس
معه احد يسمعه فقال واسمع نفسه لافادته وذلك لا يخفى صرح بالتعليل اذ انه يلازم المستفاد من جنس التعليل
ويشكل عليه ما سيذكر في تعريف الجهر حيث قال والجهر ان يسمع غيره فانه يقتضي ان ما ليس فيه اسماع ليس بجهر او
ان كون هذا جهرا ليس بصحيح فان المراد ان يسمع نفسه لا غير بمفهوم اللقب وهو حجة في الروايات ولا مخلص الا اما
بمنع ارادة هذا المفهوم على خلاف ما في النهاية او ان اراد به على قول الكرخي لا على المختار والتعريف على المختار من قول
الهندواني وصاحب الهداية ايضا اعتبر هذا المفهوم حيث قال فيما بعده وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قال
ان شاء جهر واسمع نفسه فانظر كلامه بعد فيتعين على رايه الثاني **قوله** صلاة النهار عجماء غريب قال النووي لا
اصل له انتهى ورواه عبد الرزاق في مصنفه من قول مجاهد وابي عبيدة رضي الله عنه وفي البخاري عن خباب قلنا

لخباب بن الارت هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرا في الظهر والعصر قال نعم قلنا بم كنتم تعرفون ذلك
قال باضطراب لحيته وفي مسلم عن الخدري حزرنا قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر والعصر فحزرنا قيامه في
الركعتين الاوليين من الظهر قدر قراءة الم السجدة وحزرنا قيامه في الاخريين قدر النصف من ذلك الحديث وعنه
في مسلم ايضا انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين في كل ركعة قدر ثلاثين اية الحديث
قوله اي ليس فيها قراءة مسموعة قيل ضربه ليخالف مما عن ابن عباس انه لا قراءة في الظهر والعصر وتقدم في الحديث
وكان يسمعنا الاية احيانا فيكون ذا نفعا لذلك **قوله** لورود النقل المستفيض طريق تعريفه ما ذكرناه انفا ومن استدل
عليه بما رواه الجماعة الا البخاري انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل
اتاك حديث الغاشية وما في مسلم عن ابي واقد الليثي سالني عمر ما كان يقرا به رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاضحى
والفطر فقال كان يقرا بق والقران المجيد واقتربت الساعة اورد عليه ما في الصحيحين عن ابي قتادة كان عليه الصلاة
والسلام يقرا في الركعتين الاوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الاولى ويقصر في الثانية
يسمع الاية احيانا وفي النسائي كنا نصلي خلفه عليه الصلاة والسلام فنسمع منه الاية بعد الايات من سورة لقمان
والذاريات وفيه عن ابي بكر بن النضر قال كنا بالطف عند انس بن مالك فصلى بهم الظهر فلما فرغ قال اني صليت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم الظهر فقرا لنا بهاتين السورتين في الركعتين بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية
فالاخبار بقراءة خصوص سورة لا يستلزم كونه كان جهرا **قوله** اعتبارا بالفرض في حق المنفرد هو المفيد لتعيين المخافتة
على المنفرد في الظهر والعصر والا فقد كان قوله ويخفيها الامام في الظهر والعصر يعطي انه لا يتحتم على المنفرد كما قال
عصام واستدل عليه بانه لا يجب السهو بالجهر فيهما على المنفرد والصحيح تعين المخافتة وبعد هذا ففيما دفع به في شرح
الكنز من ان الامام انما وجب عليه السهو لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد نظر ظاهر اذ لا
ينكر ان واجبا قد يكون اكد من واجب لكن لم ينط وجوب السجود الا بترك الواجب لا بالاكد الواجبات او برتبة مخصوصة
منه فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها السجود **قوله** غداة ليلة التعريس روى محمد بن الحسن
في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعي قال عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال من يحرسنا الليلة فقال رجل من الانصار شاب انا يا رسول الله احرسكم فحرسهم حتى اذا كان من الصبح غلبته عينه
فما استيقظوا الا بحر الشمس فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضا وتوضا اصحابه وامر المؤذن فاذن وصلى
ركعتين ثم اقيمت الصلاة فصلى الفجر باصحابه وجهر فيها بالقراءة كما كان يصليها في وقتها وهذا مرسل وهو حجة عندنا
وعند الجمهور ولو لم يكن لكن يعتضد به حمل ما في مسلم خطبنا رسول الله صلى الله عليه فقال انكم تسيرون عشيتكم
الى ان قال فكان اول من استيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم والشمس في ظهره قال فقمنا فزعين ثم قال اركبوا فركبنا
وسرنا حتى اذا ارتفعت الشمس نزل ثم دعا بميضاة كانت معي فيها شيء من الماء الى ان قال ثم صلى الغداة فصنع كما كان
يصنع كل يوم على ما يعم الجهر وغيره من الاركان كما هو ظاهر اللفظ لا على مجرد استيفاء الاركان كاحد قولي الشافعي
لانه خلاف الظاهر بلا موجب **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول شمس الائمة وفخر الاسلام وقاضيخان يخير والجهر افضل
هو الصحيح وفي الذخيرة هو الاصح لان القضاء يحكي الاداء **قوله** لان الجهر الى اخره حاصله ان الحكم الشرعي ينتفي بنفي
المدرك الشرعي والمعلوم من الشرع كون الجهر على المنفرد تخييرا في الوقت وحتما على الامام مطلقا ولولا الاثر المذكور
لقلنا بتقييده بالوقت في الامام ايضا ومثله في المنفرد معدوم فيبقى الجهر في حقه على الانتفاء الاصلي وهذا
يتوقف على ان الاصل فيه شرعية الاخفاء والجهر بعارض دليل اخر فعند فقده يرجع اليه وفيه نظر بل الظاهر انه لم علم انه عليه السلام

كان يجهر في الصلوات كلها فشرع الكفار يغلطونه كما يشير اليه قوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا
القرآن والغوا فيه فاخفى عليه الصلاة والسلام الا في الاوقات الثلاثة فانهم كانوا غيبا نائمين وبالطعام مشغولين
فاستقر كذلك يقتضي ان الاصل الجهر والاخفاء بعارض وايضا في المدرك ممنوع بل هو القياس على ادائها بعد
الوقت باذان واقامة بل اولى لان فيهما الاعلام بدخول الوقت والشروع في الصلاة وقد سن بعد ذلك في القضاء
وان لم يكن ثمه من يعلمه بهما نعلم ان المقصود مراعاة هيئة الجماعة وقد روي من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف
من الملائكة ذكره في شرح الكنز **قوله** لم يعد في الاخريين المناسب لم يقض او لم يقرأها اذ لا يتصور اعادة ما لم يسبق
قوله ولما الى اخره مثل هذا الموضع يقتضي ان يقال لما يعني من الدليل في مقابلة قول المخالف بعد ذكر دليله
وهو ما ذكر من ان قراءة السورة غير مشروعة في الاخريين فلا يجوز الاتيان بها لعدم المحل ودليل القضاء الا ما ذكر المصنف
والجواب ان قرانها يلحقها بالشفع الاول وخلوعنها الثاني حكما لانه غير محل لها بخلاف الفاتحة فان الثاني محلها فيقع قراءتها
اداء لانه اقوى للمحلية ولو كررها خالف المشروع وقد يقال كذلك قراءة السورة فان كان ايقاعها فيه تخليه عنها
حكما كذلك يجب ان يكون قراءة الفاتحة ثانيا للقضاء يجب ان يلتحق بالاوليين فيخلو الثاني عن تكرارها حكما ثم بعد
هذا كله المتحقق عدم المحلية فلزم كونها قضاء ولم يندفع الجواب عن قوله اذا فات محله لا يقضى الا بدليل واعلم ان المسألة
مربعة فظاهر الرواية ما ذكر وعكسه قول عيسى بن ابان وعن ابي يوسف لا يقضي واحدة منهما وعن ابي حنيفة يقضيهما
ثم كيف يرتبهما قيل يقدم السورة وقيل يقدم الفاتحة وهو الاشبه اذ تقدم السورة على الفاتحة غير مشروع فلا
يكون مخالفا للمعهود **قوله** ثم ذكرههنا دليل على ان الوجوب وهو لفظ الخبر وفي الاصل بلفظ الاستحباب ولا يخفى انه
اصح فيجب التعويل عليه في الرواية لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة فلم يمكن مراعاتها من كل وجه **قوله** هو
الصحيح هو ظاهر الرواية احترز عما عن ابي حنيفة انه لا يجهر اصلا لان الجمع شنيع وتغيير السورة اولى لان الفاتحة في
محلها وليست تبعا للسورة وعنه يجهر بالسورة دون الفاتحة مراعاة لصفة كل منهما ولا يكون جمعا تقدير اللالتحاق
بمحلها من الاوليين وصححه التمرتاشي وجعله شيخ الاسلام الظاهر من الجواب **قوله** وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قال
ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت فجعل اسماعه نفسه وان شاء خافت فجعل اسماعه نفسه جهرا يقابله المخافته
فتكون فيما دون ذلك وليس حينئذ الا تصحيح الحروف وهذا بناء على ان المراد واسمع نفسه لا بجزم اعتبار المفهوم اللقب
والا لو كان المراد مجرد ابتداء حسن التعليل والمراد واسمع نفسه بذلك لم يلزم فيه اشارة اليه وفي المحيط قول الهندواني
اصح واعلم ان القراءة وان كانت فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحرف كيفية تعرض للصوت
وهو اخص من النفس فانه النفس المعروض بالقرع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايماء الى
الحروف لعضلات المخارج لا حروف فلا كلام بقي ان هذا لا يقتضي ان يلزم في مفهوم القراءة ان يصل الى السمع بل كونه
بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله المراد بقول الهندواني وانبناء على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا
لم يكن مانع **قوله** وغير ذلك كالتسمية على الذبيحة ووجوب السجدة بتلاوته وجواز الصلاة قال شيخ الاسلام
وكذا الايلاء والبيع على الخلاف وقيل الصحيح في البيع انه لابد ان يسمع المشتري **قوله** وادنى ما يجزي الى اخره القراءة
فرض وواجب وسنة ومكروه فالفرض عنده في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب احد ونحوه
وفي رواية آية وفي رواية كقولهما والواجب قراءة الفاتحة وثلاث آيات قصار او آية طويلة يعني في غير الاخريين
والاخيرة من المغرب والمسنونة اما في السفر او الحضر ويعلم من الكتاب والمكروه ترك شيء من القراءة الواجبة وفي شرح
الطحاوي قراءة الفاتحة وآية او آيتين مكروه وفي المجتبى ما ذكر الطحاوي يدل على انه لو قرأ مع الفاتحة آية طويلة

لا يكون اتيانا بالواجب واختلف المشايخ على قولهما فيما لو قرأ آية طويلة كآية الكرسي قيل لا يجوز وعامتهم انه يجوز
واذا كانت هذه الاقسام ثابتة في نفس الامر فما قيل لو قرأ البقرة ونحوها وقع الكل فرضا وكذا اذا اطال في الركوع
والسجود مشكل اذ لو كان كذلك لم يتحقق قدر القراءة الا فرضا فاين باقي الاقسام ومما يكره القراءة خلف الامام
وفي غير حالة القيام وتعيين شيء من القرآن لشيء من الصلاة ثم عنده لو قرأ آية هي كلمات او كلمتان نحو فقتل كيف قدر
او ثم نظر جازت بلا خلاف بين المشايخ اما لو كانت كلمة اسما او حرفا نحو مدهامتان ص ق ن فان هذه آيات
عند بعض القراء اختلف فيه على قوله والاصح انه لا يجوز لانه يسمى عادا لا قاريا وكون نحو ص حرفا غلط بل الحرف
مسمى ذلك وهو ليس المقروء والمقروء هو الاسم صاد كلمة فالصواب في التقسيم ان يقال هي كلمتان او كلمة ولو قرأ نصف آية
طويلة مثل آية الكرسي والمداينة قيل لا يجوز لعدم الآية وعامتهم على الجواز لانه يزيد على ثلاث قصار وتعيين الآية
ليصير قاريا عرفا وهو بذلك كذلك اما الكراهة فثابتة ما لم يقرأ الواجب لا سيما بعد الاوليين من الفرض ولو قرأ نصف
آية مرتين او كرر كلمة مرارا حتى بلغ قدر آية لا يجوز **قوله** لانه لا يسمى قاريا بدونه اي بدون المذكور عرفا **قوله** وله قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن من غير فصل فكان مقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من مذهب
ابي حنيفة ان ما يتناوله اسم القرآن يجوز وهو قول ابن عباس فانه قال اقرأ ما تيسر معك من القرآن وليس شيء من القرآن
بقليل ولان تناول اسم الواجب يخرج عن العهدة فدفعه المصنف بقوله الا ان ما دون الآية خارج منه اي من النص
اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا جزم بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين اذ لم يجزم
بكونه من قراءة فلم تبرأ به الذمة خصوصا موضع الاحتياط بخلاف الآية اذ ليست في معناه اي معنى ما دون الآية
بل يطلق عليه قارئا بها فبقي الوجه من الجانبين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر واما مبنى الخلاف فقيل على الحقيقة المستعملة
عنده اولى من المجاز المتعارف وعندهما بالقلب معناه ان كونه غير قاري مجاز متعارف وكونه قاريا حقيقة تستعمل
فانه لو قيل هذا قاري لم يخطأ المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية وفيه نظر فانه منع ما دون الآية بناء على عدم كونه قاريا
عرفا واجاز الآية القصيرة لانها ليست في معناه اي في انه لا يعد به قاريا بل يعد بها قاريا عرفا فالحق ان يبنى على الخلاف
في قيام العرف في عده قاريا بالقصيرة قالا لا يعد وهو يمنع نعم ذاك مبناها على رواية ما يتناوله اسم القرآن وفي
الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض
والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به احتياطا فيهما **قوله** لما روي انه عليه الصلاة والسلام قرأ في صلاة
الفجر في سفره بالمعوذتين رواه ابو داود والنسائي عن عقبة بن عامر قال كنت اقود برسول الله صلى الله عليه وسلم
ناقته في السفر فقال لي يا عقبة الا اعلمك خير سورتين قرئتا فعلمني قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس قال
فلم يرني سررت بهما جدا فلما نزل لصلاة الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس وفيه القاسم مولى معاوية ابو عبد الرحمن
القرشي الاموي مولاهم وثقه ابن معين وغيره وتكلم فيه غير واحد ورواه الحاكم في مستدركه عنه ولفظه سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعوذتين امن القرآن هما فامنا بهما في صلاة الفجر وصححه والحق انه حسن **قوله** ولان
السفر الى اخره قال في النهاية هذا التعليل يخالف لما ذكر من طرف ابي حنيفة في مسألة الارواث حيث قال قلنا الضرورة
في النعال وهي قد اثرت في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فيكفي مؤنتها انتهى يعني الضرورة اثرت هذا التخفيف فلا تؤثر
تخفيف نجاستها ثانيا واجاب بان كلا في محله لان سقوط شطر الصلاة من قبيل رخصة الاسقاط فكان التخفيف في القراءة
حينئذ ابتداء لا ثانيا والحق ان لا ورود للسؤال ليتكلف الجواب على انه لا يصح اذ لا شك في ان سقوط الشطر من اصل الشرع
للضرورة يعني لما كان بحيث لو لزم الشطر في السفر لزم الحرج سقط واما الاول فلان المصنف قال في دليلهما ولان فيه

ضرورة لامتلاء الطرق به فقال في الجواب قلنا الضرورة في النعال الي اخره وحاصله القول بالموجب اي نعم فيه ضرورة ولكن محلها النعال وانما تؤثر في محلها وقد اثرت حتي طهرت بالدلك فاندفعت به فلا حاجة الي اثبات تخفيف نفس النجاسة لاجل الضرورة تمام مقتضاها دون ذلك التخفيف اما هو فان الضرورة داعية الي تخفيف القراة كما دعت الي السقوط فمجموع السقوط والتخفيف مقتضاها فلابد من اعطايهما اياه **قوله** ويقرا في الحضر الي قوله وبكل ذلك وردا لاثر المراد ان الاربعين والخمسين والستين والمايه منقسمة علي الركعتين واما ورود الاثر فروي مسلم انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في الفجر بقاف ونحوها، واخرج عن ابي برزة كان صلى الله عليه وسلم يقرا في الفجر ما بين الستين الي المايه اية ولفظ ابن حبان بالستين الي المايه، واخرج عن ابن عمر ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤمنا في الفجر بالصافات **قوله** بنظر الي اخره هذا وما بعده اولي ان يجعل محمل اختلاف فعله عليه السلام بخلاف ما قبله لا يجوز نفيد ذلك فيجعل قاعدة لفعل الايمة في زماننا ويعلم منه انه لا ينقص في الحضر عن الاربعين وان كانوا كسالي لان الكالي محلها ثم اختلف في اول المفصل فقيل سورة القتال وقال الحلواني وغيره من اصحابنا الحجرات فهو السبع الاخير وقيل من قاف وحكي القاضي عياض انه الجاثية وهو غريب فالطوال من اوله علي الخلاف الي البروج والاوساط منها اي لم يكن والقصار الباقي وقيل الطوال من اوله الي عبس والاوساط منها الي والضحي والباقي القصار ثم اذا راعي الليالي يقرا في الشتاء مايه وفي الصيف اربعين وفي الخريف والربيع خمسين الي ستين **قوله** والاصل فيه كتاب عمر روي عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن علي بن زيد بن جدعان عن الحسن وغيره قال كتب عمر رضي الله عنه الي ابي موسي الاشعري ان اقرا في المغرب بقصار المفصل وفي العشا بوسط المفصل وفي الصبح بطوال المفصل انتهي واما في الظهر بطوال المفصل فلم اره بل قال الترمذي في الباب الذي يلي باب القراة في الصبح وروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الي ابي موسي ان اقرا في الظهر باوساط المفصل غير ان في الرواية ما يفيد المطلوب وهو ما قدمناه في صحيح مسلم من حديث الخدري عنه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين في كل ركعة قدر ثلاثين اية الحديث فارجع اليه والله سبحانه اعلم **قوله** وقد يقعان اي بعد تاخيرهما الي الوقت الذي يستحب تاخيرهما اليه لو اطال القراة قد يقع في وقت غير مستحب وهو اعم من المكروه وقد تقدم ان التاخير الي النصف في العشاء مباح وبعده مكروه فهذا قريب في العصر بعيد في العشا **قوله** لما روي الي اخره روي البخاري انه صلى الله عليه وسلم كان يقرا في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب ويطول في الركعة الاولي ما لا يطول في الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح فاجاب عنه بانه محمول علي الاطالة من حيث الثنا والتعوذ وبما دون الثلاث ايات وعلي هذا فيحمل قول الراوي وهكذا في الصبح علي التشبيه في اصل الاطالة لا قدرها فان تلك الاطالة معتبرة شرعا عند ابي حنيفة والمعتبرة اكثر من ذلك القدر وقد قدرت بان يقرا في الاولي مثلا بخمس وعشرين وفي الثانية بتمام الاربعين ولان لا اطالة في الصبح لما كانت لان وقته وقت نوم وغفلة فلا بد من كونها حيث يعد اطالة لكن كون التشبيه في ذلك غير المتبادر ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب **قوله** ويكره ان يوقت كالسجدة والانسان لفجر الجمعة والجمعة والمنافقين للجمعة قال الطحاوي والاسبيجابي هذا اذا راه حتما يكره غيره اما لو قرا للتيسير عليه او تبركا بقراته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة لكن بشرط ان يقرا غيرهما احيانا لان لا يظن الجاهل ان غيرهما لا يجوز ولا تحرير في هذه العبارة بعد العلم بان الكلام في المداومة والحق ان المداومة مطلقا مكروه سواء راه حتما يكره غيره اولي لان دليل الكراهة لا يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي لكن الهجران انما يلزم لو لم يقرا الباقي في صلاة اخري فالحق انه ايهام التعيين ثم مقتضي الدليل عدم المداومة لا المداومة علي العدم كما يفعله حنفية

العصر بل يستحب ان يقرا بذلك احيانا تبركا بالماثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا ولذا قالوا السنة ان يقرا في ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون، وقل هو الله احد، وظاهر هذا افادة المواظبة علي ذلك لان الايهام المذكور منتف بالنسبة الي المصلي نفسه **قوله** له ان القراة ركن فيشتركان فيه اما الاولي فظاهر واما الثانية فلقوله تعالي فاقروا ما تيسر وهو عام في المصلين وكذا قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بقراة **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراة الامام له قراة فاذا صح وجب ان يخص عموم الاية والحديث علي طريق الخصم مطلقا فيخرج المقتدي وعلي طريقتنا يخص ايضا لانهما عام خص منه البعض وهو المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصهما بعده بالمقتدي بالحديث المذكور وكذا يحمل قوله عليه الصلاة والسلام فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران علي غير حالة الاقتدا جمعا بين الادلة بل يقال القراة ثابتة من المقتدي شرعا فان قراة الامام قراة له فلو قرا لكان له قراتان في صلاة واحدة وهو غير مشروع بقي الشان في تصحيحه، وقد روي من طرق عديدة مرفوعا عن جابر ابن عبد الله عنه عليه الصلاة والسلام وقد ضعف واعترف المضعفون برفعه مثل الدارقطني والبيهقي وابن عدي بان الصحيح انه مرسل لان الحفاظ كالسفيانين وابي الاحوص وشعبة واسرايل وشريك وابي خالد الدالاني وجرير وعبد الحميد وزايدة وزهير رووه عن موسي بن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم فارسلوه وقد ارسله مرة ابو حنيفة كذلك فنقول المرسل حجة عند اكثر اهل العلم فيكفينا فيما يرجع الي العمل علي راينا وعلي طريق الالزام ايضا باقامة الدليل علي حجية المرسل وعلي تقدير التنزل عن حجيته فقد رفعه ابو حنيفة بسند صحيح وروي محمد بن الحسن في موطايه انا ابو حنيفة رحمه الله ثنا ابو الحسن موسي بن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى خلف امام فان قراة الامام له قراة وقولهم ان الحفاظ الذين عدوهم لم يرفعوه غير صحيح قال ابن منيع في مسنده اخبرنا اسحق الازرق ثنا سفيان وشريك عن موسي بن عايشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراة الامام له قراة قال وثنا جرير عن موسي بن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ولم يذكر عن جابر ورواه عبد بن حميد ثنا ابو نعيم ثنا الحسن بن صالح عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره واسناد حديث جابر الاول صحيح علي شرط الشيخين والثاني علي شرط مسلم فهولاء سفيان وشريك وجرير وابو الزبير رفعوه بالطرق الصحيحة فبطل عديهم فيمن لم يرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة فكيف ولم ينفرد والثقة قد يسند الحديث تارة ويرسله اخري واخرجه ابن عدي عن ابي حنيفة في ترجمته وذكر فيه قصة وبها اخرجه ابو عبد الله الحاكم قال ثنا ابو محمد بن بكر بن محمد بن حمدان الصيرفي ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخي ثنا مكي بن ابراهيم عن ابي حنيفة عن موسي بن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورجل خلفه يقرا فجعل رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهاه عن القراة في الصلاة فلما انصرف اقبل عليه الرجل وقال اتنهاني عن القراة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنازعا حتي ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام من صلى خلف امام فان قراة الامام له قراة، وفي رواية لابي حنيفة ان ذلك كان في الظهر او العصر هكذا ان رجلا قرا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر او العصر فاومي اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال اتنهاني الحديث وهذا يفيد ان اصل الحديث هذا غير ان جابرا روي عنه محل الحكم فقط تارة والمجموع تارة ويتضمن رد القراة خلف الامام لانه خرج تاسيدا لنهي ذلك الصحابي عنها مطلقا في السرية خصوصا في رواية ابي حنيفة ان القصة كانت في الظهر او العصر لا اباحة فعلها وتركها يعارض ما روي في بعض روايات حديث ما لي انازع القران انه قال ان كان

لابد فالفاتحة وكذا ما رواه ابو داود والترمذي عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف رسول الله صلى الله
عليه وسلم في صلاة الفجر فقرا فثقلت عليه القراة فلما فرغ قال لعلكم تقرؤن خلف امامكم قلنا نعم قال لا تفعلوا
الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم يقراها ويقدم لعدم المنع على الاطلاق عند التعارض ولقوة سنده فان حديث
المنع من كان له امام اصح غاية ما فيه بعد ارخاء العنان تحسين الترمذي له فبطل رد المتعصبين وتضعيف بعضهم
لمثل ابي حنيفة مع تضييقه في الرواية الى الغاية حتى انه شرط التذكر لجواز الرواية بعد علمه انه خطه ولم يشترط
الحفاظ هذا او لم يوافقه صاحباه ثم قد عضد بطرق كثيرة عن جابر غير هذه وان ضعفت وبمذاهب الصحابة حتى قال
المصنف ان عليه اجماع الصحابة في موطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قراة الامام
واذا صلى وحده فليقرا قال وكان ابن عمر لا يقرا خلف الامام ورواه عنه الدارقطني مرفوعا وقال رفعه وهم لكن اذا
صح عنه ذلك فالظاهر انه لسماعه منه عليه الصلاة والسلام فيكون رفعه صحيحا وان كان روايه ضعيفا وروي
ابن عدي في الكامل عن اسمعيل بن عمرو بن نجيح ابي اسحق البجلي عن الحسن بن صالح عن ابي هارون العبدي عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراة الامام له قراة وقال هذا لا يتابع عليه اسماعيل وهو ضعيف
وليس كما قال بل تابعه عليه النضر بن عبد الله روى الطبراني في الاوسط ثنا محمد بن ابراهيم بن عامر بن ابراهيم الاصبهاني
حدثني ابي عن جدي عن النضر بن عبد الله ثنا الحسن الى اخره سندا ومتنا وروي من حديث ابن عباس رفعه وفيه كلام
وروى الطحاوي في شرح الاثار ثنا يونس بن عبد الاعلى ثنا عبد الله بن وهب اخبرني حيوة بن شريح عن بكر بن عمرو عن
عبيد الله بن مقسم انه سال عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم فقالوا لا تقرا خلف الامام
في شيء من الصلاة وروى محمد بن الحسن في موطايه عن سفيان بن عيينة عن منصور عن ابي وائل قال سئل عبد الله بن مسعود
عن القراة خلف الامام فقال انصت فان في الصلاة شغلا وسيكفيك الامام وروي فيه عن داود بن قيس الفرا المدني
قال اخبرني بعض ولد سعد بن ابي وقاص ان سعدا رضي الله عنه قال وددت الذي يقرا خلف الامام في فيه جمرة ورواه
عبد الرزاق الا انه قال في فيه حجر وروى محمد ايضا في موطايه عن داود بن قيس عن ابن عجلان ان عمر بن الخطاب
رضي الله عنه قال ليت في فم الذي يقرا خلف الامام حجرا واخرجه ايضا عبد الرزاق واخرج الطحاوي عن حماد
ابن سلمة عن ابي جمرة قال قلت لابن عباس اقرا والامام بين يدي قال لا وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن جابر
قال لا يقرا خلف الامام ان جهر ولا ان خافت • واخرج هو وعبد الرزاق من قول علي رضي الله عنه قال من قرا خلف
الامام فقد اخطا الفطرة واخرجه الدارقطني من طرق وقال لا يصح اسناده وقال ابن حبان في كتاب الضعفا هذا
يرويه عبد الله بن ابي ليلى الانصاري عن علي وهو باطل ويكفي في بطلانه اجماع المسلمين على خلافه واهل الكوفة انما
اختاروا ترك القراة خلف الامام فقط الا انهم لم يجيزوا ذلك وابن ابي ليلى هذا رجل مجهول انتهى وليس ما نسبه الى
اهل الكوفة بصحيح بل هم يمنعونه وهي عندهم تكره والمراد كراهة التحريم كما يفيده قول المصنف وعندهما يكره لما فيه
من الوعيد وصرح بعض المشايخ بانها لا تحل خلف الامام وقد عرف من طريق اصحابنا انهم لا يطلقون الحرام الا على ما حرمته
بقطعي وفي سنن النسائي انا هرون بن عبد الله ثنا زيد بن الحباب ثنا معاوية بن صالح ثنا ابو الزاهرية ثني كثير بن مرة الحضرمي
عن ابي الدردا سمعته يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم افي كل صلاة قراة قال نعم قال رجل من الانصار وجبت
هذه فالتفت الي وكنت اقرب القوم منه فقال ما ارى الامام اذا ام القوم الا قد كفاهم فان لم يكن هذا من كلام النبي
صلى الله عليه وسلم بل من كلام ابي الدردا فلم يكن ليروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل صلاة قراة ثم يفيد بقراة الامام
عن المقتدي الا لعلم عنده فيه من النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** قال عليه الصلاة والسلام واذا قرا فانصتوا رواه مسلم

في حديث اذا كبر الامام فكبروا وقد ضعفها ابو داود وغيره ولم يلتفت الى ذلك بعد صحة طريقها وثقة راويها
وهذا هو الشاذ المقبول ومثل هذا هو الواقع في حديث من كان له امام فقراة الامام له قراة **قوله** بالنص
يعني قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا والانصات لا يخص الجهرية لانه عدم الكلام لكن قيل انه
السكوت للاستماع لا مطلقا وحاصل الاستدلال بالاية ان المطلوب امران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما
والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراة مطلقا وهذا بناء على ان ورود الاية
في القراة في الصلاة واخرج البيهقي عن الامام احمد قال اجمع الناس على ان هذه الاية في الصلاة واخرج عن مجاهد
كان عليه الصلاة والسلام يقرا في الصلاة فسمع قراة فتى من الانصار فنزل واذا قرئ القران فاستمعوا له
وانصتوا • واخرج ابن مردويه في تفسيره قال ثنا ابو اسامة عن سفيان عن ابي المقدام هشام بن زياد عن معاوية
ابن قرة قال سالت بعض اشياخنا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احسبه قال عبد الله بن مغفل كل من سمع القران
وجب عليه الاستماع والانصات قال انما نزلت هذه الاية واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا في القراة خلف
الامام هذا وفي كلام اصحابنا ما يدل على وجوب الاستماع في الجهر بالقران مطلقا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه وبجنبه
رجل يقرا القران فلا يمكنه استماع القران فالاثم على القاري وعلى هذا لو قرا على السطح في الليل جهرا والناس نيام يأثم
وهذا اصرح في اطلاق الوجوب ولان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **قوله** في القراة خارج الصلاة
يستحب لمريدها ان يلبس احسن ثيابه ويتعمم ويستقبل وكذا العالم للعلم تعظيما له ولو قرا مضطجعا فلا باس ويضم رجليه
عند القراة لانه تعظيم التام بخلاف مدها فانه سوء ادب ولو قرا ماشيا او عند النسج ونحوه من الاعمال او هي عند الغزل
ونحوه ان كان القلب حاضرا غير مشتغل لا يكره وختم القران في الصيف اول النهار وفي الشتاء اول الليل وقراة القران
كله في يوم افضل من قراة سورة الاخلاص خمسة الاف مرة هذا في حق قاري القران وقراتها ثلاثا عند الختم خارج
الصلاة اختلف المشايخ في استحبابه واستحسنه مشايخ العراق وفي المكتوبة لا يزيد على مرة ولا يقرا في المغتسل
والمخرج والحمام ومكشوف العورة او وامراته هناك تغتسل مكشوفة وكذا الذكر والمختار في الحمام ان الكراهة ان جهر
وفيه احد مكشوف العورة او وامراته هناك تغتسل مكشوفة وكذا الذكر والمختار في الحمام ان الكراهة ان جهر وتعلم
باقي القران لمن تعلم بعض الفرايض افضل من صلاة التطوع وتعلم الفقه افضل من تعلم باقي القران وجميع الفقه لا بد منه
وتعلم المراة من المراة احب من تعلمها من الاعمى **قوله** على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد تقتضي هذه العبارة انها ليست
ظاهر الرواية عنه كما قال في الركوع خلافا لابي يوسف فيما يروى عنه في دبر الركوع وهو الذي يظهر من قوله في الذخيرة
وبعض مشايخنا ذكروا ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره ثم قال في الفصل الرابع الاصح انه يكره والحق ان قول محمد كقولهما
فان عبارته في كتبه مصرحة بالتحامي عن خلافه فانه في كتاب الاثار في باب القراة خلف الامام بعد ما اسند الى علقمة بن قيس
انه ما قرا قط فيما جهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه قال وبه ناخذ لا نرى القراة خلف الامام في شيء من الصلاة يجهر فيه او لا يجهر
ثم استمر في اسناد الاثار اخرها ثم قال محمد لا ينبغي ان يقرا خلف الامام في شيء من الصلوات وفي موطايه بعد ان روى
في منع القراة في الصلاة ما روى قال محمد لا قراة خلف الامام فيما جهر ولا فيما لا يجهر فيه بذلك جاءت عامة الاخبار
وهو قول ابي حنيفة وقال السرخسي تفسد صلاته في قول عدة من الصحابة ثم لا يخفى ان الاحتياط في عدم القراة خلف
الامام لان الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين وليس مقتضي اقواهما القراة بل المنع **قوله** لما فيه من الوعيد تقدم بعضه
فيما اسندناه من اقوال الصحابة **قوله** وان قرا الامام ان للوصل وذلك لان الله تعالى وعد بالرحمة اذا استمع قال تعالى
فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ووعده حتم واجابة دعا المتشاغل عنه به غير مجزوم به وكذا الامام لا يشتغل

بغير القراة سوا امر في الفرض او النفل اما المنفرد ففي الفرض كذلك وفي النفل يسال الجنة ويتعوذ من النار عند ذكرهما
ويتفكر في اية المثل وقد ذكى وانيه حديث حذيفة صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل فما مر باية
فيها ذكر الجنة الا وقف وسال الله تعالى الجنة وما مر باية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ من النار وهذا يقتضي ان الامام
يفعله في النافلة وهم صرحوا بالمنع الا انهم عللوه بالتطويل على المقتدي فعلى هذا الوامن يعلم منه طلب ذلك يفعله
الان يقرا الخطيب افاد وجوب السكوت في الثانية كلها ايضا ما خلا المتنبي وروي الاستثنا عن ابي يوسف واستحسنه
بعض المشايخ لان الامام حكي امر الله بالصلاة واشتغل هو بالامتثال فيجب عليهم موافقته ولا اشبه عدم الالتفات
قوله وكذلك في الخطبة هذا اذا كان بحيث يستمع فاما النائي فلا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المتاخرون
والاحوط السكوت يعني عدم القراة والكتابة ونحوها لا الكلام المباح فانه مكروه في المسجد في غير حال الخطبة فكيف
في حالها ولانه ان لم يسمع فقد يشوش همهمته على من يقرب منه وهو بحيث يسمع وكذا الامام لا يتكلم في حاله لان
التكلم في خلال الذكر المنظوم يذهب بهاه والتشميت ورد السلام على هذا لان السلام ممنوع في هذه الحالة فلا
ينتهض سببا لايجاب الرد وعن الفضلي ان على هذا السلام على المدرس في درسه والقاري وصاحب الورد في ورده
وسلام المكدي لقصده به المال لا افشا السلام واعلم ان حديث المدرس يحتاج الى نية خالصة في عدم الرد فليحذر
من تلبيس النفس قصد العظمة بقصد العبادة وانه يشتغل عنها بالرد والله مطلع على ما في الضمير **فروع**
مهمة في الفتاوى القراة في الركعتين من اخر السورة افضل او سورة بتمامها قال فان كان اخر السورة اكثر من السورة
التي اراد قراتها كان اخر السورة افضل وينبغي ان يقرا في الركعتين اخر سورة واحدة لا اخر سورة في كل ركعة فانه مكروه
عند الاكثر وفي الخلاصة اذا قرا سورة واحدة في ركعتين اختلف فيه والاصح انه لا يكره لكن ينبغي ان لا يفعل ولو فعل لا
باس به وكذا لو قرا وسط السورة او اخر السورة في الاولى وفي الثانية وسط سورة او اخر سورة اخرى لا ينبغي ان يفعل
ولو فعل لا باس به وفي نسخة الحلواني قال بعضهم يكره ولو جمع بين سورتين في ركعة لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا باس
والانتقال من اية من سورة الى اية من سورة اخرى او من هذه السورة بينهما ايات مكروه وكذا الجمع بين سورتين بينهما
سور وسورة في ركعة اما في الركعتين فان كان بينهما سور او سورتان لا يكره وان كان سورة قيل يكره وقيل ان كانت طويلة
لا يكره كما اذا كانت سورتان قصيرتان وان قرا في ركعة سورة وفي الثانية ما فوقها او فعل ذلك في ركعة فهو مكروه وان
وقع هذا من غير قصد بان قرا في الاولى بقل اعوذ برب الناس يقرا في الثانية هذه السورة ايضا قال في الخلاصة هذا
كله في الفرايض اما في النوافل فلا يكره وعندي في الكلية نظر فانه عليه الصلاة والسلام نهى بلالا عن الانتقال من
سورة الى سورة وقال له اذا ابتدات سورة فاتمها على نحوها حين سمعه ينتقل من سورة الى سورة في التهجد ولو قصد سورة
وافتتح غيرها فاراد تركها الى المقصود كره ذلك ولو كان حرفا واحدا ولو كبر للركوع ثم بدا له ان يزيد في القراة لا باس به
ما لم يركع

باب الامامة

الجماعة سنه وما زاد على الواحد جماعة في غير الجمعة عن محمد
رحمه الله **قوله** الجماعة سنة لا يطابق دليله الذي ذكره الدعوي اذ مقتضاه الوجوب الا بعذر الا ان يريد ثبوتها
بالسنة وحاصل الخلاف في المسئلة انها فرض عين الا من عذر وهو قول احمد وداود وعطا وابي ثور وعن ابن مسعود
وابي موسى الاشعري وغيرهما من سمع النداء ثم لم يجب فلا صلاة له وقيل على الكفاية وفي الغاية قال عامة مشايخنا انها
واجبة وفي المفيد انها واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وفي البدايع تجب على العقلا البالغين الاحرار القادرين
على الجماعة من غير حرج واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين اصحابنا بل ان اتى مسجدا للجماعة اخر
فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم يعني وينال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة

الاولى في زماننا تتبعها وسئل الحلواني عمن يجمع باهله احيانا هل ينال ثواب الجماعة فقال لا ويكون بدعة ومكروها
بلا عذر واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد الجامع واذا كان مسجدان يختار اقدمهما فان استويا
فالاقرب وان صلوا في الاقرب وسمع اقامة غيره فان كان دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على الاطلاق تفريع
على افضلية الاقرب مطلقا لا على من فضل الجامع فلو كان الرجل متفقها فمجلس استاذه لدرسه او مجلس العامة افضل
بالاتفاق وقد سمعت ان الجماعة تسقط بالعذر فمن الاعذار المرض وكونه مقطوع اليد والرجل من خلاف ومفلوجا
او مستخفيا من السلطان او لا يستطيع المشي كالشيخ العاجز وغيره وان لم يكن بهم المرد في شرح الكنز والاعمى عند
ابي حنيفة والظاهر انه اتفاق والخلاف في الجمعة لا الجماعة ففي الدراية قال محمد لا يجب على الاعمى والمطر
والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الصحيح وعن ابي يوسف سالت ابا حنيفة عن الجماعة في طين وردغة
فقال لا احب تركها وقال محمد في الموطا الحديث رخصة يعني قوله عليه الصلاة والسلام اذا ابتلت النعال فالصلاة
في الرحال واما عن ابن ام مكتوم انه قال يا رسول الله اني ضرير شاسع الدار ولي قايد لا يلايمني فهل تجد لي رخصة
ان اصلي في بيتي قال اتسمع النداء قال نعم قال ما اجد لك رخصة رواه ابو داود واحمد والحاكم وغيرهم معناه
لا اجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها لا الايجاب على الاعمى فانه عليه الصلاة والسلام
رخص لعتبان بن مالك في تركها وقيل الجماعة سنة مؤكدة في قوة الواجب فهذه اربعة اقوال وجه الاول قوله
عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان امر بالمؤذن فيؤذن ثم امر رجلا فيصلي بالناس ثم انطلق معي برجال معهم
حزم الحطب الى قوم يتخلفون عن الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار وليس المراد ترك الصلاة اصلا بدليل
ما عن ابي هريرة رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان امر فتية فيجمعوا الي حزما من حطب ثم اتي
قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فاحرقها عليهم فقيل ليزيد هو ابن الاصم الجمعة عني او غيرها قال صمتا اذناي
ان لم تكن سمعت ابا هريرة ياثره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر جمعة ولا غيرها رواه مسلم وغيره وانما
قالوا ليزيد ذلك لانه روي عن ابن مسعود رضي الله عنه نحوه الا انه قال يتخلفون عن الجمعة رواه مسلم ايضا
قيل هما روايتان رواية في الجمعة ورواية في الجماعة وكلاهما صحيح وروى ابن ماجة عنه عليه الصلاة والسلام
من سمع النداء فلم ياته فلا صلاة له الا من عذر رواه الحاكم وقال على شرطهما والجواب ان ما ذكر يصلح وجها للجواب
لان الفرض لا يثبت بخبر الواحد فهو دليل عامة مشايخنا على ما في الغاية وتسميتها سنة على ما في حديث ابن مسعود
لا حجة فيه للقايلين بالسنية اذ لا ينافي الوجوب في خصوص ذلك الاطلاق وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه من سره
ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع لنبيكم سنن الهدى وانهن من سنن
الهدى ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم
وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد الى مسجد من هذه المساجد الا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة ويرفعه
بها درجة ويحط عنه بها سيئة ولقد رايتنا وما يتخلف عنها الا منافق معلوم النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى
بين الرجلين حتى يقام في الصف وهذا لان سنن الهدى اعم من الواجب لغة كصلاة العيد وقوله لضللتم يعطي
الوجوب ظاهرا وفي رواية لابي داود عنه لكفرتم ولعل حديث ابن مسعود هذا هو الذي ذكره المصنف بناء على انه ذكر
بعضه بالمعنى الا انه رفع قوله لا يتخلف عنها الا منافق فافاد انه وعيد منه عليه السلام يعني ان وصف النفاق
يتسبب عن التخلف لا اخبار ان الواقع ان التخلف لا يقع الا من منافق فان الانسان قد يتخلف كسلا مع صحة الاسلام
وتعين التوحيد وعدم النفاق وحديث ابن مسعود انما يفيد ان الواقع اذ ذاك عدم التخلف الا من منافق على ان معنى

هذه الزيادة روى مرفوعا عنه عليه السلام قال الجفا كل الجفا والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي
الى الصلاة فلا يجيبه رواه احمد والطبراني وفي رواية الطبراني عنه عليه السلام بحسب المومن من الشقا والخيبة
ان يسمع المؤذن يثوب بالصلاة فلا يجيبه والتثويب هنا الاقامة سماها به لان الاقامة عود الى الاعلام بالاذان
اما التثويب بين الاذان والاقامة فلم يكن على عهده عليه السلام غير ان هذا يفيد تعليق الوجوب بسماع الاقامة

بعد الاعلام

بعد ثبوت حسنه ويتوقف الوعيد في حديث التحريق على كونه لترك الحضور دايما كما هو ظاهر قوله لا يشهدون الصلاة
وقوله في الحديث الاخر يصلون في بيوتهم ليست بهم علة كما يعطيه ظاهر اسناد المضارع في مثله نحو بنو فلان ياكلون
البار اي عادتهم فيكون الوجوب للحضور احيانا والسنة المؤكدة التي تقرب منه المواظبة عليها وما تمسك به مثبتو
السنة من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الرجل في الجماعة تفضل على صلاته في بيته او سوقه سبعا وعشرين ضعفا
فانه يقتضي ثبوت الصحة والفضيلة بلا جماعة فجوابه انه لا يستلزم اكثر من ثبوت صحة ما في البيت والسوق في الجملة
بلا جماعة ولا شك فيه اذا فاتته الجماعة فالمعنى صلاة الجماعة افضل من الصلاة في بيته فيما يصح فيه ولو كان مقتضيا
الصحة مطلقا لم يدل على سبقها الجواز ان الجماعة ليست من افعال الصلاة فيكون تركها موثما لا مفسدا وحاصله
انه ايجاب فعل الصلاة في جمع كايجاب فعلها في ارض غير مغصوبة وزمان غير مكروه فان قلت لم لم يقل في الجواب
انه يقتضي الصحة وعدم الواجب لا ينافيها فالجواب ان اللزوم ملاحظ باعتبارين باعتبار صدوره عن الشارع وباعتبار
ثبوته في حقنا فلاحظته باعتبار الثاني ان كان طريق ثبوته عن الشارع قطعيا كان متعلقه الفرض وما في تركه مقتضيا
الصحة وان كان ظنيا كان الوجوب ولم ينافها لا لاسم الوجوب بل لان ثبوته عنه عليه الصلاة والسلام ليس قطعيا
فانا لو قطعنا به عنه نافي ولذا لا يثبت هذا التقسيم على الواجب في حق من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم مشافهة
قطعية دلالة المسموع فليس في حقه الا الفرض الذي عدمه مناف للصحة او غير اللازم من السنة فما بعدها فظهر
لهذا ان ملاحظته باعتبار الاول ليس فيه وجوب بل الفرضية او عدم اللزوم اصلا والكلام فيما نحن فيه انما هو
باعتبار صدوره منه عليه الصلاة والسلام انه قال معنى ظاهر او لا فلا يكون لهذا الاعتبار متعلق الخطاب
الا الافتراض وعدم اللزوم فلا يأتي الجواب بان الوجوب لا ينافي عدمه الصحة فتامل وقد كل الى هنا ادلة المذاهب
سوى مذهب الكفاية وكانه يقول المقصود من الافتراض اظهار الشعار وهو يحصل بفعل البعض وهو ضعيف اذ لا
شك في انها كانت تقام على عهده عليه السلام في مسجده ومع ذلك قال في المتخلفين ما قال وهم بتحريقهم
ولم يصدر مثله عنه فيمن تخلف عن الجنايز مع اقامتها بغيرهم **قوله** يؤم القوم الحديث اخرجه الجماعة الا البخاري
واللفظ لمسلم يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم
اسلاما ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه قال الاشج في روايته مكان اسلاما سنا
ورواه ابن حبان والحاكم الا ان الحاكم قال عوض فاعلمهم بالسنة فافقههم فقها وان كانوا في الفقه سواء فاكبرهم سنا
وهي لفظة غريبة واسنادها صحيح واختلف المشايخ في الاختيار منهم من اختار قول ابي يوسف ومنهم كالمصنف
من اختار قول ابي حنيفة ومحمد وهو ان الاعلم اولى بعد كونه يحسن القراءة المسنونة وجعل المصنف هذا الحديث
دليلا للمختار عنه بناء على ان الاقرا كان اعلمهم لتلقيهم القران باحكامه وظاهره برواية الحاكم ولو صح فانما يفاد
ان الاقرا اعلم باحكام الكتاب فصار الحاصل يؤم القوم اقرؤهم اي اعلمهم بالقراءة واحكام الكتاب فانهما متلازمان
على ما ادعى وان كانوا في القراءة والعلم باحكام الكتاب سواء فاعلمهم بالسنة وهذا لا يقتضي في رجلين احدهما متبحر
في مسايل الصلاة والاخر متبحر في القراءة وساير العلوم ومنها احكام الكتاب ان التقدمة للثاني لكن المصرح في

الفروع عكسه بعد احسان القدر المسنون والتعليل الذي ذكره المصنف يفيده حيث قال لان العلم يحتاج اليه
في ساير الاركان والقراءة لركن واحد وثانيا يكون النص ساكتا عن الحالين من انفرد بالعلم عن الاقرئية بعد احسان المسنون
ومن انفرد بالاقرئية عن العلم لا كما ظن المصنف فانه لم يقدم الاعلم مطلقا في الحديث على ذلك التقدير بل من اجتمع فيه
الاقرئية والاعلمية اللهم الا ان يدعي انه اراد بلفظ الاقرا الاعلم فقط اي الذي ليس باقرا فيكون مجازا خلاف الظاهر
بل الظاهر انه اراد الاقرا غير انه لا يكون الاقرا الا اعلم بمعان الحال اذ ذاك فاما المنفرد بالاقرئية والمنفرد بالاعلمية فلم
يتناولهما النص ولا يجوز الاستدلال به على الحال بينهما كما فعل المصنف فان قيل فليكن اراد الاقرا لكنه معلل بكونه
اعلم فيتبع في محل النزاع فالجواب انه لو سلم فانما يكون معللا باعلمية احكام الكتاب دون السنة والاتفاق على
انه ليس كذلك اذ المقصود الاعلمية باحكام الصلاة على ما نقلنا ويشير اليه تعليل المصنف وهي لا تستفاد من الكتاب
بل من السنة ارايت ما يفسد الصلاة وما يكره فيها على كثرة شعبه ومسايل الاستخلاف يعرف ذلك من الكتاب ام من السنة
وليس تتضمن الاقرئية التعليل بالاعلمية بالسنة الا ترى انه لو قال بعده فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة ولذا استدل
به جماعة لابي يوسف واستدل للمختار المصنف بما اخرجه الحاكم يؤم القوم اقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فافقههم
في الدين فان كانوا في الفقه سواء فاقرؤهم للقران ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه وسكت
عنه وهو معلول بالحجاج بن ارطاة والحق ان عبارتهم فيه لا تحتمل ولكن لا تقوى قوة حديث ابي يوسف واحسن
ما يستدل به للمختار المصنف حديث مروا ابا بكر فليصل وكان ثمه من هو اقرا منه لا اعلم دليل الاول قوله عليه السلام
اقرؤكم ابي ودليل الثاني قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا وهذا اخر الامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون
المعول عليه وفي المجتبى فان استويا في العلم واحدهما اقرا فقدموا غيره اساؤا ولا ياثمون **قوله** فاورعهم الورع
اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات والله سبحانه وتعالى اعلم بالحديث المذكور وروى الحاكم عنه عليه
الصلاة والسلام ان سركم ان تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم فان صح والا فالضعيف غير الموضوع يعمل به في فضايل الاعمال
ثم محله ما بعد التساوي في العلم والقراءة والذي في الحديث الصحيح بعدهما التقديم باقدمية الهجرة وقد انتسخ وجوب
الهجرة فوضعوا مكانها الهجرة عن الخطايا وفي حديث والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب الا ان يكون اسلم في دار الحرب فانه
تلزمه الهجرة الى دار الاسلام فاذا هاجر فالذي نشا في دار الاسلام اولى منه اذا استويا فيما قبلها وكذا اذا
استويا في ساير الفضايل الا ان احدهما اقدم ورعا قدم وحديث وليؤمكما اكبركما تقدم في باب الاذان فان كانوا
سواء في السن فاحسنهم خلقا فان كانوا سواء فاحسبهم فان كانوا سواء فاصبحهم وجها وفسر في الكافي حسن الوجه بان يصلي
بالليل كانه ذهب الى ما روي عنه عليه السلام من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار والمحدثون لا يثبتونه والحديث
في ابن ماجه عن اسماعيل بن محمد الطلحي عن ثابت بن موسى الزاهد عن شريك عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر مرفوعا
من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار قال ابو حاتم كتبته عن ثابت فذكرته لابن نمير فقال الشيخ لعني ثابتا
لا باس به والحديث منكر قال ابو حاتم والحديث موضوع وقال الحاكم دخل ثابت بن موسى على شريك بن عبد الله
القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
ولم يذكر المتن فلما نظر الى ثابت بن موسى قال من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وانما اراد ثابتا لزهده وورعه
فظن ثابت انه متن ذلك السند فكان يحدث به بذلك السند وانما هو قول شريك ومنهم من جعله من قول شريك
عقيب ذكره متن ذلك السند وهو لعقد الشيطان على قافية احدكم الحديث الثابت فادرجه ثابت وجميع
المحدثين على بطلانه ثم ان استووا في الحسن فاشرفهم نسبا فان كانوا سواء في هذه كلها اقرع بينهم او الخيار الى القوم

واختلف في المسافر والمقيم قيل هما سوا وقيل المقيم اولى وفي الخلاصة رجل يصلح للامامة يؤم اهل محله غير محلته في رمضان ينبغي ان يخرج الى تلك المحلة قبل وقت العشا فلو ذهب بعده كره كما يكره السفر بعد دخول وقت الجمعة وفيها في موضع اخر ان كان الامام يتنحنح عند القراة ان لم يكن كثيرا لا باس به وان كثر فغيره اولى منه الا ان يكون يتبرك بالصلاة خلفه فهو افضل قوله ويكره تقديم العبد الى اخره فلو اجتمع المعتق والحر الاصلي واستويا في العلم والقراة فالحر الاصلي اولى وحاصل كلامه ان الكراهة فيمن سوى الفاسق للتنفير والجهل ظاهرا وفي الفاسق الاول لظهور تساهله في الطهارة ونحوها وفي الدراية قال اصحابنا لا ينبغي ان يقتدي بالفاسق الا في الجمعة لان في غيرها نجد اماما غيره انتهى يعني انه في غير الجمعة بسبيل من ان يتحول الى مسجد اخر ولا ياثم في ذلك ذكره في الخلاصة وعلى هذا فيكره في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ وفي المحيط لو صلى خلف فاسق او مبتدع احرز ثواب الجماعة لكن لا يحرز ثواب المصلي خلف تقي انتهى يريد بالمبتدع من لم يكفر ولا باس بتفصيله الاقتدا باهل الاهوا جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغالية والقايل بخلق القران والخطابية والمشبهة وجملته ان من كان من اهل قبلتنا ولم يغل حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه ويكره ولا تجوز الصلاة خلف منكر الشفاعة والرؤية وعذاب القبر والكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع عليه السلام ومن قال لا يرى لعظمته وجلاله فهو مبتدع كذا قيل وهو مشكل على الدليل اذا تاملت ولا يصلي خلف منكر المسح على الخفين والمشبه اذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر ملعون وان قال جسم لا كالاجسام فهو مبتدع لانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قاله على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا وهو حسن بل هو اولى بالتكفير وفي الروافض ان فضل عليا على الثلاثة فمبتدع وان انكر خلافة الصديق او عمر فهو كافر ومنكر المعراج ان انكر الاسرا الى بيت المقدس فكافر وان انكر المعراج منه فمبتدع انتهى من الخلاصة الا تعليل اطلاق الجسم مع نفي التشبيه وروى محمد عن ابي حنيفة وابي يوسف ان الصلاة خلف اهل الاهوا لا تجوز وعن الحلواني منع الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر اصحاب الاهوا كانه بناه على ما عن ابي يوسف انه قال لا يجوز الاقتدا بالمتكلم وان تكلم بحق قال الهندواني يجوز ان يكون مراد ابي يوسف من يناظر في دقايق علم الكلام وقال صاحب المجتبى واما قول ابي يوسف لا تجوز الصلاة خلف المتكلم فيجوز ان يريد الذي قرره ابو حنيفة حين راى ابنه حمادا يناظر في الكلام فنهاه فقال رايتك تناظر في الكلام وتنهاني فقال كنا نناظر وكان على رؤسنا الطير مخافة ان يزل صاحبنا وانتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن اراد زلة صاحبه فقد اراد ان يكفر فهو قد كفر قبل صاحبه فهذا هو الخوض المنهي عنه وهذا المتكلم لا يجوز الاقتدا به واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهوا مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقايل به قايل بما هو كفر وان لم يكفر بنا على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصح هذا الجمع اللهم الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل اي عدم حل ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم بخلاف مطلق اسم الجسم مع نفي التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم للنقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه فلم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك وفي مسئلة تكفير اهل الاهوا قول اخر ذكرته في الرسالة المسماه بالمسايرة ويكره الاقتدا بالمشهور باكل الربا ويجوز بالشافعي بشروط نذكرها في باب الوتر ان شاء الله تعالى وهل يجوز اقتدا الحنفي في الوتر بمن يرى قول ابي يوسف ومحمد فيه نذكر فيه ايضا ان شاء الله تعالى قوله لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف

كل بر

كل بر وفاجر تمامه في رواية الدارقطني وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر واعله بان مكحولا لم يسمع من ابي هريرة ومن دونه ثقات وحاصله ان من سمى الارسال عند الفقها وهو مقبول عندنا ورواه بطرق اخر بلفظ اخر واعله وقد روي هذا المعنى من عدة طرق للدارقطني وابو نعيم والعقيلي كلها مضعفة من قبل بعض الرواة وبذلك يرتقي الى درجة الحسن عند المحققين وهو الصواب قوله لقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين اذا صلى احدكم للناس فليخفف فان فيهم الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى لنفسه فليطول ما شا وفي لفظ لمسلم الصغير والكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة وفيهما عن انس ما صليت ورا امام قط اخف صلاة ولا اتم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بحثنا ان التطويل هو الزيادة على القراة المسنونة فانه صلى الله عليه وسلم نهى عنه وكانت قراته هي المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة وقراة معاذ لما قال له عليه السلام ما قال كانت بالبقرة على ما في مسلم ان معاذا افتتح سورة البقرة فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف وقوله عليه الصلاة والسلام اذا اممت بالناس فاقرا بالشمس وضحاها وسبح اسم ربك الاعلى واقرا باسم ربك والليل اذا يغشى لانها كانت العشا لانها المورد في الصحيحين صلى معاذ العشا فطول عليهم فانصرف رجل منا فصلى فاخبر معاذ عنه فقال انه منافق فاتى الرجل النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال له الحديث ووقع عند ابي داود انها كانت المغرب ووقع في مسند احمد ان السورة كانت اقتربت الساعة قال النووي فيجمع بانهما قضيتان لشخصين فان الرجل قيل فيه حرم وقيل حازم وقيل حرام وقيل سليم وقد يقال ان معاذا لم يكن ليفعله بعد نهيه عليه السلام اياه مرة لتصير له قضيتان ورد البيهقي رواية المغرب وقال روايات العشا اصح ثم معلوم انه عليه الصلاة والسلام لم يرد العموم اذ نعلم انه لم يرد التسوية بين سائر الصلوات في القراة حتى يكون المغرب كالفجر فيحمل على العشا وان قوم معاذ كان العذر متحققا فيهم لا كسل منهم فامرهم بذلك لذلك كما ذكر انه عليه الصلاة والسلام قرا بالمعوذتين في الفجر فلما فرغ قالوا له اوجزت قال سمعت بكا صبي فخشيت ان يفتتن امه وعلى هذا لا حاجة الى التخصيص بالمورد بل هو على العموم فيما التطويل فيه سنة قوله لانها لا تخلو الى اخره صرح في ان ترك التقدم لامام الرجال محرم وكذا صرح الشارح وسماه في الكافي مكروها وهو الحق اي كراهة تحريم لان مقتضى المواظبة على التقدم منه عليه الصلاة والسلام بلا ترك الوجوب فلعدمه كراهة التحريم فاسم المحرم مجاز واستلزم ما ذكر ان جماعة النسا تكره كراهة تحريم لان ملزوم متعلق الحكم اعني الفعل المعين ملزوم لذلك الحكم ثم شبهها بجماعة العراة فاقتضى انها ايضا تكره كذلك لاتحاد اللازم وهو احد الامور اما ترك واجب التقدم واما زيادة الكشف الذي هو اخص من كشف المراة اذا تقدمت وهي لابسة ثوبا محتشما من قرنها الى قدمها فان الكراهة ثابتة في حقها ايضا ولا كشف عورة فكيف بالعاري المتعرض للنظر اذ زيادة كشف عورة يقدر على ستر بعضها ثم ثبوت كراهة تقدمها وهي بهذا الستر المذكور انما يتم الاستدلال عليه بفعل عايشة فقط لما امت فانها ما تركت واجب التقدم الا الامر هو واجب والله اعلم ما هو الدال على التقدم من الانكشاف الملازم لشخوصها عنهن او هو لنفس شخوصها عنهن شبيهة بالرجال وبغير ذلك واعلم ان جماعتهن لا تكره في صلاة الجنازة لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض او ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادى فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفرضية بصلاة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة الاخيرة قوله فان فعلن قامت الامامة وسطهن لان ترك التقدم اسهل من زيادة الكشف ولا بد من احدهما ولو تقدمت صح ومقتضى ما علم من التقرير ان تاثم به قوله وحمل فعلها على ابتدا الاسلام وهكذا في المبسوط قال السروجي فيه بعد فانه عليه الصلاة والسلام

اقام بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة كما روى البخاري ومسلم ثم تزوج عايشة رضي الله عنها بالمدينة وبنا بها
وهي بنت تسع سنين وبقيت عنده تسع سنين وما بنا بها الا بعد بلوغها فان ذلك من ابتدا الاسلام لكن يمكن ان يقال
انه منسوخ فعلته حين كان النسا يحضرن الجماعة انتهى وفي نقل التزوج بها بعض خلل يعني يحمل قوله ابتدا الاسلام
على انه منسوخ لكن ما في المستدرك انها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النسا فتقوم وسطهن وما في كتاب الاثار لمحمد انا ابو حنيفة
عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي ان عايشة كانت تؤم النسا في شهر رمضان فتقوم وسطا ومعلوم ان جماعة
التراويح انما استقرت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما في ابي داود عن ام ورقة بنت عبد الله بن الحرث بن عمير
الانصارية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما غزا بدرا قالت له يا رسول الله ايذن لي في الغزاة معك امرض مرضاكم
لعل الله يرزقني شهادة قال اقري في بيتك فان الله يرزقك الشهادة فكانت تسمى الشهيدة وكانت قد قرات القران
فاستاذنت النبي صلى الله عليه وسلم ان تتخذ في دارها مؤذنا يؤذن لها قال وكانت دبرت غلاما لها وجارية فقاما
اليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت رضي الله عنها وذهبا فاصبح عمر رضي الله عنه فقام في الناس فقال من عنده
من هذين علم او من راهما فليجي بهما فامر بهما فصلبا فكانا اول مصلوب بالمدينة ثم اخرجه عن الوليد بن جميع عن عبد الرحمن
ابن خلاد عنها وفيه وكان صلى الله عليه وسلم يزورها وجعل لها مؤذنا وامرها ان تؤم اهل دارها قال عبد الرحمن
فانا رايت مؤذنها شيخا كبيرا كلها تنفي ثبوت النسخ وفي الحديث الاخير الوليد بن جميع وعبد الرحمن بن خلاد الانصاري
قال فيهما وتبعه ابن القطان لا يعرف حالهما انتهى وقد ذكرهما ابن حبان في الثقات وقد يجاب بجواز كونه اخبارا عن
مواظبة كانت قبل النسخ وقوله كانت تؤم في شهر رمضان لا يستلزم التراويح وقوله جعل لها مؤذنا وامرها ان تؤم
لا يستلزم استمرار امامتها الى وفاته عليه السلام وما رواه عبد الرزاق عن ابرهيم بن محمد عن داود بن الحصين
عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال تؤم المراة النسا تقوم وسطهن لا يعطي علم ابن عباس ببقاء شرعية الجواز
كون المراد افادة مقامها بتقدير ارتكابها ذلك او خفي على ابن عباس الناسخ ولكن سيبقى الكلام بعد هذا في تعيين
الناسخ اذ لا بد في ادعاء النسخ منه ولم يتحقق لاما ذكر بعضهم من امكان كونه ما في ابي داود وصحيح ابن خزيمة صلاة
المراة في بيتها افضل من صلاتها في حجرتها وصلاتها في مخدعها افضل من صلاتها في بيتها يعني الخزانة التي يكون في
البيت وروى ابن خزيمة عنه عليه الصلاة والسلام ان احب صلاة المراة الى الله في اشد مكان في بيتها ظلمة وفي
حديث له ولابن حبان واقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها ومعلوم ان المخدع لا يسع الجماعة وكذا قعر
بيتها واشد ظلمة ولا يخفى ما فيه وبتقدير التسليم فانما يفيد نسخ السنية وهو لا يستلزم ثبوت كراهة التحريم
في الفعل بل التنزيه ومرجعها الى خلاف الاولى ولا علينا ان نذهب الى ذلك فان المقصود اتباع الحق حيث كان
قوله لحديث ابن عباس قال بت عند خالتي ميمونة فقام النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل فقمت عن يساره فاخذ
براسي فاقامني عن يمينه متفق عليه وروى مطولا واورد كيف جاز النفل بجماعة وهو بدعة اجيب بان اداه بلا اذان
ولا اقامة بواحد او اثنين يجوز على انا نقول كان التهجد عليه صلى الله عليه وسلم فرضا فهو اقتدا المفترض بالمتنفل
ولا كراهة فيه هذا ولو اراد قضية انس واليتيم تعين الاول ولما كان قوله فاقامني عن يمينه ظاهرا في محاذاة
اليمين دون ان يتاخر عنه كما قال محمد والعمدة به قريب لم نذكره ثانيا لدفع قوله والمتاخر عن اليمين لا يقال
هو عن يمينه الا بنوع ارسال كما يقال هو خلفه ايضا بل هو متاخر **قوله** وان صلى خلفه او عن يساره جاز وهو
مسيء هذا هو المذهب وما ذكر بعضهم من عدم الاساءة اذا كان خلفه مستند لا بان ابن عباس فعله وسال النبي صلى
الله عليه وسلم عن ذلك فقال ما لاحد ان يساويك في الموقف فدعا له يدل على انه ليس بمكروه غلط لان الاستدلال

بفعله

بفعله وامره عليه السلام وكان ذلك بمحاذاة اليمين ودعاوه له لحسن تادبه لا لانه فعل ذلك ثم هذه الرواية
ان صحت فهي صريحة في ان الاقامة عن يمينه عليه السلام كانت بمحاذاة اليمين والله اعلم **قوله** ونقل ذلك
عن ابن مسعود في صحيح مسلم عن علقمة والاسود انهما دخلا على عبد الله فقال اصلى من خلفكما فقاما بينهما فجعل
احدهما عن يمينه والاخر عن شماله ثم ركعنا فوضعنا ايدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه
فلما صلى قال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عبد البر لا يصح رفعه والصحيح عندهم الوقف
على ابن مسعود وقال النووي في الخلاصة الثابت في صحيح مسلم ان ابن مسعود فعل ذلك فلم يقل هكذا كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفعله قيل كانهما ذهلا فان مسلما اخرجه من ثلاث طرق لم يرفعه في الاوليين ورفعه في
الثالثة وقال هكذا فعل الى اخره واذا صح الرفع فالجواب اما انه فعله لضيق المكان كقول المصنف او ما
قال الحازمي انه منسوخ لانه انما تعلم هذه الصلاة بمكة اذ فيها التطبيق واحكام اخرى هي الان متروكة
وهذا من جملتها ولما قدم عليه السلام المدينة تركه بدليل ما اخرجه مسلم عن عبادة بن الوليد عن جابر قال سرت
مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فقام يصلي فجئت حتى قمت عن يساره فاخذ بيدي فادارني عن يمينه فجاء
ابن صخر حتى قام عن يساره فاخذنا بيديه جميعا فدفعنا حتى اقامنا خلفه فهذا دال على ان هذا هو الاخر لان
جابرا انما شهد المشاهد التي بعد بدر انتهى وغاية ما فيه خفاء الناسخ على عبد الله وليس ببعيد اذ لم يكن
دابه عليه السلام الا امامة الجمع الكثير دون الاثنين الا في الندرة كهذه القصة وحديث اليتيم وهو في
داخل بيت امراة فلم يطلع عبد الله على خلاف ما علمه وحديث اليتيم عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن انس بن
مالك ان جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنعته فاكل منه ثم قال قوموا فلاصلي
لكم فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبث فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت
انا واليتيم وراه والعجوز من ورائنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف ومرجع ضمير جدته اسحق وهي ام انس بن مالك
على الصحيح واليتيم هو ضميرة بن سعد الحميري قاله النووي لكن على كلا الجوابين لا يتجه ثبوت الاباحة اما
على ما ذكرناه من نسخ سنية ما فعله ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلان علة قولنا اذا نسخ صفة
الوجوب لا تبقى صفة الجواز اعني الاباحة هي ان الاباحة بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك بخطاب ذلك
ليست ثابتة في ضمن الوجوب ليصدق انتفاء الحقيقة برفع جزئها ويبقى الجزء الاخر لانها قسيمة لما فانها له بالفعل
وهي ثابتة هنا لعدم الاستوا في السنة لترجيح جانب الفعل فيستحيل ان يكون في ضمنها الاباحة المذكورة وجزء
حقيقتها عدم ترجح الفعل تعين ذلك المذكور فنفي ثبوتها موقوفا على خصوص دليل فيها ولم يوجد واما على جواب
المصنف فلان الثابت من دفعه عليه السلام الرجلين ابلغ من المنع القولي وهو ينفي الاباحة اللهم الا ان يحمل التوسط
الذي راه ابن مسعود عليه وما راه انس على السنية حملا للدفع للتعارض بناء على ان لا قايل بالقلب ودفع الرجلين
لاقامة السنة لا للكراهة وفي الكافي وان كثر القوم كره قيام الامام وسطهم لان تقدم الامام سنة لمواظبته
عليه الصلاة والسلام والاعراض عن سنته مكروه انتهى والجواب يعلل بترك الواجب لان مقتضى فعله التقدم
على الكثير من غير ترك الوجوب فيكون التوسط مكروها كراهة تحريم وهو صريح الهداية فيما قدمنا في صدر امامة
المراة النسا حيث قال انها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فلو قام في ميمنة الصف او ميسرته
اسا ولو قام واحد بجنب الامام وخلفه صف يكره بالاجماع كذا في الدراية وفيها الاصح ما روي عن ابي حنيفة
اكره للامام ان يقوم بين الساريتين او زاوية او ناحية المسجد او الى سارية لانه خلاف عمل الامة والافضل ان تقوم

في الصف الاخر اذا خاف ايذا احد وفي كراهة ترك الصف الاول مع امكان الوقوف فيه اختلاف ولو اقتدى
واحد باخر فجاء ثالث يجذب المقتدي بعد التكبير ولو جذبه قبل التكبير لا يضره وقيل يتقدم الامام ويكره
ان يصلي منفردا خلف الصف وعن احمد رحمه الله لا تصح لما في ابي داود والترمذي وصحيح ابن حبان عنه عليه
الصلاة والسلام انه راى رجلا يصلي خلف الصف الاول فامره ان يعيد الصلاة واستدل للجواز بما في البخاري
عن ابي بكرة انه دخل المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم راكع فركع دون الصف ثم دب حتى انتهى الى الصف فلما سلم عليه
السلام قال اني سمعت نفسا عاليا فايكم الذي ركع دون الصف ثم مشى الى الصف فقال ابو بكرة انا يا رسول الله خشيت
ان تفوتني الركعة فركعت دون الصف ثم لحقت الصف فقال عليه الصلاة والسلام زادك الله حرصا ولا تعد
فعلم ان ذلك الامر بالاعادة كان استحبابا وللكراهة قالوا اذا جاء والصف ملآن يجذب واحدا منه ليكون هو
معه صفا اخر وينبغي لذلك ان لا يجيبه فتنتفي الكراهة عن هذا لانه فعل وسعه **قوله** لقوله عليه الصلاة
والسلام اخروهن الى اخره سنتكلم عليه في مسئلة المحاذاة ان شاء الله تعالى **قوله** والسنن المطلقة اي الرواتب
وصلاة العيد على احدى الروايتين والوتر عندهما والكسوفين والاستسقاء عندهما **قوله** جوزه مشايخ بلخ قياسا
على المظنون ولم يجوزه مشايخنا البخاريون وقالوا لا يجوز عندهم ومنهم من حقق الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في
النفل المطلق فقالوا لا يجوز بلا خلاف بين اصحابنا في السنن وهكذا في النفل المطلق عند ابي يوسف ويجوز فيه
عند محمد والمختار قول ابي يوسف **قوله** ولا يبنى القوي على الضعيف قد يقال ذلك في الحسي اما البناء الحكمي فلا
بل المانع فيه عدم المبنى عليه كما في الفرض على النفل لانتفاء وصف الفرضية في المبنى عليه وقد يجاب بان ذلك ايضا
ثابت هنا فان نفل البالغ يصير واجبا بالاتمام وهذا الوجوب منعدم في نفل الصبي فان قيل فعلى هذا ينبغي جواز
المظنون خلف ظهر الصبي فالجواب هو غير محفوظ الرواية ولئن سلمنا ان منعه بناء على الفساد في زعم المقتدي فانه حال
الشروع يظن الوجوب ويعلم انتفاءه من ظهر الصبي **قوله** بخلاف المظنون وهو المؤدى على ظن قيام وجوبه اذا ظهر بعد
افساده عدم وجوبه فظهر انه كان زاده فانه لا يجب قضاؤه ومع هذا صح بناء نفل البالغ عليه فينبغي المضمون على غير
المضمون اجاب بانه مجتهد فيه اذ عند زفر يجب القضاء على الظان اذا افسد المظنون فاسد على المتفق عليه من الاحكام
بنسك مظنون فانه مضمون حتى اذا ظهر له ان لا نسك عليه كان احرامه لازما الا ان الصدقة المظنون وجوبها اذا
تبين ان لا شي عليه ليس له ان يستردها من الفقير والجواب الفرق بالعلم بفرق الشرع فانه ظهر منه ان لا يخرج من
احرام لو عرضت ضرورة توجب رفضه الا بافعال ودم ثم قضاء اصله من احصر واضطر الى ذلك او فاته الحج لم
يتمكن شرعا من الخروج بلا لزوم شي ثم القضاء واما الصدقة فان الدفع على ذلك الظن يوجب امرين سقوط الواجب
وثبوت الثواب فاذا كان الواجب منتفيا في نفس الامر ثبت الاجر لانه دفعه تقربا الى الله تعالى يطلب به ثوابه
وقد حصل وثبت الملك بواسطة ذلك الفقير فلا يتمكن من رفعه بخلاف من دفع لقضاء دين يظنه ولا دين فانه
لم يثبت به ملك المدفوع اليه فكان يسبيل من استرداده واما الصلاة فقد ثبت شرعا قبول ما هو منها للرفض
اجماعا كما في زيادة ما دون الركعة وتمام الركعة ايضا على الخلاف فلم يلزم لزومهما اذا ظهر عدم وجوبها والحال انه
لم يفعلها الا مسقطا والله سبحانه اعلم وسقوط الضمان عندنا بعارض الظن والاصل في نفل البالغ الضمان و[العارض]
لا يعارض الاصل فاعتبر عارض الظن عدما في حق المقتدي فاتحد حالهما فكان اقتدا المضمون بالمضمون نظرا الى
الاصل وسقوط الوصف هنا بامر اصلي وهو الصبي فلم يصح جعله معدوما في حق المقتدي فلم يتحد حالهما كذا في
الكافي وما نقل من المحسن من ان اختلافهم راجع الى ان صلاة الصبي صلاة ام لا فقيل لا وانما يؤمر بها تخلقا ولو

عليه لو صلت المراهقة بغير قناع جازت وقيل نعم دل عليه لو قهقهت فيها امرت بالوضوء فيه نظر بل لو اتفق على انها
صلاة صح الخلاف فان دليل المانع يتناولها بتقدير كونها صلاة نعم لو اتفق على انها ليست صلاة لم يبق الخلاف
في عدم الجواز **قوله** ليليني الى اخره في مسلم وابي داود والترمذي والنسائي عن عبد الله بن مسعود عنه صلى الله عليه
وسلم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم واياكم وهيشات
الاسواق قيل استدلاله به على سنية صف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لا يتم انما فيه تقديم البالغين او نوع
منهم والاولى الاستدلال بما اخرجه الامام احمد في مسنده عن ابي مالك الاشعري انه قال يا معشر الاشعريين
اجتمعوا واجمعوا نساءكم وابناءكم حتى اريكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمعوا وجمعوا ابناءهم ونساءهم
ثم توضا واراهم كيف يتوضا ثم تقدم فصف الرجال في ادنى الصف وصف الولدان خلفهم وصف النساء خلف الصبيان
الحديث ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه والاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم تقول منه حلم بالفتح واحتلم
غلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ فدلالته على البلوغ التزامية فلا يلزم كون المراد هنا ليليني البالغون
ليكون مجاز الاستعماله في لازم معناه لجواز ارادة حقيقته ويعلم منه المقصود لانه اذا امر ان يليه من اتصف
بملزوم البلوغ علم ان المراد ان يليه البالغون ولو قيل ان البلوغ نفس الاحتلام او بلوغ سن مخصوص وكان اراد بهم
باللفظين حقيقيا لا مجازيا والنهى جمع نهية وهو العقل وفي تفسير الاحلام بالعقول لزوم التكرار في الحديث
فليجتنب اذ لا ضرورة واعلم ان صف الخناثى بين الصبيان والنساء وبين النساء المراهقات وتسوية الصف من سنن الصف
تكميلا من سنته التراص فيه والمقاربة بين الصف والصف والاستواء فيه في صحيح ابن خزيمة عن البراء كان عليه السلام ياتي
ناحية الصف فيسوي بين صدور القوم ومناكبهم ويقول لا تختلفوا فتختلف قلوبكم ان الله وملائكته يصلون على
الصف الاول وروى الطبراني من حديث علي قال قال عليه الصلاة والسلام استووا تستوي قلوبكم وتماسوا تراحموا
وروى مسلم واصحاب السنن الا الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام قال الا تصفون كما تصف الملائكة عند
ربها قالوا وكيف تصف الملائكة عند ربها قال يتمون الصفوف الاول فالاول ويتراصون في الصف وفي رواية
للبخاري فكان احدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه بقدمه وروى ابو داود والامام احمد عن ابن عمر
انه عليه الصلاة والسلام قال اقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا بايدي اخوانكم لا
تذروا فرجات للشيطان ومن وصل صفا وصله الله تعالى ومن قطع صفا قطعه الله تعالى وروى البزار باسناد حسن
عنه عليه الصلاة والسلام من سد فرجة في الصف غفر له وفي ابي داود عنه عليه الصلاة والسلام قال خياركم
الينكم مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل من يستمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف ويظن ان فسحه له رياء
بسبب انه يتحرك لاجله بل ذاك اعانة له على ادراك الفضيلة واقامة لسد الفرجات الماموربها في الصف والاحاديث
في هذا شهيرة كثيرة **قوله** وجه الاستحسان ما رويناه وانه من المشاهير يعني اخروهن من حيث اخرهن الله ولم يثبت
رفعه فضلا عن كونه من المشاهير وانما هو في مسند عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود قال اخبرنا سفيان الثوري
عن الاعمش عن ابراهيم عن ابي معمر عن ابن مسعود قال كان الرجال والنساء في بني اسرائيل يصلون جميعا فكانت المراة تلبس
القالبين فتقوم عليهما فتواعد خليلها فالقى عليهم الحيض فكان ابن مسعود يقول اخروهن من حيث اخرهن الله قيل فما
القالبان قال ارجل من خشب تتخذها النساء يتشرفن الرجال في المساجد وفي الغاية عن شيخه يرويه الخمر ام الخبائث
والنساء حبائل الشيطان واخروهن من حيث اخرهن الله ويعزوه الى مسند رزين قيل وذكر انه في دلائل النبوة للبيهقي
وقد تتبع فلم يوجد فيه وقد استدل بحديث امامة انس واليتيم المتقدم حيث قامت العجوز من وراء انس واليتيم فقد

قامت منفردة خلف صف وهو مفسد كما هو مذهب احمد لما ذكرنا من الامر بالاعادة او لا تحل وهو معنى الكراهة السابق ذكرها لما قدمنا من قوله عليه الصلاة والسلام ولا تعد ولو حل مقامها معهما لمنعها وبدلالة الاجماع على عدم جواز امامتها للرجل فانه اما لنقصان حالها او لعدم صلاحيتها للامامة مطلقا او لفقد شرط او لترك فرض المقام والحصر بالاستقراء وعدم وجود غير ذلك وهذا كاف ما لم يرد صريح النقض لما عرف انه يكفي في حصر الاوصاف قول السابر العدل بحثت فلم اجد لا يجوز الاول لجواز الاقتداء بالفاسق والعبد ولا الثاني لصلاحيتها لامامة النسا ولا الثالث لان المفروض حصول الشروط فتعين الرابع والحق ان هذا قياس حكم اصله مجمع عليه خرج مناطه بالسبر وهو مسلك مختلف في صحته واكثر مشايخنا على نفيه ثم بتقدير صحة طريقه فهو وما قبله انما يفيد الحرمة بحاذيهما وترك فرض المقام ثم كونه مفسدا باعتبار ان فروض الجماعة يصح اثباتها بالاحاد لا ان اصلها به ويرجع الى مهدنا في اول باب صفة الصلاة يزول عنك الريب الا ان قصر الفساد عليه يبنى على ان الحرمة وان كانت مشتركة الا ان تعلقها بها كيلا يفسدها عليه لا باعتبار معنى فيها بخلاف تعلقها به فهو كتاخر الامام عن المامومين حتى صار متقدمين عليه فانه لا يحل له كما لا يحل لهم ان يتقدموا الا ان عدم الحل لهم لفساد صلاتهم وعدمه له لمعنى فيهم لا فيه وهو كيلا تفسد عليهم فاقتصر تاخر صلاتهم لا صلاته كذلك ههنا تفسد بحاذاتها صلاته لا صلاتها الا ان هذا المعنى يتوقف على اثبات كون الحرمة المشتركة للافساد عليه فقط ولا ملجا فيه الا حديث اخروهن فيتوقف على ثبوته لكن ينتهض محل النزاع على الخصم لان محل النزاع فساد صلاته اما عدمه في صلاتها فبالاتفاق فاما هذا اشكال مذهبي لا يضر في انتهاض المدعي على المخالف هذا واما محاذاة الامرد فصرح الكل بعدم افساده الا من شذ ولا متمسك له في الرواية كما صرحوا به ولا في الدراية لتصريحهم بان الفساد في المراة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك فرض المقام وليس هذا في الصبي ومن تساهل تعلل به صرح بنفيه في الصبي مدعيا عدم اشتهايه تحصل ان مظنة الشهوة الانوثة وباعتبار المظنة يثبت الحكم لا باعتبار ما قد يتفق من اشتهاء الذكر الذكر فقد يتفق ذلك في الامراة الميتة والبهيمة ولا عبرة بذلك فهذا كذلك وقالوا ان اشتهاء الذكر يكون عن انحراف في المزاج وقد تمام كثير من السلف التستر تنفر بخلاف اشتهاء الانثى فانه الطبع السليم وفي الذخيرة والمحيط اذا حاذته بعدما شرع ونوى امامتها فلم يمكنه التاخير بالتقدم خطوة او خطوتين للكراهة في ذلك تاخيرها بالاشارة وما اشبه ذلك فاذا فعل فقد اخر فيلزمها التاخر فان لم تفعل تركت حينئذ فرض المقام فتفسد صلاتها دونه **قوله** وهو المخاطب الى اخره اشارة الى اشتراط العقل والبلوغ في الذكر فان الخطاب انما يتعلق بافعال المكلفين كذا في بعض شروح الجامع فلا تفسد صلاة الصبي بالمحاذاة على هذا **قوله** على احدهما وهي رواية عدم الفساد واعلم ان قد اهى في الجمعة والعيدين عند كثير لا يجوز الا بالنية وعند الاكثر يجوز بدونها نظرا الى اطلاق الجواب حملا على وجود النية وان لم نستفسر حاله **قوله** ومن شرايط الى اخره جواب المسئلة له شروط لا بد من بيانها الاول ان تكون الصلاة مشتركة تحريمة واداء ومعنى الاول ان يكونا بانيين تحريمتهما على تحريمة امام او احدهما على الاخرى بان كان احدهما يوم الاخر فيما يصح اتفاقا فلو اقتدت ناوية للعصر بمصلي الظهر فلم يصح من حيث الفرض وصح نفلا فحاذته ففي رواية باب الاذان تفسد وفي رواية باب الحدث من المبسوط لا تفسد وقيل رواية باب الاذان قولهما ورواية باب الحدث قول محمد بناء على مسئلة صلاة الفجر اذا طلعت الشمس في خلالها عندهما تنقلب نفلا وعنده تفسد بخلاف ما لو نوت ابتداء النفل حيث تفسد بخلاف ما لو نوت ابتداء بلا تردد ومعنى الثاني ان يكون لهما امام فيما يقضيان حقيقة او حكما فصلاة المسبوقين فيما يقضيان مشتركة تحريمة لا اداء فلا تفسد المحاذاة فيما يقضيان مسبوقين

ونفسد فيما يقضيان لاحقين ولا تفسد اذا حاذته في الطريق للطهارة فيما اذا سبقهما الحدث في الاصح لانهما غير مشتغلين بالقضايا بل باصلاح الصلاة لا بحقيقتها وان كانا في حرمتها اذ حقيقتها قيام وقراءة الى اخره وليس شيء من ذلك ثابتا وقيامه في حال مشيه او وضوءه لم يعتبر جزءا والا فسدت لان المحكوم بجزئيته للصلاة تفسد مع الحدث واذا انعدم قضا وهما في هذه الحالة انعدمت الشركة اداء واللاحق من يقضي بعد فراغ الامام ما فاته مع الامام بعدما ادركه معه وانما لم نقل من ادرك اول الصلاة لامام ثم فاته بعضها الى اخره كما يقع في بعض الالفاظ لانه غير جامع لخروج اللاحق المسبوق وفي المحاذاة لهذا اللاحق تفصيل في الفساد فانهما لو اقتديا في الثالثة فاحدثا فذهبا يتوضا ثم حاذته في القضا ان كان في الاولى او الثانية وهي الثالثة والرابعة للامام تفسد لوجود الشركة فيهما لانهما فيهما لاحقان وان حاذته في الثالثة والرابعة لا تفسد لعدمها لانهما مسبوقان وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا فباعتباره تفسد هذا واما محاذاتها في الصلاة دون اشتراك فمورث للكراهة ثم لو قيل بدل مشتركة تحريمة واداء مشتركة اداء وتفسر بان يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة او احدهما امام للاخر لعم الاشتراكين الثاني ان تكون الصلاة مطلقة اي ذات ركوع وسجود وان كانا يوميان فيها للعذر الثالث ان تكون المراة من اهل الشهوة اي دخلت في حدها وان كانت في الحال عجوزا شوهاء فيختبر به عمن لم تبلغ حدها وحدها سبع سنين وقيل تسع والاصح ان تصلح للجماع ولا فرق بين الاجنبية والمحرم الرابع ان لا يكون بينهما حايل فلو كان منع المحاذاة وادناه قدر مؤخرة الرجل لان ادنى الاحوال القعود ومؤخرة الرحل جعلت للارتفاق لهائيه فقدرناه به وغلظه مثل الاصبع والفرجة تقوم مقام الحايل وادناها قدر مقام الرجل وفي الدراية لو كان بينهما فرجة تسع الرجل او اسطوانة قيل لا تفسد وقيل اذا قامت امامه وبينهما هذه الفرجة انتهى ولا يبعد النظر في صحة هذا القيل اذ مقتضاه ان لا تفسد صف النسا على الصف الذي خلفه من الرجال ولو كان احدهما على دكان قدر القامة والاخر اسفله فلا محاذاة وكذا لو كانت متاخرة عنه بالعدم الا انها اطول منه يقع سجودها في مكان متقدم عليه الخامس ان تكون المحاذاة في ركن كامل حتى لو تحرمت في صف وركعت في اخر وسجدت في ثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها من كل صف قيل هذا عند محمد وعند ابي يوسف لو وقفت قدره فسدت وان لم تؤد وقيل لو حاذته اقل من قدره فسدت عند ابي يوسف وعند محمد لا الا في قدره السادس ان تتحد الجهة فان اختلفت كما في جوف الكعبة وبالتحري في الليلة المظلمة فلا والجامع ان يقال محاذاة مشتهاة منوية الامامة في ركن صلاة مطلقة مشتركة تحريمة واداء مع اتحاد مكان وجهة دون حايل ولا فرجة ثم الواحدة تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها واخر عن شمالها واخر خلفها ليس غير فان من فسدت صلاته يصير حايلا بينها وبين الذي يليه والمراتان صلاة اربعة اثنان خلفهما والاخرين لان المثنى ليس جمعا تاما فكان كواحدة فلا يتعدى الفساد الى اخر الصفوف وعن ابي يوسف الثنتان كالثلاث وعنه الثلاث كالثنتين فلا تفسد الا صلاة خمسة والصحيح ان بالثلاث تفسد صلاة واحد عن يمينهن واخر عن شمالهن وثلاثة الى اخر الصفوف وفي رواية الثلاث كالصف التام فتفسد صلاة جميع الصفوف التي خلفهن والقياس في الصف التام ان تفسد به صلاة صف واحد لانه حايل بينه وبين الصف الذي يليه لكنهم استحسنوا افساد الكل بنقلهم عن عمر رضي الله عنه من كان بينه وبين امامه طريق او نهر او صف من صفوف النسا فليس هو مع الامام **قوله** فيراعى جميع ما ورد فيه النص بناء على ان الفساد بها على خلاف القياس وهذا انما ينهض في اشتراط كون الصلاة مطلقة لا في الكل وعلل في تلخيص الجامع بان المورد

لان النص ورد في صلاة مطلقة

الجماعة المطلقة وهي بالشركة والكمال **قوله** يعني الشواب منهن تقييد في حق عدم الخلاف في اطلاق الحكم
لا في اصل الحكم فان العجوز ممنوعة عنده في البعض واعلم انه صح عنه عليه الصلاة والسلام انه قال لا تمنعوا اما
الله مساجد الله وقوله اذا استاذنت احدكم امراته الى المسجد فلا يمنعها والعلما خصوه بامور منصوص عليها
ومقيسة فمن الاول ما صح انه عليه الصلاة والسلام قال ايما امراة اصابت بخورا فلا تشهد معنا العشا وكونه
ليلا في بعض الطرق في مسلم لا تمنعوا النسا من الخروج الى المساجد الا بالليل والثاني حسن الملابس ومزاحمة الرجال
لان اخراج الطيب لتحريكه الداعية فلما فقد الآن منهن هذا لانهن يتكلفن للخروج ما لم يكن عليه في المنزل منعن مطلقا
لا يقال هذا حينئذ نسخ بالتعليل لانا نقول المنع يثبت حينئذ بالعمومات المانعة من التفتين او هو من باب الاطلاق
بشرط فيزول بزواله كانتهاء الحكم بانتهاء علته وقد قالت عايشة رضي الله عنها في الصحيح لو ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم راى ما احدث النسا بعده لمنعهن كما منعت نسا بني اسرايل على ان فيه ما رواه ابن عبد البر بسنده في التمهيد عن
عايشة رضي الله عنها رفعه ايها الناس انهوا نساكم عن لبس الزينة والتبختر في المساجد فان بني اسرايل لم يلعنوا حتى
لبس نساوهم الزينة وتبختروا في المساجد وبالنظر الى التعليل المذكور منعت غير المتزينة ايضا لغلبة الفساق وليلا
وان كان النص يبيحه لان الفساق في زماننا اكثر انتشارهم وتعرضهم بالليل وعلى هذا ينبغي على قول ابي حنيفة تفريع
منع العجايز ليلا ايضا بخلاف الصبح فان الغالب نومهم في وقته بل عمم المتاخرون المنع للعجايز والشواب في الصلوات
كلها لغلبة الفساد في ساير الاوقات **قوله** والجمعة جعل الجمعة كالظهر والمغرب كالعشا وقد اختلف في الرواية
في ذلك والمذكور رواية المبسوط وغيره ورواية مبسوط شيخ الاسلام والجمعة كالعيد والمغرب كالظهر فتخرج في الجمعة
لا المغرب وفي فتاوي قاضي خان جعل الجمعة كالظهر والمغرب كالظهر ولا نعلم قايلا باحتمال الرابع والمعتمد منع الكل
في الكل الا العجايز المتفانية فيما يظهر لي دون العجايز المتبرجات وذوات الرمق والله سبحانه اعلم **قوله** والجبانة
متسعة بناء على صلاة العيد في فنا المصر وفي مصرنا هذا ليس كذلك بل هي في المساجد **قوله** خلف من هو في معنى
المستحاضة كمن به سلس البول واستطلاق البطن وانفلات الريح والجرح السايل والرعاف ويجوز اقتدا
معذور بمثله اذا اتحد عذرهما الا ان اختلف **قوله** بمعنى تضمنت صلاته الى اخره لا بمعنى الكفالة واذا كان
التضمن مراعى فاذا قدر المؤتم على ما لم يقدر الامام عليه من الاركان كالمنفرد فيه قبل فراغ الامام وذلك مفسد
فلذا لا يجوز اقتدا القاري بالامي والاخرس ولا الامي بالاخرس لانه يقدر على التحريمة دون الاخرس ويجوز الاخرس
بالامي لا الراكع الساجد بالامي والامي عندنا من لا يحسن القراة وعند الشافعي من لا يحسن الفاتحة والمبني ظاهر
واذا اقعد الامام شرطا حقيقة اعتبر موجودا للحاجة الى الاداء صار معدوما في حق من وراه فلذا لا يجوز اقتدا
اللابس بالعاري والطاهر بمن بمعنى المستحاضة والمصنف علل الكل بعدم التضمن لزيادة قوة صلاة المأموم وهو غير
بعيد وكل ما لم يصح الاقتدا لا يصير شارعا في صلاة نفسه في رواية باب الحدث وزيادات الزيادات فلو
قهقه لا ينتقض وفي رواية باب الاذان يصير شارعا يعني ثم يفسد قيل الثاني قولهما بناء على ان فساد الجهة لا تفسد
التحريمة والاول قول محمد بنا على عدمه **قوله** ويجوز ان يوم المتيمم المتوضين قيده شيخ الاسلام بان لا يكون
مع المتوضين ما خلافا لزفر واصله فرع اذا راى المتوضي المقتدي بمتيمم ما في الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته
خلافا لزفر لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الماء ومنعه زفر بان وجوده غير مستلزم لعلمه به وهو ظاهر
وينبغي ان يحكم بان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاده فساد صلاة امامه بذلك **قوله** طهارة
ضرورية لا شك انها جهة الاطلاق باعتبار رفع من نوقضها بخلاف طهارة المستحاضة وجهة الضرورة باعتبار ان المصير

اليها ضرورة عدم القدرة على الما وتعليله في النهاية بانها طهارة تلويث لا يرفع الحدث حتى كان محدثا عند
وجود الماء بالحدث السابق غير مستقيم على ما صرح به غيره من انها رافعة وصحح هو في باب التيمم في البحث مع
الشافعي في مسئلة جواز الفرايض المتعددة بتيمم واحد خلافا له فقال الخلاف مبني على ان حكم التيمم ماذا قال
علماونا حكمه زوال الحدث مطلقا من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كالماء الا انه بالماء مقدر الى وجود الحدث
وهنا الى شيئين الى الحدث والى روية الما انتهى وكون الانتقاض عند الوجود بظهور الحدث لا يستلزم عدم المانع
على ما قدمناه من تحقيقه في باب التيمم واذا ثبت الجهتان فعلل محمد هنا بجهة الضرورة لنفي جواز اقتدا المتوضي
احتياطا وعلل في باب الرجعة فيما اذا انقطع دم الحيضة الثالثة في المعتدة وايامها دون العشرة بجهة الاطلاق
لانقطاع حق الرجعة احتياطا ومما اختار جانب الاطلاق في الصلاة لان اعتبارها طهارة كالماء ليس الا من اجلها
ودل على صحة هذا الاعتبار حديث عمرو بن العاص انه بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية فاجنب وصلى باصحابه
بالتيمم لخوف البرد وعلم النبي صلى الله عليه وسلم فلم يامرهم بالاعادة وجانب الضرورة في الرجعة فلم يكن طهارة في
حق الرجعة لان الضرورة في الصلاة لا غير فبقيت على العدم ما لم يتصل بها المقصود اعني ان يصلي بها لانها حينئذ تمتنع
اعتبارها عدما بعد ما قويت باتصال المقصود بها وسنزيد كشف القناع في باب الرجعة ان شاء الله تعالى وفي
الخلاصة اقتدا المتوضي بالمتيمم في صلاة الجنازة جايز بلا خلاف **قوله** ويصلي القايم خلف القاعد خلافا لمحمد
وعكسه والقاعد خلف مثله جايز اتفاقا والمستوي بالاحدب قيل يجوز مطلقا وذكر الترتاشي ان بلغت حدبته
الركوع فعلى الخلاف قال في شرح الكنز هو الاصح لان القيام استوا النصفين وقد وجد استوا الاسفل فيجوز عندهما
كما يجوز اقتدا القايم بالقاعد لاستوا الاعلى واما عند محمد ففي الظهيرية لا تصح امامة الاحدب للقايم ذكره محمد
وفي مجموع النوازل يصح والاول اصح **قوله** وهو ما روي الى اخره في الصحيحين عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود
قال دخلت على عايشة رضي الله عنها فقلت الا تحدثيني عن مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت بلى لما ثقل
رسول الله صلى الله عليه وسلم وحضرت الصلاة فقال اصلى الناس قلنا لا هم ينتظرونك للصلاة قال ضعوا لي ما
في المخضب ففعلنا فاغتسل ثم ذهب لينو فاغمي عليه ثم افاق فقال اصلى الناس قلنا لا هم ينتظرونك يا رسول الله قالت
والناس عكوف في المسجد ينتظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشا الاخرة قالت فارسل رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى ابي بكر رضي الله عنه ان يصلي بالناس فاتاه الرسول وكان ابو بكر رضي الله عنه رجلا رقيقا فقال يا عمر
صل انت فقال عمر انت احق بذلك فصلى بهم ابو بكر ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد من نفسه خفة فخرج يهادى
بين رجلين احدهما العباس لصلاة الظهر وابو بكر يصلي بالناس فلما راه ابو بكر ذهب ليتاخر فاومى اليه ان لا يتاخر
وقال لهما اجلساني الى جنبه فاجلساه الى جنب ابي بكر فكان ابو بكر يصلي وهو قايم بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم والناس
يصلون بصلاة ابي بكر والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد قال عبيد الله فعرضت على ابن عباس حديث عايشة فما انكر منه
شيا غير انه قال اسمت لك الرجل الذي كان مع العباس قلت لا قال هو علي رضي الله عنه انتهى وما روى الترمذي
عن عايشة قالت صلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه خلف ابي بكر قاعدا وقال حسن صحيح واخرج النساي
عن انس اخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القوم في ثوب واحد متوشحا خلف ابي بكر فاولا لا يعارض
ما في الصحيح وثانيا قال البيهقي لا يعارض فالصلاة التي كان فيها اماما صلاة الظهر يوم السبت او الاحد والتي كان فيها
ماموما الصبح من يوم الاثنين وهو اخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا ولا يخالف هذا ما ثبت عن الزهري عن انس في
صلاتهم يوم الاثنين وكشف الستر ثم ارخايه فانه كان في الركعة الاولى ثم انه عليه الصلاة والسلام وجد في نفسه خفة

فخرج فادرك معه الثانية يدل عليه ما ذكر موسي بن عقبة في المغازي عن الزهري وذكره ابو الاسود عن عروة انه عليه
الصلاة والسلام اقلع عنه الوعك ليلة الاثنين فغدا الي الصبح يتوكا علي الفضل بن عباس وغلام له وقد سجد الناس مع
ابي بكر حتي قام الي جنب ابي بكر فاستاخر ابو بكر فاخذ عليه الصلاة والسلام بثوبه فقدمه في مصلاه فصفا جميعا ورسول الله
صلي الله عليه وسلم جالس وابو بكر يقرا فركع معه الركعة الاخرة ثم جلس ابو بكر حتي قضي سجوده فتشهد وسلم واتي رسول
الله صلي الله عليه وسلم بالركعة الاخري ثم انصرف الي جذع من جذوع المسجد فذكر القصة في عهده الي اسامة بن زيد
فيما بعثه اليه ثم في وفاته عليه السلام يومئذ اخبرنا به ابو عبد الله الحافظ بسنده الي ابن لهيعة ثنا الاسود عن
عروة فذكره فالصلاة التي صلاها ابو بكر ماموما صلاة الظهر وهي التي خرج فيها بين العباس وعلي رضي الله عنهما والتي
كان فيها اماما الصبح وهي التي خرج فيها بين الفضل بن العباس وغلام له فقد حصل بذلك الجمع وعلي هذا فقول المصنف
اخر صلاة صلاها يعني اماما والمراد بحديث كشف الستارة ما في الصحيحين من انه كشفها يوم الاثنين وهم صفوف
في الصلاة ثم تبسم ضاحكا ونكص ابو بكر علي عقبه ظنا انه عليه الصلاة والسلام خارج للصلاة فاشار اليهم ان اتموا
ثم دخل وارخي الستر وتوفي صلي الله عليه وسلم من يومه ذلك وفي البخاري ان ذلك كان في صلاة الفجر قال الشافعي
رحمه الله بعد ما اسند عن جابر واسيد بن حضير اقتدا الجالسين بهما وهما جالسان للمرض وانما فعلا ذلك لانهما لم يعلما
بالناسخ وكذا ما حكي عن غيرهم من الصحابة انهم اموا جالسين والناس جلوس محمول عليه وعلم الخاصة يوجد عند بعض
ويعزب عند بعض واعلم ان مذهب الامام احمد ان القاعد ان شرع قايما ثم جلس صح اقتدا القايمين به وان شرع جالسا
فلا وهو اتهض من جهة الدليل لان اصحابنا بان ذلك خلاف القياس صير اليه بالنص وقد علم انه صلي الله عليه وسلم خرج
الي محل الصلاة قايما يهادي ثم جلس فالظاهر انه كبر قبل الجلوس وصرحوا في صلاة المريض انه اذا قدر علي بعضها قايما
ولو التحريمة وجب القيام فيه وكان ذلك متحققا في حقه عليه السلام اذ مبدا حلوله في ذلك المكان كان قايما فالتكبير
قايما مقدور حينئذ واذا كان كذلك فمورد النص حينئذ اقتدا القايمين بجالس شرع قايما قال الاعمش في قولهما والناس
يصلون بصلاة ابي بكر يعني انه كان يسمع الناس تكبيره صلي الله عليه وسلم وفي الدراية وبه يعرف جواز رفع الموذنين
اصواتهم في صلاة الجمعة والعيدين وغيرهما انتهي اقول ليس مقصوده خصوص الرفع الكاين في زماننا بل اصل الرفع
لابلاغ الانتقالات اما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلا يبعد انه مفسد فانه غالبا يشتمل علي مد همزة
الله اكبر او بايه وذلك مفسد وان لم يشتمل فانهم يبالغون في الصياح زيادة علي حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات
النغم اظهارا للصناعة النغمية لا اقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح وسياتي في باب
ما يفسد الصلاة انه اذا ارتفع بكاوه من ذكر الجنة والنار لا تفسد ولمصيبة بلغته تفسد لانه في الاول تعرض بسوال الجنة
والتعوذ من النار وان كان يقال ان المراد اذا حصل به الحروف ولو صرح به لا تفسد وفي الثاني لاظهارها ولو صرح بها
فقال وامصيبتاه او ادركوني افسد فهو بمنزلته وهنا معلوم ان قصده اعجاب الناس به ولو قال اعجبوا من حسن صوتي
وتحريري فيه افسد وحصول الحروف لازم من التلحين ولا اري ذلك يصدر ممن فهم معني الصلاة والعبادة كما لا اري
تحرير النغم في الدعا كما يفعله القرا في هذا الزمان يصدر ممن فهم معني الدعا والسوال وما ذلك الا نوع لعب
فانه لو قدر في الشاهد سايل حاجة من ملك ادي سواله وطلبه بتحرير النغم فيه من الرفع والخفض والتغريب والرجوع
كالتغني نسب البتة الي قصد السخرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لا التغني قوله ويصلي المومي خلف مثله
وان كان الامام يومي قاعدا والماموم يومي قايما لان هذا القيام ليس بركن بل الاولي تركه قوله الا ان يومي قال
التمرتاشي في هذه بعد نقل الخلاف فيها الاصح انه يجوز علي قول محمد وكذا الاظهر علي قولهما الجواز وحكم في شرح الكنز باختيار

ما في الهداية لان القعود معتبر حتي يجب عند القدرة عليه بخلاف الاستلقا فانه لم يقصد اليه بالحكم بل يجب معه
لانه الوسع الحاصل قوله ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا اخر وقولنا قول مالك واحمد ولا يجوز الناذر بالناذر
الا ان ينذر نفس ما نذره الاخر من الصلاه ويجوز الحالف بالحالف لان الواجب هناك البر فبقيت الصلاتان نفلا
في نفسهما ولذا صح الحالف بالناذر بخلاف المنذور لانه واجب وقد اختلف السبب فصار كظهر الامس من يصلي ظهر
اليوم ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين لان طواف هذا غير طواف الاخر وهو السبب فلا يجوز اقتدا احدهما
بالاخر ولو اشتركا في نافلة فافسداها صح احدهما بالاخر في القضا وان افسدا منفردين نفلا فلا ولا خلف
الناذر ولو صليا الظهر ونوي كل واحد امامة الاخر صحت صلاتهما لان الامام منفرد في حق نفسه فهي نية
الانفراد حينئذ فلو نوي كل الاقتدا بالاخر فسدت ويجوز السنة بعد الظهر بالسنة التي قبلها وسنة العشا
بالتراويح واما الاقتدا في الوتر بمن يري انه سنة فسنذكره في باب الوتر ان شاء الله تعالي قوله وعند الشافعي
اذا ثبت جواز الفرض بالنفل ثبت في الكل فلنتكلم عليه تمسك فيه بما في الصحيحين عن جابر ان معاذا كان يصلي مع
رسول الله صلي الله عليه وسلم عشاء الاخرة ثم يرجع الي قومه فيصلي بهم تلك الصلاة لفظ مسلم وفي لفظ البخاري
فيصلي بهم الصلاة المكتوبة ذكره في كتاب الادب وروي الشافعي عن جابر كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي
صلي الله عليه وسلم العشا ثم ينطلق الي قومه فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة واجيب بان الاحتجاج
به من باب ترك الانكار من النبي صلي الله عليه وسلم وشرط ذلك علمه وجاز عدمه يدل عليه ما رواه الامام
احمد عن سليم رجل من بني سلمه انه اتي النبي صلي الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان معاذ بن جبل ياتينا بعد ما ننام
ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلاة فنخرج اليه يطول علينا فقال له عليه الصلاة والسلام يا معاذ لا
تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف علي قومك فشرع له احد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه او الصلاة
بقومه علي وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة اللفظ افاد منعه من الامامة اذا صلي معه عليه السلام
ولا تمتنع امامته بالاتفاق فعلم انه منعه من الفرض وقيل ان تلك الزيادة اعني هي له تطوع الي اخره من كلام الشافعي
بناء علي اجتهاده ولهذا لا تعرف الا من جهته وبعد هذا يرد حديث جابر اقبلنا الي ان قال حتي اذا كنا بذات الرقاع
الي ان قال ثم نودي بالصلاة فصلي بطايفة ركعتين ثم تاخروا وصلي بالطايفة الاخري ركعتين فكانت لرسول
الله صلي الله عليه وسلم اربع ركعات وللقوم ركعتين وروي الشافعي عن جابر انه عليه السلام صلي ببطن نخلة
ركعتين ثم سلم ثم جات طايفة اخري فصلي بهم ركعتين ثم سلم وشيخ الشافعي فيه مجهول فانه قال اخبرنا الثقة
ابن علية او غيره عن يونس عن الحسن عن جابر والاول انه يتم به حجة الزاميه لان كون فرض المسافر ركعتين والاخريين
نافلة انما هو عندنا وعند الشافعي يقع الكل فرضا فلا يتم له به حجة علي مذهبه واجاب الطحاوي عنه وعن حديث
معاذ بانه منسوخ او يحمل انه كان حين كانت الفريضة تصلي مرتين ثم نسخ وروي حديث ابن عمر نهي ان تصلي
فريضة في يوم مرتين قال والنهي لا يكون الا بعد الاباحة ونوزع في ذلك بانه نسخ بالاحتمال
والجواب ان مراده الحمل علي النسخ ترجيحا بضرب من الاجتهاد وهذا صحيح بل واجب اذ يجب الترجيح ما امكن ومن جهته
الحمل علي النسخ في كل متعارضين ثبتت صحتهما وان عبرنا في وجه الترجيح بلفظ اخر كان يقول هذا محرم فيقدم
علي ذلك المبيح فانه يستلزم حمل ذلك المبيح علي النسخ وان لم نصرح به وهذا لان الفرض ان المبيح قد ثبت انه عليه السلام
قال وكونه قال ايضا المحرم لا يستلزم كون العمل به اذ يجوز ان يكون المبيح هو المتاخر في نفس الامر منه عليه السلام فيكون
المقصود الان تقرير الاباحة فتقديم المحرم عند الجهل بالعدم معناه انه اشد الحكمين فنحمله علي التاخر وذلك علي

التقدم احتياطا اي عملا باشق الامرين عند عدم العلم بخصوص المقرر والا فليس معنى الاحتياط ان العمل به يتيقن
معه بالعمل بالمتاخر المتقرر في نفس الامر اذا عرفت هذا فمعنى حمله على النسخ انه ثبت صلاة الخوف على ما ذكر وثبت بعد
سنين من الهجرة انه صلى الله عليه وسلم صلى بالطايفتين صلاة واحدة مع المنافي بكل طايفة فلو جاز اقتدا المفترض
بالمتنفل لاتم بكل طايفة لان تحمل المنافي لا يجوز عند عدم الضرورة فهذا يدل على عدم جواز الفرض بالمتنفل وكذا
قوله عليه السلام الامام ضامن وسنذكره بسند صحيح والاول عكسه فيقدم هذا ويحمل ذلك على ما تقدم من نسخ
من تكرر الفرض تقديما للمانع على المجوز هذا ثم قيل انما لا يجوز اقتدا المفترض بالمتنفل في جميع الصلوة لان في
البعض فان محمدا ذكر اذا رفع الامام راسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه
صح ويأتي بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك اول الصلوة
وكذا المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني يجوز وهو اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القراة
والعامة على المنع مطلقا ومنعوا نفلية السجدتين بل هما فرض على الخليفة وكذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام
الاول فلزمه ما لزمه وقالوا صلاة المتنفل المقتدي اخذت حكم الفرض بسبب الاقتدا ولهذا لزمه قضاها
لو لم يدركه مع الامام من الشفع الاول وكذا لو افسد على نفسه يلزمه قضاء الاربع **قوله** قال عليه السلام
من ام قوما الى اخره غريب والله اعلم وروى محمد بن الحسن في كتاب الاثار انا ابراهيم بن زيد المكي عن عمرو بن
دينار ان علي بن ابي طالب قال في الرجل يصلي بالقوم جنبا قال يعيد ويعيدون ورواه عبد الرزاق ثنا ابراهيم
ابن زيد المكي عن عمرو بن دينار عن جعفر ان عليا رضي الله عنه صلى بالناس وهو جنب او على غير وضوء فاعاد وامرهم
ان يعيدوا ومما يستدل به على المطلوب ما اخرجه الامام احمد بسند صحيح عنه عليه السلام قال الامام
ضامن وهو ما اشار اليه المصنف بقوله ونحن نعتبر معنى التضمن فانه المراد بالضمان للاتفاق على نفي ارادة
حقيقة الضمان واقل ما يقتضيه التضمن التساوي فيتضمن كل فعل ما على الامام مثله وغايته ان يفضل
كالمتنفل خلف المفترض واذا كان كذلك فبطلان صلوة الامام يقتضي بطلان صلوة المقتدي اذ لا يتضمن المعدوم
الموجود وهذا معنى قوله وذلك في الجواز والفساد وما اسند ابو داود انه عليه السلام دخل في صلوة الفجر
فاومى بيده ان مكانكم ثم جا وراسه يقطر ماء فصلى بهم فلما قضى الصلوة قال انما انا بشر واني كنت جنبا وسنده
صحيح لا يقتضي ان ذلك كان بعد شروعهم لجواز كون التذكر كان عقيب تكبيره بلا مهلة قبل تكبيرهم على ان الذي
في مسلم قال فاتى النبي صلى الله عليه وسلم حتى قام في مصلاه قبل ان يكبر ذكر فانصرف فان كان هذا المراد
بقوله في حديث ابي داود دخل في صلوة الفجر على ارادة دخل في مكانها فلا اشكال وان قضيتين فالجواب
ما علمت واخرج عبد الرزاق عن حسين بن مهران عن مطيع عن ابي المهلب عن عبيد الله بن زحر عن علي بن زيد عن
القاسم عن ابي امامة قال صلى عمر رضي الله عنه بالناس جنبا فاعاد ولم يعد الناس فقال له علي رضي الله عنه
قد كان ينبغي لمن صلى معك ان يعيد قال فرجعوا الى قول علي قال القاسم وقال ابن مسعود مثل قول علي وما
اخرجه الدارقطني عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء بن عازب عنه عليه السلام ايما امام سهى فصلى بالقوم
وهو جنب فقد مضت صلاتهم وليغتسل هو ثم ليعيد صلاته وان صلى بغير وضوء فمثل ذلك ضعيف جويبر متروك
والضحاك لم يلق البراء وثبت المطلوب ايضا بالقياس على ما لو بان انه صلى بغير احرام لا تجوز صلوتهم اجماعا
والمصلي بلا طهارة لا احرام له والفرق بين ترك الركن والشرط لا اثر له اذ لازمهما متحد وهو ظهور عدم
صحة الشروع اذا ذكر **فرع** امهم زمانا ثم قال ان كان كافرا او صليت مع العلم بالنجاسة المانعة او بلا طهارة

ليس عليهم اعادة لان خبره غير مقبول في الديانات لفسقه باعترافه **قوله** فصلاتهم فاسدة عند ابي حنيفة
الى اخره وعلى هذا الخلاف اذا ام الاخرس قارئين وخرسا والامي نسبة الى امة العرب وهي الامة الخالية من العلم
والكتابة فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراة **قوله** وامثالهما اذا ام المعذور والمومي مثلهما واعلى منهما حيث
تصح صلوة الامام ومن بحاله اتفاقا لانه لم يترك مع القدرة اذ بالاستمام بالصحيح والراكع والساجد لم
يصر محصلا للطهارة والاركان ومقتضى هذا صحة افتتاح الكل لان الامي قادر على التكبير ثم تفسد وان القراة
لتركها مع القدرة وصلاتهم لعدمها في حقهم حقيقة وحكما لعجزهم يروى هذا عن الكرخي وانما لا يلزم المقتدي
به متنفلا القضا مع انه فساد بعد الشروع لانه انما صار شارعا في صلوة لا قراة فيها والشروع كالنذر ولو
نذر صلوة بلا قراة لا يلزمه شي الا في رواية عن ابي يوسف كذلك هذا وصحح في الذخيرة عدم صحة الشروع
ووجهه انه لا فايدة في الحكم بصحته لان الفايدة اما في لزوم الاتمام او وجوب القضا وكلاهما منتف ثم عن القا
ابي حازم انما تفسد صلوة الامي والاخرس اذا علما ان خلفهما قاري وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الفرايض لا تختلف
الحال فيها بين الجهل والعلم وشرط الكرخي للفساد في امامة القاري نية الامامة لانه ينايد الفساد من قبله
فيتوقف على التزامه وقيل لا يشترط وهو الاولى لان الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد
ظهور الرغبة في صلوة الجماعة يوجب الفساد وان لم ينو **قوله** هو الصحيح في شرح الطحاوي لا رواية عن ابي حنيفة
فيه واختلف فيه فقيل تفسد في قياس قوله لان الوجه السابق يقتضيه ونقل عن ابي حازم وصحح الشيخ عدمه
وفي النهاية لو افتتح الامي ثم حضر القاري قيل تفسد وقال الكرخي لا لانه انما يفسد على جعلها بقراة قبل الافتتاح
ولو حضر الامي بعد الافتتاح القاري فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح ان صلوته فاسدة ونقل من المحيط رايت
في بعض النسخ لو كان القاري على باب المسجد او بجواره والامي يصلي فيه وحده فهي جايزة بلا خلاف وكذا اذا كان
القاري في صلوة غير صلوة الامي جاز للامي الصلوة دون انتظاره بالاتفاق انتهى وفي الكافي اذا كان بجواره
من يقرا ليس عليه طلبه وانتظاره لانه لا ولاية له عليه ليلزمه وانما تثبت القدرة اذا صادفه حاضرا مطاوعا
له انتهى واصحه الفساد في الثانية لا شك انه مع ظهور عدم الرغبة في الجماعة وعلى هذا فالخلافية التي تحمل
تصحيح المصنف فيها عدم الفساد اما ان يكون اذا شرعا معا منفردين والامي يعلم ان القاري يريد الشروع في المكتوبة
وهي تحمل ما في الكافي من ثبوت القدرة اذا كان حاضرا مطاوعا مع نفيه وجوب الطلب منه والا فالمطاوعة
انما تعرف بعد الطلب واما ان تكون صورة خلافية الكرخي ولا يخفى ان الاوجه فيها تعليل الكرخي لا المصنف
فان قيل القدرة بقدرة الغير لا تعتبر عند ابي حنيفة ولهذا لم تجب الجمعة والحج على الاعمى وان وجد قايدا قلنا
انما لا تعتبر قدرة الغير اذا تعلق باختيار ذلك الغير وهنا الامي قادر على الاقتدا بالقاري بلا اختياره فيعتبر
قادرا على القراة ومن الفروع المنقولة لو تحرم ناويا ان لا يؤم احدا فاتتم به رجل صح اقتداؤه **قوله** وقال زفر
لا تفسد وهو رواية عن ابي يوسف **قوله** وكذا على هذا اي هذا الخلاف لو قدمه في التشهد اي قبل ان يقعد
قدره بناء على صلاحية الامي لامامة القاري فصار كاستخلاف صبي وامراة اما لو قدمه بعد قدره صح عند
هما خلافا لابي حنيفة وهي احدى المسايل الاثني عشرية وقيل لا تفسد عند الكل وجعله التمرتاشي اولى ما عندهما فظاهر
واما عنده فلوجود الصنع منه هذا والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلوة ثم في القدر الواجب
والا فهو اثم وقدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه وسئل ظهير الدين عن القيام هل يتقدر بالقراة
فقال لا وكذلك ذكر في اللاحق في الثاني **باب الحدث في الصلوة** سبق الحدث ووجود

مما يفسد الصلوة وما يكره فيها من العوارض وهي تتلوا الاصل فاخرها وقدم هذا لثبوت الوجود معه دون
كراهة بخلاف ما يفسد ويكره قوله انصرف اي من غير توقف بنية ايقاعه جزء الشرط حرا فيلزم عنده والا لزم
الكذب فان مكث مكانه قدر ركن فسدت الا اذا احدث بالنوم فمكث ساعة ثم انتبه فانه يبني وفي المنتقى وان
لم ينو بمقامه الصلوة لا تفسد لانه لم يوجد جزء من الصلوة مع الحدث قلنا هو في حرمة الصلوة فما وجد منه
صالحا لكونه جزءا منها انصرف الى ذلك غير مقيد بالقصد اذا كان غير محتاج اليه فلذا كان الصحيح انه لو قرا ذاهبا
او آيبا تفسد لادائه ركنا مع الحدث او المشي وان قيل تفسد في الذهاب لا الاياب وقيل بل في عكسه بخلاف الذكر
لا ينافي البنا في الاصح لانه ليس من الاجزا ولو احدث راكعا فرفع مسمعا لا يبني لان الرفع محتاج اليه للانصراف فتجرده
لا يمنع فلما اقترن به التسميع ظهر قصدا لادا وعن ابي يوسف لو احدث في سجوده فرفع مكبرا ناويا اتمامه او لم ينو
شيا فسدت لا ان اراد الانصراف وشرط البنا كونه حدثا سماويا من البدن غير موجب للغسل لا اختيار له فيه ولا في
سببه ولم يوجد بعده مناف له منه بد فلا يبني لشجة وعضة ولو منه لنفسه ولا لاصابة نجاسة مانعة من غير سبق
حدثه خلافا لابي يوسف فان كانت منه بنى اتفاقا والفرق لما ان ذاك غسل ثوبه وبدنه ابتدا وهذا
تبعا للوضوء ولو اصابته من حدثه وغيره لا يبني ولو اتحد محلهما ولا لقهقهة وكلام واحتلام ولا لسيلان دمل
غمزها فان سال لساقط من غير مسقط فقيل يبني لعدم صنع العباد وقيل على الخلاف واختلف فيما لو سبقه لعطاسه
او تنحنحه ولو سقط الكرسف منها بغير صنعها مبلولا بنت بالاتفاق وبتحركها على الخلاف وهذا بناء على تصور بنائها
كالرجل خلافا لابن رستم وهو قول المشايخ اذا امكنها الوضوء من غير كشف كان تمسح راسها بلا كشف وكذا غسل ذراعيها
في الصحيح وان روي جواز كشفهما واما الاستنجا ففي الخلاصة اذا استنجى الرجل او المراة فسدت ثم نقل من التجريد
يستنجي من تحت ثيابه ان امكن والا استقبل وفي النهاية عن القاضي ابي علي النسفي ان لم يجد منه بدا لم تفسد وان وجد
بان تمكن من الاستنجاء وغسل النجاسة تحت القميص وابدى عورته فسدت وجعل الفساد مطلقا ظاهر المذهب في شرح
الكنز ويتوضا ثلاثا ثلاثا في الاصح ويأتي بسائر سنن الوضوء ولو جاوز ما يقدر على الوضوء منه الى ابعد منه لضيق
المكان او لعدم الوصول الى الما او كان بئر يحتاج الى الاستقا منه وذلك مفسدا وكان في بيته فجاوزه ناسيا
لاعتياده الوضوء من الحوض لا يفسد واما بلا عذر فيفسد هذا كله اذا سبقه في الصلوة فلو خافه فانصرف ثم
سبقه الحدث لا يبني في ظاهر الرواية وهل يستخلف للانصراف خوفا عنده يجوز كما في مسئلة الحصر وفي قول
ابي يوسف لا يجوز ولا قول لمحمد قوله استخلف بان ياخذ بثوب رجل الى المحراب او يشير اليه والسنة له ان يفعله محدودب
الظهر اخذا بانفه يوهم انه رعف وله ان يستخلف ما لم يخرج من المسجد او يجاوز الصفوف في الصحرا فان لم يستخلف حتى
حتى جاوز او خرج بطلت صلوة القوم وفي بطلان صلوته روايتان ولا فرق بين كون الصفوف متصلة خارج المسجد
ولم يجاوزها او منفصلة خلافا لمحمد في المتصلة لان لمواضع الصفوف حكم المسجد كما في الصحرا ولها ان القياس بطلانها
بمجرد الانحراف لكن ورد الشرع به على خلافه فيقتصر الجواز على محل الضرورة ويشترط كون الخليفة صالحا للامامة فان
لم يصلح كمحدث او صبي او امراة فسدت صلوته وصلوة القوم ان استخلفه قصدا فان لم يكن قصدا بان لم يكن خلفه غير
صبي وامراة فخرج وتركه فسيأتي في اخر الباب ولو استخلف رجلا والقوم رجلا ونوى كل الامامة فالامام خليفة
الامام لانه ما دام في المسجد محل الاستخلاف له وفي الفتاوى ان نويا معا الامامة جاز صلوة المقتدي بخليفة الامام
وفسدت على المقتدين بخليفة القوم ولا اختلاف لان حقيقة المعية غير مرادة وان تقدم احدهما ان كان خليفة
الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الاخر فاقتدى به البعض جاز صلوة الاولين دون

الاخرين ولو استخلف من اخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما فتفسد صلاة
من كان متقدمه دون صلوته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله في صفه ومن خلفه وان نوى ان يكون
اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل الخليفة الى المحراب او قبل ان ينوي الامامة فسدت صلوتهم
وشرط جواز صلوة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام عن المسجد والذي في النهاية
لو استخلف الامام رجلين او هو رجلا والقوم رجلا او القوم رجلين او بعضهم رجلا وبعضهم رجلا فسدت
صلوة الكل انتهى من غير تفصيل وفيها لو تاخر ليستخلف فلبث ينظر من يصلح فقبل ان يستخلف كبر رجل من وسط
الصف للخلافة وتقدم فصلوة من كان امامه فاسدة ومن خلفه جائزة وكذا لو استخلف الامام رجلا من وسط
الصف فخرج الامام قبل ان يقوم الخليفة مكانه تفسد صلوة من قدامه والذي في فتاوى قاضي خان ان تقدم
رجل من غير تقديم احد وقام مقام الاول قبل ان يخرج الامام عن المسجد جاز ولو خرج الامام قبل ان يصل هذا
الرجل الى المحراب ويقوم مقامه فسدت صلوة الرجل والقوم ولا تفسد صلوة الامام الاول انتهى ولا
غبار عليه ولو استخلف فاستخلف الخليفة غيره قال الفضلي ان لم يخرج الاول ولم ياخذ الخليفة مكانه حتى
استخلف جاز ويصير كان الثاني تقدم بنفسه او قدمه الاول والا لم يجز ولو استخلف ثم افسد قبل ان يخرج
من المسجد يضره لا غيره ولو جاء رجل في هذه الحالة فانه يقتدي بالخليفة وكذا لو قعد الاول فلم يخرج من المسجد
ولو توضا في المسجد وخليفته قائم لم يؤد ركنا يتاخر ويتقدم الاول ولو خرج فتوضا ثم رجع والخليفة لم يؤد
ركنا فالامام هو الثاني هذا ويصح الاقتدا بالاول ما لم يخرج قالوا لو احدث وليس معه احد فلم يخرج حتى
جاء من ائتم به ثم خرج كان الثاني خليفة الاول حتى يقتدي به وكذا لو توضا في ناحية المسجد فرجع ينبغي له ان
يقتدي بالثاني ولو استخلف ثم خرج فاحدث الثاني فجاء الاول بعدما توضا قبل ان يقوم مقام الاول لا
يجوز للثاني تقديمه ولو جاء بعدما قام مقام الاول جاز له تقديمه قوله ولنا قوله عليه السلام من قاء الحديث
في فصل النواقض واخرج ابن ابي شيبة نحوه موقوفا على عمر وعلي وابي بكر الصديق وابن عمر وابن مسعود وسلمان الفارسي
ومن التابعين عن علقمة وطاوس وسالم بن عبد الله وسعيد بن جبير والشعبي وابراهيم النخعي وعطا ومكحول وسعيد
ابن المسيب رضي الله عنهم وكفى بهم قدوة على ان صحة رفع الحديث مرسلا لا نزاع فيها وذلك حجة عندنا وعند الجمهور
قوله وقال عليه السلام اذا صلى احدكم الى اخره غريب وانما اخرج ابو داود وابن ماجة من حديث عائشة قال عليه
السلام اذا صلى احدكم فاحدث فلياخذ بانفه ثم لينصرف ولو صح ما رواه لم يجز استخلاف المسبوق اذ لا صارف له
عن الوجوب فان قلت فما الدليل على ثبوت الاستخلاف شرعا في الصلوة قيل فيه اجماع الصحابة وحكاه احمد وابن المنذر
عن عمر وعلي وروى الاثرم بسنده عن ابن عباس قال خرج علينا عمر لصلوة الظهر فلما دخل في الصلوة اخذ بيد رجل كان
عن يمينه ثم رجع يخرق الصفوف فلما صلينا اذا نحن بعمر يصلي خلف سارية فلما قضى الصلاة قال لما دخلت في الصلوة
وكبرت رابني شي فلمست بيدي فوجدت بلة وللبخاري في صحيحه عن عمرو بن ميمون قال اني لقائم ما بيني وبين عمر
غداة اصيب الا ابن عباس فما هو الا ان كبر فسمعته يقول قتلني او اكلني الكلب حين طعنه وتناول عمر عبد الرحمن بن
عوف فصلى بهم وروى سعيد باسناده قال صلى بنا علي ذات يوم فرعف فاخذ بيد رجل فقدمه وانصرف قوله
والبلوى جواب عن الحاقه بالحدث العمد يعني ان المعقول ان يجوز البنا له تخفيفا عليه لعدم الجناية وذلك فيما
فيه بلوى وهو ما يسبق فاما العمد فيستحق به العقاب فضلا عن التخفيف قوله تحرزا من شبهة الخلاف بناء على
صرف قوله في الحديث وليبن عن الوجوب الى الاباحة للعلم بان شرعيته للرفق لا ان شرعيته عليه قوله والمقتدي

يبني صيانة لفضيلة الجماعة علله بصيانة الفضيلة فافاد انه اولى وذكر مقابلة في مقابلة اعني الاستقبال
في المنفرد فيظهر انه اولى وان كان اللفظ خبرا اذ لو كان واجبا لم يعز تركه لفضيلة الجماعة قوله وان شاء عاد الى
مكانه وقيل ان عاد تفسد لزيادة مشي غير ضروري والصحيح عدمه ليكون مؤديا الصلوة في مكان واحد قوله
والمقتدي يعود اي حتما الا ان يكون امامه قد فرغ او لا يكون بينهما حائل اي مانع من صحة الاقتدا ولا بأس
بايراده ومرجعه الى ثلاثة اشيا البنا والطريق والنهر فالاول حائط قدر قامة الرجل ليس فيه نقب فان كان
فيه ولا يمكن الوصول منه لكن لا يشتبه عليه حال الامام اختلفوا فيه واختار الحلواني الصحة وعلى هذا الاقتدا
من سطح المسجد والمئذنة ولها باب في المسجد ولا يشتبه يجوز في قولهم وان كان من خارج المسجد ولا يشتبه فعلى
الخلاف وفي الخلاصة اختار الصحة وقال لو قام على سطح داره وداره متصلة بالمسجد لا يصح وان لم يشتبه
او على جدار بين داره وبين المسجد ولا يشتبه صح وعلى دكان متصل بالمسجد يصح بشرط اتصال الصفوف والثاني الطريق
الذي تمر فيه العجلة اذا لم تكن الصفوف متصلة عليه فان اتصلت او كان اضيق من قدر العجلة صح ولو كان خلفه
واحد على الطريق لا يجوز القيام خلف هذا الواحد وكذا الاثنان عند محمد خلافا لابي يوسف والثلاثة
يجوز خلفهم اتفاقا واذا قاموا مع الامام على الطريق صفوفا وصف بينه وبين الذي قدامه قدر العجلة فسدت
عليه وعلى جميع من خلفه وكذا لو فسدت صلوة صف لقيامهم على نجاسة تفسد على من خلفهم اجمع ولو كان بين الامام
ومن خلفه ذلك فسدت على الكل ايضا والمانع من الاقتدا في الفلاة خلا يسع صفين ولا يمنع في مصلى العيد
وان وسع اكثر واختلف في مصلى الجنازة وجعله في النوازل كالمسجد ولو كانت فرجة وسط الصفوف في الصحرا قدر
حوض كبير وهو ما لا ينجس الا بالتغير وهي متصلة حولها جاز والا فلا فان كان صغيرا جاز مطلقا والثالث نهر
يجري فيه زورق فان كان عليه جسر عليه ثلاثة جاز الاقتدا من ورايه او واحد فلا او اثنين فعلى الخلاف في
الطريق ولو كان اصغر من ذلك لم يمنع في المختار قوله وهو رواية عن محمد في النهاية هي فيما اذا كان باب المسجد على غير
حائط القبلة فان كان عليها وهي يمشي متوجها لا تفسد بالاتفاق قوله من غير عذر ثابت في نفس الامر فصار كما لو ظن
ماسح انقضاء المدة في الصلوة او متيمم سرابا ماء او ظن حمرة دما او ان عليه فائتة ولم تكن قوله فالحق قصد الاصلاح
لحقيقته ما لم يختلف المكان وجه صحة هذا الاعتبار جواز الرمي على الكفار المتترسين باساري المسلمين على ان
قصد رميهم الحق بحقيقته والا لم يجز لكن اظهر التفاوت بتقييده بعدم الاستخلاف واتحاد المكان كالمسجد
اذ له حكم البقعة الواحدة وكذا لو كرر سجدة في زواياه لزمه سجدة واحدة والدار والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد
عن ابي يوسف الا في المراة فلو خرجت عن مصلاها تفسد لانه كالمسجد في حق الرجال ولذا تعتكف فيه ولو كان
في الصحرا فقدر ذكره المصنف قوله بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء وما قدمناه ايضا لان الانصراف على سبيل
الرفض الا يرى انه لو تحقق ما تخايله لا يبني فلا يبني وفي النهاية وما يجانس هذه المسئلة ما ذكر في العيون
صلى العشاء فسلم على ركعتين يظنها ترويحة او في الظهر يظنها جمعة او انه مسافر يستقبل فان سلم على ظن الفراغ
يبني ويسجد للسهو لانه في الاول عامد في السلام على ركعتين وسلام العمد قاطع وفي الاخير ظن الفراغ فلم يتعمد
السلام على ركعتين ولا يخفى انه ليس هنا قصد رفض واصلاح اصلا بل ظن تمام ما توهمه ولبس الظن قصدا لانه
من الكيف والقصد من الفعل قوله وان كان استخلف فسد وان لم يجاوز الحد المذكور قيل الفساد بالاستخلاف
قولهما لا قوله وفي متفرقات ابي جعفر اذا اتى الخليفة بالركوع فسدت وقبله لا وعن محمد ان قام مقام الاول
فسدت وان لم يات بركن والا لا ولو استخلف القوم فسدت صلوتهم لا صلوة الامام قوله فهذا هو الحرف اي

الاصل انه اذا انصرف لظن فان كان متعلقه لو كان ثابتا جاز البنا فظهر خلافه جاز البنا وان كان لو كان لم يجز
فظهر خلافه لم يجز قوله استقبل اي ان وجدت قبل ان يقعد قدر التشهد اما بعده فلا لانه اما ان يمكث
بعد صيرورته محدثا بهذه العوارض في مكانه فيصير مؤديا جزا من الصلوة مع الحدث او يضطرب عندها
وذلك فعل منه وبه تتم الصلوة عند ابي حنيفة وان لم يكن قصده لان الفعل المفسد لا يختلف بين كونه مقصودا
او لا وكذا في القهقهة لانها افحش من الكلام قوله وان حصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر
قوله وقالا لا يجزيه بل يتمها بلا قراءة كالامي لان جواز الاستخلاف في الحدث بالنص بخلاف القياس وليس
الحصر في معناه بل دونه لندرة نسيان جميع ما يحفظ بخلاف الحدث ولتوقف كل الصلوة على الطهارة وعدم
جريان النيابة فيها بخلاف القراءة فيهما قوله وله ان الاستخلاف بعلة العجز وهو هنا الزم لان المحدث
لو وجد ماء في المسجد يتوضا به ويبني ولا يحتاج الى الاستخلاف وهذا لو تعلم من مصحف او علمه انسان فسدت
صلاته لا يقال هذا قياس من حيث عين العلة والحق انا نقول تعيين المناط لا بد منه في الالحاق بطريق الدلالة
ايضا على ما قرر غير انه يشترط كونه بحيث لا يتوقف الوقوف عليه على اهلية الاجتهاد بل على مجرد فهم اللغة الا
يرى الى تسمية الشافعية له قياسا جليا وكل من علم من الشرع تجويز استخلاف الامام لسبق تسويغه بعد
علمه بشروط الصلوة بادر اليه ان ذلك لصون صلاة القوم عن الفساد عند عجزه عن الاتمام بهم عجز الانسب له
فيه وهو في المتنازع فيه فيلحق به دلالة قوله لا يجوز بالاجماع اي الاستخلاف ولو فعل مع امكان ايه
فسدت وفي النهاية انما يجوز الاستخلاف اذا لحقه خجل او خوف فامتنعت عليه القراءة اما اذا نسي فصار
اميا لم يجز وتقدم في دليلهما ما تقتضي ان عنده يجوز في النسيان وهو في النهاية ايضا فلا يخلو من شي الا
ان يؤول النسيان هناك بما يشبهه من امتناع القراءة قوله فان راى المتيمم الماء في صلوته بطلت للقدرة
على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بخلاف ما اذا احدث المتيمم في الصلوة فانصرف فوجد ماء فانه يتوضا
ويبني دون فساد لان انتقاض التيمم برؤية الماء باعتبار ظهور الحدث السابق ورؤية الماء هنا بعد انتقاضه
بالحدث فلم توجد القدرة حال قيامه فلا يتحقق انتقاضه مستندا كذا في النهاية وفي شرح الكنز لو قال فان
راى المتيمم او المقتدي الى اخره لكان اشمل فان المتوضي المقتدي به تبطل صلوته برؤية الماء لاعتقاده
قدرة امامه باخبار وصلوة الامام تامة ما لم يعلم وفيه في شرح قوله او تمت مدة مسحه هذا اذا كان
واجدا للماء فان لم يجده لا تبطل وقيل تبطل وهي الخلافية التي قدمناها في باب المسح على الخفين قال ولو احدث
فذهب ليتوضا فتمت المدة لا تبطل بل يتوضا ويغسل رجليه ويبني لانه انما لزمه غسل رجليه لحدث حل
بهما للحال فصار كحدث سبقه للحال والصحيح انه يستقبل لان انقضاء المدة ليس بحدث بل يظهر عنده
الحدث السابق على الشروع فكانه شرع بلا طهارة فصار كالمتيمم اذا احدث فذهب للوضوء فوجده فانه لا يبني لما
ذكرنا وكذا المستحاضة اذا احدثت في الصلوة ثم ذهب الوقت قبل ان تتوضا انتهى وهذا صريح في ثبوت
الخلاف في مسئلة التيمم والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القي ان اوجبت احداثا
متعددة يجزئه عنها وضوء واحد فالاوجه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما قدمنا من قول محمد فيمن حلف لا يتو
من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضا انه يحنث وان قلنا لا توجب كما قدمنا النظر فيه في باب الغسل فالاوجه
ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد في باب الغسل فلا تتفرع
مسئلة التيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر اختياره قوله بعمل يسير بان كان واسعا فلو كان ضيقا

البحر

يحتاج الي علاج تمت للمنافي قوله اويتذكر فايتة اي عليه او علي امامه وفي الوقت سعة قوله او طلعت الشمس في
يعني طلوعها مفسد فاذا طلعت قبل ما قعد قدر التشهد قبل ان يسلم فسدت عند ابي حنيفة خلافا لهما
ولم نستطرد ذكر الخلاف حيث لم يذكر في الكتاب فمذهب الشافعي وغيره عدم فساد الصلوة بطلوع الشمس فيها
تمسكا بقوله صلي الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها وتقدم تخريجه
ولنا حديث عقبة بن عامر المتقدم فانه يفيد بطريق الاستدلال المتقدم الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا
قدم النهي فيجب حمل ما رواه علي ما قبل النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة دفعا لاهمال احد الدليلين
وعلي هذا فيتعذر ما روي عن ابي يوسف انه يمسك عن الافعال في اي ركن وقع الطلوع الي ان ترتفع لانه
اذا كان طلوعها يوجب الفساد لا يفيد الامساك منعه وهذه المسايل تعرف بالاثني عشرية وزيد عليها ما اذا
وجد ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة اعني بعد قدر التشهد وما اذا دخل وقت مكروه في قضاء فايتة
في هذه الحالة وما اذا اعتقت وهي تصلي بغير قناع فلم تستتر من وقتها وكون الانقطاع المفسد انما يتحقق
اذا دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلي فيه ووقع الانقطاع فيه فحينئذ يظهر انه انقطاع هو برء فيظهر
الفساد عند ابي حنيفة بعضها والا فمجرد الانقطاع لا يدل عليه قوله وقيل قايله ابو سعيد البردعي
الاصل في ثبوت الخلاف في هذه المسايل قوله من حديث بن مسعود اي اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد
تمت صلاتك قوله وما لا يتوصل الي الفرض الا به يكون فرضا ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف
بناء علي اختياره لا باختياره وقد يقال اقتضاء الحكم بناء علي الاختيار لينتفي الجبر انما هو في المقاصد لا الوسايل
ولذا لو حمل مغمي عليه فافاق متوضيا فيه اجزاه عن السعي ولو لم يحمل وجب عليه السعي ليتوسل فكذا اذا تحقق
القاطع في هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من القدرة علي صلوة اخري ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو
في نفسه قاطع فلو فعل مختارا قاطعا محرما اثم لمخالفة الواجب والجواب بان الفساد عنده ليس لعدم الفعل بل
للاداء مع الحدث اذ بالرؤية وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر السابق فيستند النقض فيظهر في هذه
لقيام حرمتها حالة الظهور بخلاف المتقضية ليس بمطرد ولو سلم ايضا وقال الكرخي لا خلاف بينهم في ان الخروج
بفعله ليس بفرض ولم يرو عن ابي حنيفة بل هو حمل من ابي سعيد لما راي خلافه في المسايل المذكورة وهو غلط لانه
لو كان فرضا لا ينتقض بفعل هو قربة وانما تبطل عنده فيها لانه في اثنايها كيف وقد بقي عليه واجب وهو السلام
وهو اخرها داخلا فيها واعتراض المغير في ذلك كهو قبله ولذا يتغير الفرض بنية الاقامة فيه واقتداء المسافر
بالمقيم فيه قوله والاستخلاف ليس بمفسد اي في حالة الحدث والا فهو في نفسه عمل كثير مفسد ولذا افسد
في مسئلة توهم الحدث دون الانصراف واذا كان كذلك فقد فعل المفسد لغير حاجة اذ لا حاجة له الي الاستخلاف
امام لا تصح صلوته فتتم صلوته وهو المختار قوله لانه اقدر علي اتمام صلوته افاد التعليل ان الاولي ان لا يقدم
مقيما اذا كان مسافرا ولا لاحقا لانهما لا يقدران علي الاتمام وحينئذ فكما لا ينبغي للمسبوق ان يتقدم كذا هذا
وكما يقدم مدركا للسلام لو تقدم كذا اللاحق اما المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتداء به
كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستخلاف او بنية الخليفة لو كان مسافرا في الاصل وعند زفر ينقلب فرضهم
اربعا للاقتداء بالمقيم قلنا ليس هو اماما الا ضرورة عجز الاول عن الاتمام لما شرع فيه فيصير قايما مقامه فيما
هو قدر صلوته اذا الخلف يعمل عمل الاصل كانه هو فكانوا مقتدين بالمسافر معني وصارت القعدة الاولي فرضا
علي الخليفة لقيامه مقامه اما لو نوي الامام الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة

المقيمين

المقيمين وهذا اذا علم نية الامام بان اشار الامام اليه عند الاستخلاف فافهمه قصد الاقامة ويقدم
بعد الركعتين مسافرا يسلم بهم ثم يقضي المقيمون ركعتين منفردين ولو اقتدوا به بعد قيامه بطلت صلاتهم
دون المسافرين لان اقتداءهم انما يوجب المتابعة الي هنا واما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقديم غيره اذا خالف
الواجب بان بدا باتمام صلوة الامام فانه حينئذ يقدم غيره للسلام ثم يشتغل بما فاته معه اما اذا فعل الواجب
بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فيشير اليهم اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه حتي يفرغ مما فاته
مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم قوله يبتدي من حيث انتهي اليه الامام بانيا علي ذلك فلذا قالوا لو
استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين فصلي الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلوته كما لو استخلف مسافرا
مقيما وصلي ركعتين ولم يقعد فسدت صلوته وصلوة القوم كذا هذا ثم هذا اذا علم المسبوق بكمية
صلوة الاول فلو لم يعلم يتم ركعة ويقعد قدر التشهد ثم يقوم ويتم صلوة نفسه ولا يتابعه القوم
بل يصبرون الي ان يفرغ فيصلون ما عليهم وحدانا ويقعد هذا الخليفة علي كل ركعة احتياطا قوله وهو
الاصح احترازا من رواية ابي حفص انها تامة قالوا وكانها غلط لانه اشتغل بتقسيم يستدعي المخالفة في الجواب
ثم اجاب في المتصلين بانه صلوته تامة والا فهو محتاج الي البنا وحكمه في هذه الحالة يفسد وكذا صحة
الخليفة وهذا لانه صار ماموما به بعد الخروج من المسجد وكذا قالوا لو تذكر الخليفة فايتة فسدت
صلوة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعد ما خرج من المسجد فسدت صلوته خاصة
او قبل خروجه فسدت صلوته وصلوة الخليفة والقوم قوله فان لم يحدث الامام الاول الي اخره لفظ
الاول هنا تساهل اذ ليس في صورة هذه المسئلة امام ثان اذ ليس فيها استخلاف بل حاصلها رجل ام قوما
مسبوقين ومدركين فلما انتهي الي محل السلام قهقه او احدث متعمدا فسدت صلوة المسبوقين عنده خلافا
لهما ولو كان حين انتهي الي محل السلام تكلم او خرج من المسجد لم تفسد صلوة المسبوقين عند الكل ثم فساد صلوة
المسبوقين عنده مقيد بما اذا لم يكونوا قضوا ركعة بسجدتيها قبل ان يحدث الامام بان قام المسبوق للقضاء
قبل سلام الامام تاركا للواجب وهو ان لا يقوم الا بعد سلامه اما لو قام فقضي ركعة فسجد لها ثم فعل
الامام ذلك لا تفسد صلوته لانه استحكم انفراده حتي لا يسجد لو سجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلوته ولو
فسدت صلوة الامام بعد سجوده وكذا لو كان في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام يقضي ما فاته
مع الامام لا تفسد عنده قوله لانه منه اي متمم للصلوة والكلام في معناه لان السلام كلام لشمل علي
كاف الخطاب فهو من الكلام في ذاته وفي حكمه الذي هو الافساد اذ لم يفوت شرط الصلوة وهو الطهارة
بل هو قاطع فكانه قطع الصلوة به فلم يفسد شي من صلوة المسبوق بخلاف القهقهة لتفويتها الطهارة فتفسد
جزءا تلاقيه فيفسد مثله من صلوة المسبوق ولهذا لو تكلم الامام بعد قدر التشهد فعلي القوم ان يسلموا
ولو تعمد الحدث او قهقه ذهبوا ولم يسلموا وهذا وهو من لم يدرك
اول صلوة الامام هو كالمنفرد الا في اربع مسايل احدها لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به لانه بتحريمه اما
لو نسي احد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضي ملاحظا للاخر بلا اقتدا به صح ثانيها لو كبر ناويا للاستيناف
يصير مستانفا قاطعا للاولي بخلاف المنفرد علي ما ياتي ثالثها لو قام الي قضاء ما سبق به وعلي الامام سجدتا
سهو قبل ان يدخل معه كان عليه ان يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتي سجد مضي وعليه
ان يسجد في اخر صلوته بخلاف المنفرد لا يلزمه السجود لسهو غيره رابعها ياتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد

لا يجب عليه عند ابي حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ولا
يقوم الى القضا بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يتيقن ان لا
سهو عليه اذ لو كان لسجد. قلت هذا اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى بمن يراه
قبله فلا ولا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام المدة لو
انتظر صلوة الامام او خاف المسبوق في الجمعة والعيدين والفجر او المعذور خروج الوقت او خاف ان يبتدره
الحدث او ان يمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص
قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وهذه مخالفة له في غير ذلك من الاحاديث
المفيدة للوجوب ولو قام قبله قال في النوازل لو قرأ بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلوة جاز
والا فلا هذا في المسبوق بركعة او ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم
يقرأ لانه سيقرأ في الباقيتين والقراءة فرض في ركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه
في السلام قيل تفسد والفتوى على ان لا تفسد وان كان اقتداؤه بعد المفارقة مفسدا لان هذا مفسد بعد
الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة ولو سلم المسبوق مع الامام ساهيا لا سهو عليه وان سلم بعده فعليه
لتحقق سهوه بعد انفراده ولو سلم على ظن ان عليه ان يسلم معه فهو سلام عمد يمنع البنا ولو ظن الامام ان عليه سهوا
فسجد وتابعه المسبوق ثم علم ان لا سهو عليه فيه روايتان وبنا عليهما اختلاف المشايخ واشبههما فساد صلوة
المسبوق وقال ابو حفص الكبير وبه اخذ الصدر الشهيد والاول بنا على ان زيادة سجدتين كزيادة الركعة
مفسد على ما يعرف في مسائل السجدات وبنا على ذلك قالوا لو تابع المسبوق الامام في السجدتين بعدما قيد
في السجدة فسدت صلوته كزيادة ركعة والحق ان الفساد ليس كذلك لان من الفقها من قال لا تفسد بزيادة
سجدتين بل الموجب للفساد الاقتدا في موضع عليه الانفراد فيه الا ترى ان اللاحق اذا سجد لسهو الامام
تكون زيادة سجدتين فانه لا يعتد بهما حتى يجب عليه ان يسجد في اخر صلاته مع انه لا تفسد صلوته بذلك
ولو تذكر الامام سجدة تلاوة وعاد الى قضائها ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابع فيها
ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى القضا وان لم يعد فسدت صلوته لان عود الامام الى سجود التلاوة يرفض
القعدة وهو بعد لم يصر منفردا لان ما اتى به دون ركعة فيرتفض في حقه ايضا واذا ارتفضت لا يجوز له
الانفراد لان هذا اوان افتراض المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلوة ولو تابعه بعد تقييدها
بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه ففي رواية كتاب الصلوة تفسد ايضا وفي رواية النوادر
لا وجه رواية الاصل ان العود الى سجدة التلاوة رفض القعدة فتبين انه انفرد قبل ان يقعد الامام ووجه
رواية نوادر ابي سليمان ان ارتفاض القعدة في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق لانه بعدما تم انفراده وخرج
عن متابعته من كل وجه فلا يتعدى حكمه اليه كما لو ارتفضت كلها في حقه بعد استحكام انفراده بان ارتد والعياذ
بالله الامام بعد اتمامها او صلى الظهر يوم الجمعة بقوم ثم راح الى الجمعة ارتفض ظهره في حقه لا في حقهم
الا يرى ان مقيما لو اقتدى بمسافر وقام قبل سلامه للاتمام فنوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه اربعا فان لم
يكن سجد عاد الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت وان سجد فان عاد فسدت وان لم يعد ومضى عليها واتم
لا تفسد ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد اليها يتابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة
تفسد في الروايات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال

الركعة ولو انفرد وعليه ركن فسدت فهنا اولى والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد او انفرد في
موضع الاقتدا تفسد والتخريج عليه خاف فيما يرد عليك وعلى الاول يبنى صلوة فساد المسبوق واللاحق اذا اقتدى
بمثلهما ثم المسبوق يقضي اول صلوته في حق القراءة واخرها في حق التشهد حتى لو ادرك مع الامام ركعة من
المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك في احديهما فسدت صلوته وعليه ان يقضي ركعة
بتشهد لانه ثانيته ولو ترك جازت استحسانا لا قياسا ولو ادرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة
ويقرأ فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضي الاخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها كذلك ولا
يتشهد وفي الثالثة تخير والقراءة افضل ولو ادرك ركعتين يقضي ركعتين يقرأ فيهما ويتشهد ولو تركها
في احديهما فسدت لان ما يقضي اول صلوته ولو كان امامه تركها من الاوليين وقضاها في الاخريين فالقراءة
فيما يقضي فرض عليه لان تلك القراءة تلتحق بمحلها من الشفع الاول فقد ادرك الثاني خاليا عن القراءة حكما ولو
ادرك التشهد الصحيح انه يترسل ليفرغ من التشهد عند سلام الامام وفي جهة القراءة لا يثني حتى يقوم الى القضا
ولو سهى في قضاء ما سبق به وقد سجد مع الامام لسهو عليه فانه يسجد ثانيا في اخر صلوته لسهوه وان لم يسجد اجزأه
سجدتان عن الكل كما لو تكرر السهو هذا واما المسبوق اللاحق وهو الذي اقتدى بعدما صلى الامام بعض الصلوة
ركعة مثلا ثم تاخر عنه لنوم او زحمة ولم يجد مكانا فانه يبدأ في القضا بما ادرك الامام فيه ثم بما سبق به وهذا
عند زفر فرض وعندنا واجب على ما نذكر من قريب فلو عكس هذا الترتيب لم تصح صلوته عنده وتصح عندنا ثم اما ان
يستيقظ في الرابعة او بعدما فرغ الامام فان بعد الرابعة والفراغ ياتي بما فاته اولا حال نومه فياتي بركعة
لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لامامه ثم باخرى لا يقرأ ويقعد للختم وان في الرابعة قبل الركوع ففي شرح المجمع
يصلي فيما ادرك ما فاته مع الامام اولا ثم يقضي ما فاته رعاية للترتيب ولو نقض هذا الترتيب فتابع فيما
ادرك ثم قضى ما سبقه به ثم ما نام فيه جاز عندنا وعند زفر لا يجوز انتهى ثم يقعد على راس كل ركعة اما فيما
ادرك فللمتابعة لامامه وفيما بعدها لانها ثانيته وفي ثالثته للمتابعة فانها قعدة ختم الامام وفيما بعدها
ختمه ولا يسجد اللاحق مع الامام لسهو الامام بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم واما من ادرك
اول صلوة الامام فهو اللاحق لا غير وله حكم المقتدي فلا يسجد للسهو اذا سهى فيما يقضي ولا يقرأ فيه ولو تبدل
اجتهاده فيه في القبلة الى غير مجتهد الامام بعد فراغ الامام تفسد ولو كان مسافرا فنوى الاقامة فيه
او دخل مصره للوضوء فيه بعد فراغ الامام لا ينقلب اربعا بخلاف المسبوق في كل ذلك وعرف من هذا ان تعريف
اللاحق بمن ادرك اول صلوة الامام تساهل بل هو من فاته بعدما دخل مع الامام بعض صلوة الامام **قوله**
لان تمام الركن بالانتقال هذا خرج على قول محمد اما على قول ابي يوسف على ما يعرف في سجود السهو ان شاء الله
تعالى لكن على كل المذهبين لو لم يعد بعد ذلك الركن فسدت الصلوة اما على قول محمد فلما ذكروا اما على قول ابي يوسف
فلافتراض القومة والجلسة عنده ولا يتحققان مع الطهارة الا بالاعادة وحاول تخريجه في الكافي على الرايين
بان التمام على نوعين تمام ماهية وتمام يخرج عن العهدة فالسجدة وان تمت بالوضع ماهية لكن لم تتم تماما مخرجا
عن العهدة انتهى يعني والثاني هو المراد في الهداية **قوله** اي عليه سجدة اي صلبية او للتلاوة **قوله** وهذا
بيان الاولى لان الترتيب ليس بفرض فيما شرع مكررا في كل الصلوة او كل ركعة بخلاف المتحد على ما قدمنا تفصيله
في اول صفة الصلوة فارجع اليه وفيه خلاف زفر على ما ذكرناه انفا ان انتفاء الافتراض لا يستلزم ثبوت الاولوية
لجواز الوجوب ثم الوجوب هو الثابت على ما قدمه المصنف في اول صفة الصلوة عند عد الواجبات حيث قال

ومراعات الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال فاشار في الكافي الى الجواب حيث قال ولئن كان الترتيب واجبا
فقد سقط بالنسيان لكنه لا يدفع الوارد على العبارة اعني تعليل الاولوية بانتفاء الافتراض في المتكرر بل
تعليله انما يكون لسقوط الوجوب بالنسيان ثم وجه قول زفر في الخلافية ان الصلوة مجمل ولم يقع البيان الا بذلك
قلنا ممنوع فان المسبوق يصلي اول صلوته اولا ثم يقضي ما فاته فعلم ان الترتيب بين الركعات لم يعتبر فرضا لان
الركن لا يسقط بعذر المسبوق فيه بخلاف الواجب فقد يقوم العذر في اسقاطه شرعا وعلى هذا لو عكس المسبوق
اللاحق الترتيب الذي ذكرناه في حقه آنفا كان اثما عندنا وان صحت صلوته ثم على قوله اذا قضى السجدة وجب
عليه قضاء جميع ما ادى بعدها لعدم الاعتداد به حيث كان قبله ما يفترض تقديمه وعندنا قضاء الركن الذي
حدث فيه الذكر استحبابا لا غير ان قضاها عقيبه وله ان يؤخرها الى اخر الصلوة فيقضيها هناك كما هو المذكور
في الهداية وفي فتاوي قاضيخان في اخر فصل ما يوجب السهو وما هو ظاهر في خلافه قال في امام صلى ركعة
وترك منها سجدة وصلى اخرى وسجدها فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع راسه من السجود ويسجد المتروكة
ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى قال فاما قبل ذلك الى المتروكة هل يرتفض ان
كان ما تخلل بين المتروكة وبين الذي تذكر فيها ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات فلا يلزمه الاعادة
وان لم يكن ركعة تامة فكذلك في ظاهر الرواية روى الحسن عن ابي حنيفة انه يرتفض وقال قبله فيه وان
تذكر وهو راكع في الثالثة انه ترك من الركعة الثانية سجدة سجد المتروك ويتشهد ثم يقوم فيصلي الثالثة
والرابعة بركوعهما وسجودهما لانه لما تذكر في الركوع والركوع قبل رفع الراس يقبل الارتفاض فسجود المتروكة
رفض الركوع بخلاف ما بعد الاتمام انتهى والاصح ما في الكتاب للقاعدة التي قدمناها في اول باب صفة الصلوة
من ان الترتيب بين ما يتحد في كل الصلوة من الاركان وهو القعدة وبين غيرها مطلقا شرط لا بين المتحد في كل
ركعة وهو المتعدد في كل الصلوة وبين المتعدد في كل ركعة لان الشرع علق التمام بالقعدة فلو جاز تاخر شيء
عنها لكان ذلك الغير متعلقه وهو منتف شرعا بخلاف تقديم سجود الركعة على ركوعها والركوع على القيام
لان الركوع شرع وسيلة الى السجود بعده والقيام الى الركوع فلا يتحقق ذلك الا بالتقدم المعهود ولذا يتقدم
القراة على الركوع لانها زينته فلا يتحقق الا فيه فلا يتصور تقديمه عليها وبتذكر السجدة في ركوع الثانية مثلا
من الاولى لم يتحقق تقديم له على ركوع الاولى بل هو في محله من البعدية غاية الامر انه صار بعد ركوع الثانية
ايضا اذ الربعة على ما هو الامر الجابر خلافا لزفر وهو في التقدير قبله لا التحاقه بمحله من الركعة الاولى
ووجوب كونه قبله يسقط بالنسيان بدليل حال المسبوق لاشتراكهما في العذر بخلاف السجدة في القعدة لانه قصد
في الختم كونه في القعدة معنى وصورة فلا يكفي اعتبارها متاخرة عن السجدة المتذكر فيها **قوله** لما فيه من صيانة
الصلوة لاشك ان صلوة المأموم مرادة بهذا اما صلوة الامام المحدث فظاهر الهداية انها هي المرادة بناء على
فساد صلوته اذا لم يستخلف حتى خرج وقدمنا فيه روايتين والشيخ ابهم الصلوة فيراد صلوة من تفسد صلوته
اعم من كونه المأموم او الامام على احدى الروايتين وعندي انه يشكل فساد صلوة الامام لان الاستخلاف ليس
من اركان الصلوة بل غايته الوجوب تحصينا لصلوة غيره عن الفساد وهو قادر عليه والامام منفرد في حق نفسه
فغاية ما في خروجه بلا استخلاف تاثيمه لسعيه في فساد صلوة غيره فصار كامام تعمد التاخر عن خلفه حتى فسد
تقدمهم عليه **قوله** فلو لم يكن خلفه الا صبي او امراة او امي اي من لا يصلح للامامة **قوله** ولم يوجد الاستخلاف
منه قصدا وما حكم بكون الاول خليفة الا لتصحيح صلوة الامام والمأموم وهنا لو اعتبرنا هذا الاعتبار لاصلاح

صلوة

صلوة المقتدي كان فيه افساد صلوة الامام فدار الامر بينه فيفسد على الامام ويصح على المقتدي وبين عدمه
فينعكس فوجب الترجيح ووجه ترجيح عدمه غني عن البيان والله سبحانه اعلم
ومقرعة الحديث المعروف رفع عن امتي الخطا والنسيان الى اخره الفقهاء يذكرونه بهذا اللفظ ولا يوجد به في شيء
من كتب الحديث بل ان الله وضع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن حبان والحاكم
وقال صحيح على شرطهما **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الى اخره رواه مسلم من حديث معاوية بن
الحكم السلمي قال بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت له يرحمك الله
فرماني القوم بابصارهم فقلت واثكل اماه ما شانكم تنظرون الي فجعلوا يضربون بايديهم على افخاذهم فلما رايتهم
يصمتونني سكت فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاني فبابي هو وامي ما رايت معلما قبله ولا بعده احسن
تعليما منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني ثم قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح
والتكبير وقراة القران انتهى وقد اجابوا بانه لا يصلح دليلا على البطلان بل على انه محظور والحظر لا يستلزم الابطال
ولذا لم يامره بالاعادة وانما علمه احكام الصلوة قلنا ان صح فانما بين الحظر حالة العمد والاتفاق على ان الحظر
يرتفع الى الافساد وما كان مفسدا حالة العمد كان كذلك حالة السهو لعدم المزيل شرعا كالاكل والشرب وقوله
رفع عن امتي او ان الله وضع عنهم من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع
على ان رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ومن اعتبره في الحكم الاعم من حكم الدنيا
والاخرة فقد عممه من حيث لا يدري اذ قد اثبته في غير محل الضرورة من تصحيح الكلام وصار كما اذا اطال الكلام ساهيا
فانه يقول بالفساد فان الشرع ان رفع افساده وجب شمول الصحة والا فشمول عدمها وكالاكل والشرب وانما
عفي القليل من العمل لعدم الاحتراز عنه لان في الحي حركات من الطبع وليست من الصلوة فلو اعتبر افساده مطلقا
لزم الحرج في اقامة صحة الصلوة فعفي ما لم يكثر وليس الكلام من طبع الحي **قوله** بخلاف السلام ساهيا جواب
عن قياس مقدر للشافعي رحمه الله على السلام ساهيا وهو ظاهر من الكتاب **قوله** فان ان فيها اي قال اه او تارة فقال
اوه ونحوه **قوله** فارتفع بكاؤه اي حصل به الحروف **قوله** فكان من كلام الناس صريح كلامه ان كونه اظهار الوجع
بلفظ هو المصير له كلاما فلا يحتاج في تقريبه الى قولهم لانه اذا كان اظهار الوجع فكانه قال ادركوني او
اعينوني بخلاف اظهار الرغبة والرهبة لانه كقوله ادخلني الجنة واعذني من النار وذلك غير مفسد اذ يعطي
ظاهره ان كونه دالا على ذلك الكلام صيره كلاما لكن مجرد كونه اظهارا لذلك هو الذي يصيره كلاما وهذا هو
الحق ورشحه في الكلام مع ابي يوسف حيث اشترط في كون اللفظ مفسدا كونه حرفين زائدين واحد مما نقوله
وهذا لا يقوي لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود الحرف وافهام المعنى ولا شك ان اظهار الوجع باللفظ
افادة معنى به فيكون نفسه كلاما وان لم يكن فيه وضع واشتراط الوضع اصطلاح حادث في الكلام ولو سلم ثبوته
لغة لم يلزم اشتراطه في الافساد لان المعقول في الافساد كونه افادة المعنى باللفظ لا يفيد كونه بطريق الوضع
اذ ليس كونه خارجا عن عمل الصلوة متوقفا عليه **قوله** في الحالين اي الخشوع والجزع وقوله تفسد اي في الحالين
ايضا عنده وكذا ان مشددا ومخففا لا تفسد وتمسك في ذلك بما روي انه صلى الله عليه وسلم نفخ في صلوة
الكسوف فقال اف الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم قلنا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كونها قبل تحريم الكلام
في الصلوة فلا يعارض ما روينا وقوله فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام ونحوه من الاحاديث **قوله** في قولهم
اليوم ننساه سمط يتعزمنه النفس ان هو من امان وتسهيل وقد جمعها العلامة بن مالك اربع مرات في هذا البيت

هنا وتسليم بلي يوم انسه لهاية مسؤل امان وتسهيل وقال الشافعي الانين والبكا والتاوه يقطع مطلقًا
اذا حصل منه حرفان ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالليل ولصدره ازيز كازيز المرجل يحصل
الحروف لمن يصغي **قوله** وتحقق ذلك في حروف كلها زوايد قال في النهاية قلت هذا لا يرد عليه لان كلامه في الحر
لان في الزايد عليهما يكون قوله كقولها انتهى واثر هذا البحث في العبارة فقط فانه لو اراد بالجمع الاثنين
فصاعدا اوصرح فقال وتحقق ذلك في حرفين زايدين اوان الجمع هنا باعتبار المتكلمين لا متكلم واحد مثل الانكاح
الا بشهود مع ان كل نكاح بشاهدين كما ذكره وهو كذلك هذا وعن ابي يوسف انه ان كان الانين يمكن الامتناع
مع ذلك الوجع عنه يقطع الصلوة والا فلا وعن محمد ان كان المرض خفيفا يقطع والا لا **قوله** ينبغي الى اخره انما لم
يجزم بالجواب لثبوت الخلاف فيما اذا لم يكن مدفوعا له بل يفعله لتحسين الصوت فعند الفقيه اسماعيل الزاهد
تفسد وعند غيره لا وهو الصحيح لان ما للقراءة ملحق بها وكذا التنحنح للاعلام انه في الصلوة ولو نفخ مسموعا فسدت
واختلف في معنى المسموع فالحلواني وغيره ما له حروف كاف تف والا فلا تفسد وبعضهم لا يشترط الحروف في
الافساد بعد كونه مسموعا واليه ذهب شيخ الاسلام وعلى هذا لو نفر طايرا او دعاه بما هو مسموع **قوله** وان كان
اي بعذر او مدفوعا اليه اي مبعوث الطبع فانه حينئذ لا يمكنه الاحتراز عنه فلا يفسد ومثله المريض اذا كان لا
يملك نفسه عنه لا تفسد كالجشاء وعلى هذا يحمل قول ابي يوسف في الانين ان كان لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** فقال
له اخر احترازا عما اذا قال لنفسه يرحمك الله لا تفسد كقوله يرحمني الله وعن ابي يوسف لا تفسد في قوله لغيره
ذلك لانه دعاء بالمغفرة والرحمة وربما يتمسك بحديث معاوية بن الحكم السابق اول الباب فانه في عين المتنازع
فيه لان مورده كان تشميت عاطس وبالمعنى الذي ذكره في الكتاب **قوله** على ما قالوا اشارة الى ثبوت الخلاف روي
عن ابي حنيفة ان ذلك اذا عطس فحمد الله في نفسه من غير ان يحرك شفتيه فان حرك فسدت صلوته **قوله**
فسدت صلوته يعني اذا قصد التعليم اما اذا اراد التلاوة فلا وكذا لو قيل ما مالك فقال الخيل والبغال
والحمير او كان امامه كتاب وخلفه رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب ان اراد افادته المعنى فسدت لا ان
اراد القراءة **قوله** شرط التكرار بان فتح غير مرة لانه فعل ليس من افعال الصلوة فيعفى قليله ولم يشترط في الجامع
وهو الصحيح لانه كلام فلا يعفى قليله **قوله** لم يكن كلاما استحسانا هذا اعم من كون الفتح بعد قراءة ما تجوز به الصلاة
او قبله وقيل ان قرا الامام ما تجوز به تفسد لعدم الحاجة اليه والاصح الاول **قوله** هو الصحيح احترازا عن قول
بعضهم ينوي القراءة وهو سهو لانه عدول الى المنهي عنه الى المرخص فيه بما روي انه صلى الله عليه وسلم قرا في
الصلوة سورة المؤمنين فترك كلمة فلما فرغ قال الم يكن فيكم ابي قال بلى قال هلا فتحت علي قال ظننت انها نسخت
فقال صلى الله عليه وسلم لو نسخت لاعلمتكم وعن علي اذا استطعمك الامام فاطعمه **قوله** تفسد صلوة الامام هذا
قول بعض المشايخ وعامتهم على ما يفيده لفظ المحيط على انها لا تفسد وان انتقل وهو الاوفق لاطلاق المرخص الذي
رويناه **قوله** اذا جاء اوانه اجمله للخلاف فيه فان قاضي خان وصاحب المحيط وبكرا اعتبروا اوان الركوع بعد قراءة
ما تجوز به الصلوة وقال بعضهم ينبغي ان لا يلجئهم اليه بل ينتقل الى اية اخرى او يركع اذا قرا المستحب صونا للصلوة
عن الزوايد وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الا يرى الى ما ذكروا انه صلى الله عليه وسلم قال لابي هلا
فتحت علي مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة **قوله** وهذا الخلاف فيما اذا اراد جوابه بان قيل مثلا امع
الله اله اخر فقال لا اله الا الله اما ان اراد اعلامه انه في الصلوة فلا ينتقض للجواب فلا تفسد في قول الكل وكذا
اذا اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله تفسد في قصد الجواب لا الاعلام **قوله** فلا يتغير بعزيمته كما لم يتغير عند قصد

اعلامه

اعلامه في الصلوة مع انه ايضا قصد هناك افادة معنى به ليس هو موضوعا له فلما خرج قصد اعلام
الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا نابت احدكم نايبة وهو في الصلوة فليسبح الحديث اخرجه الستة لا انه لم
يتغير بعزيمته فان مناط كونه من كلام الناس كونه لفظا افيد به معنى ليس من اعمال الصلوة لا كونه وضع لافادة
ذلك فيبقى ما وراء على المنع الثابت بحديث معاوية بن الحكم وكونه لم يتغير بعزيمته ممنوع قال السري السقطي
في ثلاث سنين سنة استغفر الله من قول الحمد لله احترق السوق فخرجت فقيل سلمت دكانك فقلت الحمد لله
شر ولم تغتنم لامر المسلمين واقرب ما نقض كلامه واتفق عليه من الفساد بالفتح على قارئ غير الامام فهو قران
وقد تغير الى وقوع الافساد به بالعزيمة ولو سمع المؤذن فقال مثله يريد جواب الاذان او اذان ابتدا
واراد به الاذان فسدت لقصد الجواب والاعلام لوجود زمان مخصوص اعني وقت الصلوة وعند ابي يوسف
لا تفسد حتى يحيعل ولو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم جوابا لسماع ذكره تفسد لا ابتدا ولو ذكر الشيطان
فلعنه لا تفسد ولو لدغته عقرب فقال بسم الله تفسد خلافا لابي يوسف **قوله** لانه صح شروعه في غيره
فمناط الخروج عن الاولى صحة الشروع في المغاير ولو من وجه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتدا
او النفل او الواجب او شرع في جنازة فجيء باخرى فكبر ينويهما او الثانية يصير مستانفا على الثانية فقط خلافا
ما اذا لم ينو شيا ولو كان مقتديا فكبر للانفراد يفسد ما ادى قبله ويصير مفتتحا ما نواه ثانيا **قوله** فهي اي تلك
الركعة التي صلاها قبل الافتتاح الثاني هي التي تحتسب لها او التي وقع فيها الافتتاح الثاني هي التي نوقعها
بعده فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة باعتبارها فسدت الصلوة فلعت نية
الثانية ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان اصلي الى اخره فسدت الاولى وصار مستانفا
المنوي ثانيا مطلقا **قوله** وعلى الاول تفترقان فيحمل ما روي عن ذكوان مولى عايشة رضي الله عنها انه كان يؤمها
في شهر رمضان فكان يقرا من المصحف على انه كان موضوعا وعلى الثاني يكون تلك مراجعة كانت من قبل الصلوة
ليكون قد ذكره اقرب وهو المعول عليه في دفع قول الشافعي تجوز بلا كراهة لانه صلى الله عليه وسلم صلى حاملا امامة
بنت ابي العاص على عاتقه فاذا سجد وضعها واذا قام حملها فان هذه الواقعة ليس فيها تلقن وحقيقته ان قراءة
ما تعلمه في الصلوة من غير معلم حي عليها ومن معلم تجامع انه يلقن من خارج وهو المناط في الاصل فقط فان
فعل الخارج لا اثر له في الفساد بل المؤثر فعل من في الصلوة وليس منه الا التلقن ولم يفصل في الجامع بين
القليل والكثير في الافساد وقيل ان قرا اية تفسد وقيل بل قدر الفاتحة ولو كان يحفظ الا انه نظر فقرا
لا تفسد **قوله** فالصحيح احترازا عن قول من قال ان كان مستفهما فسدت على قول محمد خلافا لابي يوسف قياسا على
مسئلة اليمين وجوابها من الكتاب ظاهر وقوله لانه يلقن غلط اذ المفسد التلقن المقترن بقوله ما يلقنه
وهو منتف وهذا الكلام في مكتوب غير قران واما في القران لا تفسد اتفاقا **قوله** اما افساد الصلوة بالعمل
الكثير واختلفوا في حده فقيل ما يحصل بيد واحدة قليل وبيدين كثير وقيل لو كان بحال لو راه انسان من
بعد تيقن انه ليس في الصلوة فهو كثير وان كان يشك انه فيها او لم يشك انه فيها فقليل وهو اختيار العامة وقيل
يفوض الى راي المصلي ان استكثره فكثير مفسد والا لا قال الحلواني هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة ومن
الفروع الموسسة لو ارضعت ابنها او رضعها هو فنزل لبنها فسدت ولو مص مصة او مصتين ولم ينزل لم تفسد
وثلاث تفسد وان لم ينزل ولو مس المصلية بشهوة او قبلها ولو بغير شهوة تفسد ولو قبلت المصلي ولم يشتهها
لم تفسد كذا في الخلاصة والله اعلم بوجه الفرق ولو راى فرج المطلقة رجعيا بشهوة يصير مراجعا ولا تفسد

في رواية وهو المختار ولو كتب ثلاث كلمات او دهن راسه ولحيته او اكتحل او جعل ما الورد على راسه
بان يتناول القارورة فصب على يده او سرح احدهما او نتف ثلاث شعرات بمرات او حك ثلاثا في ركن
يرفع يده كل مرة او قتل القملة بمرار متداركا او رمى عن قوس او ضرب انسانا كذلك او دفع المار بيده او زاد
او تعمم اكثر من كورين او تحرك او شد سراويل او زر القميص او لبسه او الخفين او مشى قدر صفين دفعة او تقدم
امام الواحد اكثر من قدر صف او ساق الدابة بمد رجليه تفسد لا ان كتب او ضرب او تعمم او حك او مشى
او نتف اقل مما عيناه او غير متدارك او لم يتناول القارورة بل كان في يده فمسح بها او نزع اللجام او القميص
او ساق برجل واحدة لا تفسد وقولهم اذا دفع المار بيده تفسد يجب ان يحمل على التكرار دون فترة ليكون عملا
كثيرا والا فالدفعة الواحدة عمل قليل وقد قالوا في قتل الحية انه اذا كان بعمل قليل لا تفسد وبالكثير تفسد
بل اختار السرخسي انها لا تفسد بالكثير ايضا لانه مرخص بالنص فكان كالمشي الكثير في سبق الحدث ولا شك ان هذا
كذلك بالنص وهو ما في الصحيحين عن ابي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا صلى احدكم
الى شي يستره من الناس فاراد احد ان يجتاز بين يديه فليدفعه فان ابى فليقاتله وانما هو شيطان وسنتكلم
فيه عند مسئلة قتل الحية فلا اقل من تقييد الفساد بكونه كثيرا **قوله** وان امراة مرت خصها بالتنصيص على
رد قول الظاهرية ان مرورها يفسد وكذا الحمار والكلب عندهم ووجه الجواز حديث عايشة في الصحيحين
انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وانا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي واذا قام بسطتها
والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الصلوة مرور شي وادروا ما استطعتم
فانما هو شيطان وفي سنده مجالد فيه مقال وانما روى له مسلم مقرونا بجماعة من اصحاب الشعبي واخرج الدارقطني
عن سالم بن عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع الصلوة مرور شي
وادروا ما استطعتم ضعف رفعه ووقفه مالك في الموطا وقال النووي في شرح مسلم حديث لا يقطع الصلاة
مرور شي ضعيف والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق عن ابي سعيد الخدري وابن عمر
وابي امامة وانس وجابر والروايات في ابي داود والدارقطني والطبراني في الاوسط وعلى كل حال لا ينقاوم
ما في صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم يقطع الصلوة اذا لم يكن بين يديه كاخرة الرحل المراة والحمار والكلب الاسود
قلنا ما بال الاسود من الاحمر قال يا ابن اخي سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سالتني فقال الكلب الاسود
شيطان قال الامام احمد لا اشك ان الكلب الاسود يقطع وفي نفسي من المراة والحمار شي قال ابن الجوزي وانما
قال ذلك لانه صح حديث عايشة انها قالت وذكر ما رويناه انفا وصح عن ابن عباس انه قال اتيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو يصلي فنزلت عن الحمار وتركته امام الصف فما بالاه ولم نجد في الكلب شيا انتهى والحاصل انه
قام المعارض فيهما ولم يوجد في الكلب وتاول الجمهور ذلك على قطع الخشوع لانه يحتمله بخلاف معارضه من حديث
عايشة وابن عباس فانهما محكمان في عدم الافساد ويجب في مثله حمل المحتمل على ما يحتمله مما لا يعارض به الحكم
ولا شك ان الكلب معطوف على معمول يقطع فاذا ارمي في عامله هذا كون المراد قطع الخشوع بالنسبة الى المراة والحمار
لزم فيه بالنسبة الى الكلب ايضا ذلك والا اريد به معنيان مختلفان وذلك لا يجوز عندنا ثم الكلام في هذه
المسئلة في عشرة مواضع كلها في الكتاب الا واحدا وهو انه لا باس بترك السترة اذا امن المرور **قوله** لقوله
صلى الله عليه وسلم الحديث في الصحيحين عن ابي النضر عن بسر بن سعيد ان زيد بن خالد ارسله الى ابي جهيم
يساله ماذا سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في المار بين يدي المصلي فقال ابو جهيم قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان ان يقف اربعين خيرا له من ان يمر بين يديه قال
ابو النضر لا ادري قال اربعين يوما او شهرا او سنة ورواه البزار عن ابي النضر عن بسر بن سعيد قال ارسلني
ابو جهيم الى زيد بن خالد فسالته وفيه لكان ان يقف اربعين خريفا وسكت عنه البزار وفيه ان المسئول زيد
ابن خالد خلاف ما في الصحيحين قال ابن القطان خطا الناس ابن عيينة في ذلك لمخالفته مالكا وليس بمتعين
لاحتمال كون ابي جهيم بعث بسرا الى زيد بن خالد وزيد بن خالد بعثه الى ابي جهيم بعد ان اخبره بما عنده
ليستثبته فيما عنده وهل عنده ما يخالفه فاخبر كل بمحفوظه وشك احدهما وجزم الاخر واجتمع
ذلك كله عند ابي النضر فحدث بهما عنه ان مالكا حفظ حديث ابي جهيم وابن عيينة حفظ حديث زيد بن خالد
قوله وانما ياثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حايل قيل هذا هو الاصح لان من قدمه
الى موضع سجوده هو موضع صلوته ومنهم من قدره بثلثة اذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعين ومنهم بمقدار
صفين او ثلاثة وفي النهاية الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلوة الخاشعين بحر ان يكون بصره في قيامه في موضع
سجوده وفي موضع قدميه في ركوعه والى ارنبة انفه في سجوده وفي حجره في قعوده والى منكبيه في سلامه لا يقع
بصره على المار لا يكره ومختار السرخسي ما في الهداية ما صح في النهاية مختار فخر الاسلام ورجحه في النهاية بان المصلي
اذا صلى في الدكان وحاذى اعضاء المار اعضاءه يكره المرور وان كان المار اسفل وهو ليس موضع سجوده
يعني انه لو كان على الارض لم يكن سجوده فيه لان الفرض انه يسجد على الدكان فكان موضع سجوده المبنية دون
محل المرور ولو كان على الارض وقع ذلك ثبت الكراهة اتفاقا فكان ذلك نقضا لما اختاره شمس الايمة بخلاف
مختار فخر الاسلام فانه ممشى في كل الصور غير منقوض قال ثم ذكر شيخ الاسلام هذا الحد الذي ذكرناه اذا كان يصلي
في الصحراء فاما في المسجد فالحد هو المسجد الا ان يكون بينه وبين المار اسطوانة او غيرها يعني انه ما لم يكن بينهما
حايل فالكراهة ثابتة الا ان يخرج من حد المسجد فيمر فيما ليس بمسجد وفي جوامع الفقه في المسجد يكره وان كان
بعيدا وفي الخلاصة واذا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حايط القبلة وقال بعضهم يمر ما وراء خمسين
ذراعا وقال بعضهم قدر ما بين الصف الاول وحايط القبلة ومنشا هذه الاختلافات ما فهم من لفظ
بين يدي المصلي فمن فهم ان بين يديه يخص ما بينه وبين محل سجوده قال به ومن فهم انه يبعد واكثر من ذلك بقاه
وعين ما وقع عنده والذي يظهر ترجح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد
وغيره فان المسجد وان كان بمنزلة بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم
ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم
تغيير الامر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا **قوله** ويحاذي الى اخره فلو كانت الدكان قدر
القامة فهو سترة فلا ياثم المار ومن المشايخ من حده بطول السترة وهو ذراع وغلط بانه لو كان كذلك لما
كره مرور الراكب وان استتر بظهر جالس كان سترة وكذا الدابة واختلفوا في القايم وقالوا حيلة الراكب
ان ينزل فيجعل الدابة بينه وبين المصلي فتصير هي سترة فيمر ولو مر رجلان فالاثم على من يلي المصلي **قوله**
مؤخرة الرحل بضم الميم وكسر الخاء وتشديد الخاء خطا وهي الخشبة التي في اخره عريضة تحاذي راس الراكب
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم العجز الى اخره غريب بهذا اللفظ واخرج مسلم عنه صلى الله عليه وسلم
ان جعلت بين يديك مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك من مر بين يديك واخرج عن عايشة سئل عليه السلام في
غزوة تبوك عن سترة المصلي فقال مثل مؤخرة الرحل **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم غريب بهذا
اللفظ واخرج ابن حبان في صحيحه والحاكم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم

فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين يديه واخرجه احمد والبزار وزاد ابن حبان فان ابى فليقاتله فان
معه القرين **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى الى اخره اخرجه الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم اذا
صلى احدكم فليصل الى سترة وليدن منها ورواه ابو داود وفيه لا يقطع الشيطان عليه صلوته **قوله** به
ورد الاثر قلت يشير الى حديث اخرجه ابو داود عن ضباعة بنت المقداد بن الاسود عن ابيها قال ما رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود ولا عمود ولا شجرة الا جعله على حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد
له صمدا وقد اعلّ بالوليد بن كامل وبجهالة ضباعة وبان ابا علي بن السكن رواه في سننه عن ضبيعة بنت المقداد
ابن معدي كرب عن ابيها عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الى عمود او سارية او شيء فلا يجعله نصب عينيه
وليجعله على حاجبه الايسر وهذا دليل على الاضطراب ولا يضر لان هذا الحكم يعمل بمثله فيه **قوله** لانه صلى
الله عليه وسلم صلى ببطحاء مكة الى عنزة متفق عليه هكذا انه صلى الله عليه وسلم صلى بهم بالبطحاء وبين يديه
عنزة والمراة والحمار يمرون من وراءها وقول المصنف ولم يكن للقوم سترة من كلامه لا من الحديث **قوله** الغرز
دون الالقاء هذا اذا كانت الارض بحيث يغرز فيها فان كانت صلبة اختلفوا فقيل يوضع وقيل لا يوضع
واما الخط فقد اختلفوا فيه حسب اختلافهم في الوضع اذا لم يكن معه ما يغرزه او يضعه فالمانع يقول لا يحصل
المقصود به اذ لا يظهر من بعيد والمجيز يقول ورد الاثر به وهو ما في ابي داود اذا صلى احدكم فليجعل تلقاء
وجهه شيئا فان لم يجد فلينصب عصا وان لم يكن معه عصا فليخطط خطا ولا يضره ما مر امامه واختار المصنف الاول
والسنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر قال ابو داود
قالوا الخط بالطول وقالوا بالعرض مثل الهلال **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم فادرؤا ما استطعتم تقدم
في حديث ابي داود ومعناه في السنة كثير بغير هذا اللفظ **قوله** كما فعل صلى الله عليه وسلم بولدي ام سلمة
روى ابن ماجة عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في حجرة ام سلمة رضي الله عنها فمر بين يديه عبد الله او
عمر بن ابي سلمة فقال بيده فرجع فمرت زينب بنت ام سلمة فقال بيده هكذا فمضت فلما صلى النبي صلى الله عليه
وسلم قال هن اغلب واعله ابن القطان بان محمد بن قيس في طبقته جماعة باسمه ولا يعرف من هو منهم وان امه لا تعرف
البتة قيل هذا مبني على ان محمدا هذا قال عن امه لكن لم يوجد في كتاب ابن ماجة ومصنف ابن ابي شيبة الا عن
ابيه واما كونه لا يعرف فقد عرفه ابن ماجة بقوله قاضي عمر بن عبد العزيز وفي الكمال والتهذيب اخرج له
مسلم واستشهد به البخاري **قوله** لما روينا من قبل يعني اذا نابت احدكم نائبة وهو في الصلوة فليسبح ۝

فصل

قوله ان يعبث العبث الفعل لغرض غير صحيح فلو كان لنفع كسلت العرق عن وجهه والتراب فليس به
باس **قوله** وعد منها العبث وهو اولها ثم قال والرفث في الصيام والضحك على المقابر رواه القضاعي من
طريق ابن المبارك عن اسماعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن يحيى بن ابي كثير مرسلا **قوله** لقوله صلى الله عليه
وسلم يا اباذر غريب بهذا اللفظ واخرجه عبد الرزاق عنه سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سالته
عن مسح الحصى فقال واحدة او دع وكذا رواه ابن ابي شيبة وروي موقوفا عليه قال الدارقطني وهو اصح وقد
اخرج في الكتب الستة عن معيقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلي فان كنت لا بد فاعلا فواحدة
واما حديث الفرقعة فرواه ابن ماجة عن الحرث عن علي عنه صلى الله عليه وسلم لا تفرقع اصابعك وانت في الصلوة
وهو معلول بالحرث وحديث التخصر اخرجوه الا ابن ماجة عن ابي هريرة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يصلي الرجل مختصرا وفي لفظ نهى عن الاختصار في الصلوة وفي الاختصار تاويلات اشهرها ما قال ابن سيرين

وهوما

وهو ما في الكتاب ويؤيده حديث مرفوع في ابي داود ومفسر فيه وفي النهاية من المغرب هو وضع اليد
على الخصر وهو المستدق فوق الورك او على الخاصرة وهو ما فوق الطفطفة والشراسيف والطفطفة اطراف الخاصرة
والشراسيف اطراف الذي يشرف على البطن انتهى وقيل هو ان يصلي متكيا على عصا وقيل ان لا يتم الركوع والسجود
وقيل ان يختصر الايات التي فيها السجدة وحديث الالتفات غريب بهذا اللفظ المذكور وفيه الفاظ
اقربها اليه ما رواه البيهقي في شعب الايمان عن كعب ما من مؤمن يقوم مصليا الا وكل الله به ملكا ينادي
يا ابن ادم لو تعلم ما في صلوتك ومن تناجي ما التفت وروى الحاكم وصححه وابو داود عن ابي ذر رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال الله تعالى مقبلا على العبد وهو في صلوته ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف
عنه والحق انه حسن وعن انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اياك والالتفات في الصلوة
فان الالتفات في الصلوة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة رواه الترمذي وصححه وحد الالتفات
المكروه ان يلوي عنقه حتى يخرج عن مواجهة القبلة ولو انحرف بجميع بدنه فسدت فبعضه يكره كالعمل الكثير
يفسد فالقليل يكره وحديث ملاحظته اصحابه الى اخره اخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم
وصححه عن ابن عباس كان صلى الله عليه وسلم يلحظ في الصلوة يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه قال الترمذي غريب قال
ابن القطان صحيح وان كان غريبا لا يعرف الا من هذه الطريق يعني طريق الترمذي انتهى لكن قد ظهر له طريق اخر
في مسند البزار وحديث الاقعاء والافتراش غريب من حديث ابي داود وفي مسند احمد عن ابي هريرة نهاني رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب
وفي الصحيح من حديث عائشة كان ينهى عليه الصلوة والسلام عن عقبة الشيطان وان يفترش الرجل
ذراعيه افتراش السبع وعقبة الشيطان الاقعاء واما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقعاء
على القدمين فقال هي السنة فقلنا انا نراه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وروى
البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون فالجواب المحفوظ عنه ان الاقعاء على ضربين احدهما مستحب ان
يضع اليتيه على عقبيه وركبتاه في الارض وهو المروي عن العبادلة والمنهي ان يضع اليتيه ويديه على الارض
وينصب ساقيه **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول الكرخي ان ينصب قدميه كما في السجود ويضع اليتيه على عقبيه
لان المذكور في الكتاب هو صفة اقعاء الكلب وقوله هو الصحيح اي كون هذا هو المراد في الحديث الا ان ما قال
الكرخي غير مكروه بل يكون ذلك ايضا **قوله** ولا بيده قال شارح الكنز بالاشارة مكروه وبالمصافحة مفسدة
وقال ابن بلجي الاخرى في تخريج احاديث الكتاب بعد ان ذكر المذكور هنا قلت اجاز الباقون رد السلام بالاشارة
ولنا حديث جيد اخرجه ابو داود عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم قال من اشار في الصلوة اشارة تفهم
او تفقه فقد قطع الصلوة واعله ابن الجوزي بابن اسحق وابو غطفان مجهول وتعقب بان ابا غطفان وهو
ابن طريف ويقال ابن مالك المري وثقه ابن معين والنسائي واخرج له مسلم ومع الدارقطني قال لنا
ابن ابي داود ابو غطفان مجهول لا يقبل وابن اسحق ثقة على ما هو الحق وقدمناه في ابواب الطهارة ثم احتج
للخصم حديث ابي داود والترمذي والنسائي عن ابن عمر عن صهيب قال مررت برسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو في الصلوة فسلمت عليه فرد علي اشارة وقال لا اعلم الا انه قال اشارة باصبعه صححه الترمذي
وعن حديث تفيد هذا المعنى والجواب انه بناء على ما في شرح الكنز وغيره من كراهة الاشارة ولنا ان لا نقول
به فان ما في الغاية عن الحلواني وصاحب المحيط لا باس بان يتكلم مع المصلي ويجيب هو براسه يفيد عدم

الكراهة وان حمل على ما اذا كان الضرورة رفعا للخلاف فالجواب بان المنع منها لما يوجبه من العبث والشغل وهو عليه الصلوة والسلام مؤيد عن ان يتأثر عن ذلك فلذا امتنع وفعله هو ولو تعارضا قدم المانع وفي الخلاصة سلم على المصلي فاشار برد السلام برأسه او بيده او اخبر بشيء فحرك رأسه بلا او بنعم او سئل كم صليت فاشار باصبعه ثلاثا او نحوه لا تفسد **قوله** لانه ترك سنة القعود اي سنته في الصلوة فيكره لا مطلقا لانه من افعال الجبابرة كما علل لانه صلى الله عليه وسلم كان جعل قعوده في غير الصلوة مع اصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه **قوله** ويشده اي من ورائه بخيط او يشد طرفيه على جبهته او يلبده كما ذكر **قوله** فانه روي الى اخره روى عبد الرزاق عن الثوري عن مخول بن راشد عن رجل عن ابي رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي الرجل وراسه معقوص ورواه الطبراني به ووضع مكان رجل سعيد المقبري وقال على ابي رافع عن ام سلمة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم الحديث وكذلك رواه اسحق بن راهويه قال اخبرنا المومل بن اسمعيل عن سفين به سندا ومتنا زاد قال اسحق قلت للمومل افيه ام سلمة قال بلا شك وحكم الدارقطني بوهم المومل في ذكرها وروي حديث ابي رافع بقصة مع الحسن ابن علي رضي الله عنهما وقد اخرج الستة عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص لغة ويتضمن كراهة كون المصلي مشمرا كميه **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل عن ابي هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل في الصلوة وان يغطي الرجل فاه اخرجه ابو داود والحاكم وصححه **قوله** وهو ان يضع الى اخره يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلوة ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين كميه وقد صرح بالكراهة فيه ويكره الاشتمال الصماء في الصلوة وهو ان يلتف بثوب واحد رأسه وسائر بدنه فلا يدع منفذا ليده وهل يشترط عدم الازار مع ذلك عن محمد يشترط وغيره لا يشترطه ويكره الاعتجار ان يلف العمامة حول رأسه ويدع وسطها كما تفعله الدعرة ومتوشحا لا يكره وفي ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره الا لضرورة العدم **قوله** وحالة الصلاة مذكرة فلا يكون الاكل فيها ناسيا كالاكل في الصوم ناسيا ليلحق به دلالة ثم القدر الذي يتعلق به الفساد ما يفسد الصوم عزي الى غريب الرواية لابي جعفر وهو قدر الحمصة من بين اسنانه اما من خارج فلو ادخل سمسمة فابتلعها تفسد وعن ابي حنيفة وابي يوسف لا تفسد ولو كانت بين اسنانه فابتلعها لا تفسد ولو كان عين سكر في فمه فذاب فدخل حلقه فسدت ولو لم يكن عينها بل صلى على اثر ابتلاعها فوجد الحلاوة لا تفسد ولو لاك هليلجة فسدت كمضغ العلك ولو لم يلكها لكن دخل في جوفه منه شيء يسير لا تفسد وذكر شيخ الاسلام اكل بعض اللقمة وبقي في فيه بعضها فدخل في الصلوة فابتلعها لا تفسد ما لم يكن ملا الفم **قوله** في الطاق اي المحراب وفيه طريقان كونه يصير ممتازا عنهم وكلا يشتبه على من عن يمينه ويساره حاله حتى اذا كان بجنبي الطاق عمودان ووراءهما فرجتان يطلع منهما اهل الجهتين على حاله لا يكره وانما هذا بالعراق لان محاريبهم مجوفة مطوقة ثم اختار هذه الطريقة لا يكره عنده اذا لم يكن كذلك ومن اختار الاولى يكره عنده مطلقا ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغايته ما هنا كونه في خصوص مكان ولا اثر لذلك لانه بحاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا تشبه **قوله** بخلاف ما اذا كان سجوده في الطاق اي ورجلاه خارجها فانه لا يكره لان العبرة للقدم في مكان الصلوة حتى يشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان ولذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدم وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم وراسه خارجها

صيد الحرم

صيد الحرم ففيه الجزاء **قوله** وحده احتراز عما اذا كان معه بعض القوم فانه لا يكره **قوله** لما قلنا انه تشبه باهل الكتاب فانهم يخصون امامهم بالمكان المرتفع فقوله في ظاهر الرواية احتراز عن رواية الطحاوي انه لا يكره لعدم مناطها وهو التشبه فانهم لا يخصونه بالمكان المنخفض والجواب ان الكراهة هنا لمعنى اخر وهو ما ذكر في الكتاب واختلف في مقدار الارتفاع الذي تتعلق به الكراهة فقيل قدر القامة وقيل ما يقع به الامتياز وقيل ذراع كالسترة وهو المختار والوجه اوجهية الثاني لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع **قوله** يتحدث لافادة نفي الكراهة بحضرة المتحدثين خلافا للقائلين به وكذا بحضرة النائمين وما روي عنه صلى الله عليه وسلم لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث فضعيف وقد صح انه صلى الله عليه وسلم صلى وعائشة نائمة معترضة بينه وبين القبلة قاله الخطابي وقد يقال لم تكن عائشة نائمة بل مضطجعة ولذا قالت فكان اذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتهما الا ان يقال ذلك الغمز المتكرر مرارا ايقاظا لكن ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من صلوة الليل كلها وانا معترضة بينه وبين القبلة واذا اراد ان يوتر ايقظني فاوترت يقتضي انها كانت نائمة لا مضطجعة تقظي وقد يستدل بما في مسند البزار عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نهيت ان اصلي الى النيام والمتحدثين وان قال البزار لا نعلمه الا عن ابن عباس ويجاب بان محمله اذا كانت لهم اصوات يخاف منها التغليط او الشغل وفي النائمين اذا خاف ظهور صوت يضحكه وقدمنا ان في كون ظهر النائم سترة اختلاف **قوله** لان ابن عمر رضي الله عنهما ربما كان يستتر بنافع روى ابن ابي شيبة عن نافع قال كان ابن عمر اذا لم يجد سبيلا الى سارية قال لي ولني ظهرك وما روى البزار عن علي انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يصلي الى رجل فامره ان يعيد الصلوة واقعة حال لا تستلزم كونه كان الى ظهره لجواز كونه كان مستقبلة فامره بالاعادة لرفع الكراهة وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة ولو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره **قوله** وباعتباره تثبت الكراهة قدم المعمول لقصد افادة الحصر فيفيد الرد على من قال من الناس بالكراهة لان السيف آلة الحرب والباس فيكره استقباله في مقام الابتهال وفي استقبال المصحف تشبيه باهل الكتاب والجواب ان استقبالهم اياه للقراءة منه لا لانه من افعال تلك العبادة وقد قلنا بكراهة استقباله لذلك والحال ابتهال الى الله تعالى فهي محاربة للشيطان والنفس المخالفة وعن هذا سمي المحراب **قوله** فيه نصا ويرى في المغرب الصورة عام في ذي الروح وغيره والتمثال خاص بمثال ذي الروح لكن المراد هنا ذو الروح فان غير ذي الروح لا يكره كالشجر وفيه عن ابن عباس الاثر قال للمصور ان كنت لا بد فاعلا فعليك بتمثال غير ذي الروح **قوله** واطلق الكراهة في الاصل اي يكره ان يسجد على الصورة او لا وفيدها في الجامع بان يكون في موضع سجوده فان كانت في موضع قيامه وقعوده لا يكره لما فيه من الاهانة وجه ما في الاصل ان المصلي اي السجادة التي يصلى عليها معظم فوضع الصورة فيها تعظيم لها حيث ما كانت بخلاف وضعها على البساط الذي لم يعد للصلوة **قوله** ويكره ان يكون فوق رأسه اي تكره الصلوة وفوق رأسه الى اخره فلو كانت الصورة خلفه او تحت رجليه ففي شرح عتاب لا يكره الصلوة ولكن تكره كراهة جعل الصورة في البيت للحديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب وصورة الا ان هذا يقتضي كراهة كونها في بساط مفروش وعدم الكراهة اذا كانت خلفه وصريح كلامهم في الاول خلافه وقوله واشدها كراهة ان يكون امام المصلي الى ان قال ثم خلفه يقتضي خلاف الثاني ايضا لكن قد يقال كراهة الصلوة تثبت باعتبار التشبيه بعبادة الوثن وليسوا يستدبرونه ولا يطؤونه فيها ثم يفهم مما ذكرنا من الهداية نظر وقد يجاب بانه لا يبعد في ثبوتها في الصلوة باعتبار المكان كما كرهت الصلوة في الحمام

على احد التعليلين وهو كونها ماوى الشياطين لايكون الا لمانع يوجب ذلك وكذا لو لم يتحقق كالارض المغصوبة
فانه ثبت كراهة الصلوة في خصوص مكان باعتبار معنى فيه لنفسه لانها فان قيل فلم لم يقل بالكراهة وان كانت
تحت القدم وما ذكرت يفيده لانها في البيت وكذا ظاهر الحديث المذكور في الكتاب ويعني ما اخرجه مسلم عن عائشة
رضي الله عنها واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل في ساعة ياتيه فيها فجات تلك الساعة ولم ياته وفي يده
عصا فالقاها فقال ما يخلف الله وعده ولا رسوله ثم التفت فاذا جرو كلب تحت سريره فقال ما هذا يا عائشة متى
دخل هذا الكلب ههنا فقالت والله ما دريت فامر به فاخرج فجاء جبريل عليه السلام فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم واعدتني فجلست لك فلم تات فقال منعني الكلب الذي في بيتك انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة انتهى
وبه يعترض على المصنف ايضا حيث كان دليله عاما لجميع الصور وهو يقول لا يكره كونه في وسادة ملقاة الى اخر
ما ذكر فالجواب لا يكره جعلها في المكان كذلك لتعدي الى الصلوة وحديث جبريل مخصوص بذلك فانه وقع في
صحيح ابن حبان وعند النسائي استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل
وفي بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤسها او اقطعها وسائد او اجعلها بسطا ولم يذكر النسائي
اقطعها وسائد وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي
صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانت في البيت يجلس عليهما زاد احمد في مسنده ولقد رايته متكئا
على احديهما وفيه صورة **قوله** بحيث لا تبدو للناظر على ما بعدهما والكبيرة ما تبدو على بعد **قوله** لانها لا
تعبد فليس لها حكم الوثن فلا يكره في البيت ونقل انه كان على خاتم ابي هريرة ذبابتان ولما وجد خاتم دانيال عليه السلام
وجد عليه اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان بخت نصر قيل له يولد له مولود يكون هلاكك على يديه فجعل
يقتل من يولد فلما ولدت ام دانيال القته في غيضة رجاء ان يسلم فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه
فنقشته بمراى منه ليتذكر نعم الله تعالى **قوله** اي يمحو الراس فسره احترازا من ان يقطع بخيط ونحوه فانه لا ينفي
الكراهة لان بعض الحيوانات مطوق فلا يتحقق قطعه الا بمجرده وبمحو ان يجعل الخيط على كل راسه بحيث يخفى او يطليه
بطلي يخفيه او يغسله ونحو ذلك اما لو قطع يديها ورجليها لا ترتفع الكراهة لان الانسان قد تقطع اطرافه وهو حي
قوله على ما قالوا يشعر بالخلاف وقيل يكره والصحيح الاول لانهم لا يعبدونه بل الضرام جمرا ونارا **قوله** وتعاد صرح
بلفظ الوجوب الشيخ قوام الدين الكاكي في شرح المنار ولفظ الخبر المذكور اعني قوله وتعاد يفيده ايضا على ما عرف والحق
التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة او تنزيه فتستحب فان كراهة التحريم في رتبة الواجب فان
قال الطيبي ان افاد المنع بدلالة قطعية اعني بطريق الحقيقة مجردا عن القراين الصارفة عنه فالثابت كراهة التحريم
وان افاد الزام الفعل كذلك فالوجوب وان افاد ندب المنع ونحوه او الفعل فالمندوب ولذا كان لازمهما معا
واحدا وهو ترتب لا اثم بترك مقتضاهما **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اخرج اصحاب السنن الاربعة عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين في الصلوة الحية والعقرب قال الترمذي حسن صحيح وهو
باطلاقه يشمل ما اذا احتاج الى عمل كثير في ذلك او قليل وقيل بل اذا كان قليلا وفي المبسوط الاظهر انه لا يفصل فيه
لانه رخصة كالمشي في سبق الحدث والاستقاء من البير والتوضي وهذا يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث
وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا تفصيل للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثر فانه ايضا مامور به بالنص
كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وفهم
الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلوة الخوف اذا قاتلوا في الصلوة بل اثره في

رفع

رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلوة بعد ان كان حراما صحيح **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل لا تقتل الحية البيضاء
التي تمشي مستوية لانها من الجان لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ذا الطفيتين والابتر واياكم والحية البيضاء فانها
من الجان وقال الطحاوي لا باس بقتل الكل لانه صلى الله عليه وسلم عاهد الجن ان لا يدخلوا بيوت امته ولا يظهروا
انفسهم فاذا خالفوا فقد نقضوا عهدهم فلا حرمة لهم وقد حصل في عهده صلى الله عليه وسلم وفيمن بعده الضرر
بقتل بعض الحيات من الجن فالحق ان الحل ثابت ومع ذلك الاولى الامساك عما فيه علامة الجان لا للحرمة بل لدفع الضرر
المتوهم من جهتهم وقيل ينذرها فيقول خلي طريق المسلمين او ارجعي باذن الله تعالى فان ابت قتلها وهذا في غير الصلوة ه
قوله وعن ابي يوسف ومحمد في التجريد قول محمد مع ابي حنيفة ثم محل الخلاف فيما عد بالاصابع او بخيط يمسكه اما
اذا اعتمد بقلبه او غمز باناملة فلا كراهة **فروع اخرى** يكره العمل القليل الذي لا يفسد كالفرقعة
الواحدة وتغميض العينين ورفعهما الى جهة السماء وتغطية الفم او الانف او الشارب اذا امكنه الكظم فان عجز فتح
غطى فاه بكمه او يده والا يكره وتكره الصلوة ايضا مع تشمير الكم عن الساعد ومكشوف الراس الا لقصد التضرع ولا
باس مع شد الوسط ويكره ستر القدمين في السجود ويكره مع نجاسة لا تمنع الا ان يخاف فوت الوقت او الجماعة
ولا جماعة اخرى ويقطع الصلوة ان لم يخف ذلك اذا تذكرها لهذه النجاسة وكذا يقطع لاغاثة الملهوف او خوف على
اجنبي ان يسقط من سطح او يغرق او يحرق ونحوه وله ان يقطع اذا اسرق منه او من غيره قدر درهم لا للنداء احد ابويه
الا ان يستغيث ويكره مع مدافعة الاخبثين سواء كان بعد الشروع او قبله وفي فيه درهم او لؤلؤة تمنعه من سنة
القراة وفي ارض غيره فان ابتلي بين ذلك وبين الصلوة في الطريق ان كانت الارض مزروعة او لكافر ففي الطريق والا
ففي الارض ولو كان في بيت انسان ان استاذنه فاحسن والا فلا باس به ويكره وقدامه عذرة كما يكره ان يكون قبلة المسجد
الى حمام او مخرج او قبر فان كان بينه وبين هذه حايل حايط لا يكره ويكره بحضرة طعام اذا كان النفات اليه للحديث
المتفق عليه لا صلوة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وما في ابي داود ولا تؤخر الصلوة لطعام ولا غيره
يحمل على تاخرها عن وقتها جمعا بينهما وفي الصحيحين عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم اما يامن الذي يرفع راسه
قبل الامام ان يحول الله راسه راس حمار او يجعل صورته صورة حمار وعنه انه صلى الله عليه وسلم قال التثاؤب
من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم ما استطاع وعن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم الى السماء في الصلوة او لا ترجع اليهم **فصل قوله** لانه صلى الله عليه وسلم
نهى عن ذلك قال صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغايط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا اخرجه
الستة **قوله** ولا يكره في رواية لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال رقيت يوما على بيت اختي حفصة فرايت النبي صلى الله
عليه وسلم يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة ولان وجه غير موازلها الى اخر ما ذكره في الكتاب وجه الظاهر
الحديث السابق وهو مقدم لتقدم المانع عند المعارضة واعلم ان هذه المسالة اختلف فيها العلماء على ثلاثة
اقوال وباعتبار هذه الرواية تصير اربعة اقوال ذهبت طايفة الى الكراهة مطلقا منهم مجاهد والنخعي وابو حنيفة
اخذ بعموم الاول مع تقويته بقول ابي ايوب قدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر الله
وطايفة كرهوه في الفضاء دون البنيان مطلقا منهم الشعبي والشافعي واحمد اخذا بحديث ابي داود عن مروان الاصفر
رايت ابن عمر اناخ راحلته وجلس يبول اليها فقلت ابا عبد الرحمن اليس قد نهي عن هذا قال بلى انما نهي عن ذلك في
الفضاء فاذا كان بينك وبين القبلة شي يسترك فلا باس ورواه ابن خزيمة والحاكم في صحيحهما وعن ابن عمر في الصحيحين
ما ذكرناه انفا من دونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وطايفة رخصوه مطلقا منهم من طرح الاحاديث لتعارضها

ثم رجع الى الاصل وهو الاباحة والمعارضة بحديث بن عمر المتقدم وبما رواه ابن ماجة عن عراك عن عايشة
قالت ذكر عند النبي صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوها
استقبلوا بمقعدي القبلة وقال احمد احسن ما في الرخصة حديث عايشة وان كان مرسلا فان مخرجه حسن بنا على
انكاره ان عراكا سمع من عايشة مدفوع بانه ممن يمكن كونه لقيها فقد قالوا انه سمع من ابي هريرة وابو هريرة توفي هو
وعايشة في سنة واحدة فلا يبعد سماعه منهما مع كونهما في بلدة واحدة وقد اخرج مسلم حديث عراك عن عايشة
جاءتني مسكينة تحمل ابنتين لها الحديث ثم قد اخرج الدارقطني الحديث المذكور من غير جهة حماد بن سلمة الذي في حديث
ابن ماجة قال عراك فيها حدثتني عايشة انه صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس امر بمقعدته فاستقبل بها القبلة
ومنهم من ادعى النسخ تمسكا بما اخرجه ابو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم والدارقطني عن جابر بن عبد الله
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستقبل القبلة فرايته قبل ان يقبض بعام يستقبلها ولفظ ابن حبان
ومن بعده ثنا ابان بن صالح فزالت تهمة التدليس ولفظهم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهانا ان يستقبل
القبلة او نستدبرها بفروجنا اذا اهرقنا الماء ثم رايته قبل موته بعام يبول مستقبل القبلة وابان بن صالح ثقة
المزكون يحيى بن معين وابو زرعة وابو حاتم وقال الترمذي في العلل الكبير سالت محمد بن اسماعيل يعني البخاري عن
هذا الحديث فقال حديث صحيح والاحوط المنع لان الناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ وهذا وان صح لا يقاوم
ما تقدم مما اتفق عليه الستة وغيرهم مما اخرج كثير مع ان الذي في حكاية فعله وهو صريحا في نسخ التشريع القولي
لجواز الخصوصية ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه اخرج الطبري في تهذيب الاثار
عن عمرو بن جميع عن عبد الله بن الحسن عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس يبول قبالة القبلة
فذكر فتحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر الله له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصغير نحوها
ليبول وقالوا يكره ان يمد رجليه في النوم وغيره الى القبلة او المصحف او كتب الفقه الا ان يكون على مكان مرتفع
على المحاذاة **قوله** وتكره المجامعة وصرح بالتحريم في شرح الكنز لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
لكن الحق كراهة التحريم لان الاية انما تدل على تحريم الوطء في المسجد للمعتكف فيفيد ان الوطء من محظورات الاعتكاف فيفيد
عدم الاعتكاف لا يكون لفظ الاية دالا على منع فالمنع للمسجد حينئذ بل لو كان معتكفا اعتكافا نفلا امكن ان يقال
لا يحرم الوطء عليه للاعتكاف فلما عرف من ان قطع نفل الاعتكاف على الرواية المختارة انها للعبادة لا ابطال
وانما يمتنع للمسجد بدليل اخر فليست الاية على اطلاقها في كل اعتكاف الا ان يقال يجب ان يكون القطع الذي هو
انها بغير الجماع كالخروج من المسجد لانه من محظوراته ومبداوه يقع في العبادة فصار كالخروج من المسجد
لانه من محظوراته ومبداوه يقع في العبادة فصار كالخروج من الصلوة بالحدث يكون انها محظورا ولو سلم عدم
دلالتها على ما قلناه عينا كانت محتملة كون التحريم للاعتكاف او للمسجد فتكون ظنية الدلالة ومثلها يثبت كراهية
التحريم لا التحريم والمراد بالتخلي التغوط لان سطح المسجد له حكمه الى عنان السماء وقد امر بتطهيره والبول فيه
واذا كان المسجد ينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة من النار على ما روي فكيف بالبول **قوله** لانه لم ياخذ حكم المسجد
في جواز الاقتداء لكونه مكانا واحدا وهو المعتبر في جواز الاقتداء **قوله** لانه يشبه المنع من الصلوة وهو حرام
قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه **قوله** وقيل لا باس اذا خيف على متاع المسجد احسن من
التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك
في اوقات الصلوة او لا فلا او في بعضها ففي بعضها **قوله** وقيل هو قربة لما فيه من تعظيم المسجد ومنهم من كرهه

لقوله

لقوله صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة ان تزين المساجد الحديث والاقوال ثلاثة وعندنا لا باس
به ومحل الكراهة التكلف بدقايق النقوش ونحوه خصوصا في المحراب او التزيين مع ترك الصلوة او عدم
اعطايه حقه من اللغط فيه والجلوس لحديث الدنيا ورفع الاصوات اخر الحديث وهو قوله وقلوبهم خاوية
من الايمان هذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولي فيفعل ما يرجع الى احكام البناء حتى لو جعل البياض فوق السواد
للنقاش ضمن كذا في الغاية وعلى هذا تحلية المصحف بالذهب لا باس به وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف
واتخاذ الشد لها لانه يشبه المنع كالغلق **وهذه فروع تتعلق باحكام المسجد** لا شك
ان الدفع للفقراء اولى من تزيينه ولو قيل بانه قربة ولا تحفر في المسجد بير ولو كانت بير قديمة كبير زمزم
تركت ولو حفر فتلف فيه شيء ان حفر اهل المسجد او غيرهم باذنهم لا يضمن وان كان بغير اذنهم ضمن اضر ذلك باهله
اولا ولا يجوز غرس الاشجار فيه الا ان يكون ذا نز والاسطوانات لا تستقر به فيجوز لتشرب ذلك الماء فيحصل
بها النفع ولا باس بان يتخذ فيه بيت لمتاعه ولا يجوز ان يتخذه طريقا بغير عذر فان كان لعذر لا باس ولا
يبزق فيه فياخذ النخامة بثوبه ولو بزق كان فوق الحصر اسهل منه تحتها لان ما تحتها مسجد حقيقة والحصر لها
حكم المسجد وليست به حقيقة فان لم يكن فيه بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض وكذا يكره
ان يمسح رجله من الطين باسطوانة او حايطه ولا باس بان يمسح ببردته او قطعة خشب او حصير ملقاة فيه
والاولى ان لا يفعل وبتراب المسجد ان كان مجموعا لا باس به وان مبسوطا يكره واذا نزح الماء النجس من البير كره ان يطل
به فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وقد ذكرناه في باب الانجاس ويكره التوضي في المسجد والمضمضة
الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه ولا يجوز ان تعمل فيه الصنايع لانه مخلص لله تعالى فلا يكون محلا لغير
العبادة غير انهم قالوا في الخياط اذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا باس به للضرورة
ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر يكره وبغير اجر لا يكره هذا اذا كتب العلم
والقران لانه في عبادة اما هولاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لانهم في
صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القران كالكاتب ان كان
لاجر لا وحسبة لا باس به ومنهم من فصل هذا ان كان لضرورة الحر وغيره لا يكره والا فيكره وسكت عن كونه باجر
او غيره وينبغي حمله على ما اذا كان حسبة فاما ان كان باجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا فان كان حسبة ولا ضرورة
يكره لان نفس التعليم ومراجعة الاطفال لا يخلو عما يكره في المسجد لغير صلوة جايز لا للمصيبة والكلام المباح فيه
مكروه ياكل الحسنات والنوم فيه مكروه وقيل لا باس للغريب ان ينام فيه وفي النهاية عن الحلواني انه ذكر في
الصوم عن اصحابنا يكره ان يتخذ في المسجد مكانا معينا يصلي فيه لان العبادة تصير له طبعا فيه وتثقل في غيره
والعبادة اذا صارت طبعا فسبيلها الترك ولذا يكره صوم الابد انتهى فكيف من اتخذه لغرض اخر فاسد

باب الوتر **قوله**

حيث لا يكفر جاحده لا يفيد اذ اثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم
المعين الا اذا ساواه وهو هنا اعم فان عدم الاكفار بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى
الوجوب لا الفرض وان قصدا الاستدلال بالمجموع منه مع عدم التاذين فاقرب على ما فيه فالثاني يستقبل
والحق انه لم يثبت عنده بما دليل الوجوب فنفياه وثبت عنده وهو الحديث المذكور وقد روي عن عدة من الصحابة
عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وابن عباس وابي سعيد الخدري وفي حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وخارجة
ابن حذافة وابي بصرة الغفاري فعن عقبة وعمرو ورواه ابن راهويه في مسنده ثنا سويد بن عبد العزيز ثنا

نوه بن عبد الرحمن عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي الخير مرثد بن عبد الله اليزني عن عمرو بن العاص وعقبة
ابن عامر عنه صلى الله عليه وسلم قال ان الله زادكم صلوة هي لكم خير من حمر النعم وهي لكم فيما بين العشا
الى طلوع الفجر وضعف بن معين وغيره نوه وعن ابن عباس رواه الطبراني والدارقطني عن النضر بن ابي عمر
عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما وضعفه الدارقطني بالنضر وعن ابن عمر اخرجه الدارقطني في غرايب مالك
وضعفه بحميد بن ابي الجون وهي ان الله زادكم صلوة وهي الوتر وعن الخدري رواه الطبراني وفيه ايضا
مثل ما في حديثه عن ابن عباس وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده اخرجه الدارقطني وفيه انه صلى الله
عليه وسلم امرنا فاجتمعنا فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله زادكم صلوة فامرنا بالوتر وضعفه بمحمد بن
عبيد الله العرزمي وعن ابي بصرة رواه الحاكم من حديث ابي لهيعة عن عمرو بن العاص قال سمعت ابا بصرة الغفاري
يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله زادكم صلوة وهي الوتر فصلوها فيما بين العشا الى
صلوة الصبح وسكت عنه واعل بابن لهيعة وعن خارجة رواه الحاكم وابو داود والترمذي وابن ماجة
خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلوة خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها
لكم فيما بين العشا الى طلوع الفجر قال الحاكم صحيح ولم يخرجاه لتفرد التابعي عن الصحابي وقول الترمذي غريب
لا ينافي الصحة لما عرف وكذا يقول مرارا في كتابه حسن صحيح غريب وما نقل عن البخاري من انه علة بقوله لا يعرف
سماع بعض هولاء من بعض فبناء على اشتراطه العلم باللقي والصحيح الاكتفا بامكان اللقي واعلال ابن الجوزي بابن
اسحق وبعبد الله بن راشد نقل تضعيف بن راشد عن الدارقطني اما ابن اسحق فثقة لا شبهة عندنا في ذلك
ولا عند محققي المحدثين ولو سلم فقد تابعه الليث بن سعد عن يزيد بن ابي حبيب واما ما نقله عن الدارقطني من تضعيف
ابن راشد فغلطه فيه صاحب التنقيح لان الدارقطني انما ضعف عبد الله بن راشد البصري مولى عثمان بن عفان
الراوي عن ابي سعيد الخدري واما هذا راوي حديث خارجة فهو الزوفي ابو الضحاك المصري ذكره ابن حبان
في الثقات انتهى ومتابعة الليث والتصريح بكونه الزوفي كلاهما في اسناد النساي للحديث المذكور في كتاب الكنى
فتم امر الحديث على اتم وجه في الصحة ولو لم يكن هذا كان في كثرة طرقه المضعفة ارتفاع له الى الحسن بل بعضها
حسن حجة وهو طريق بن راهوية وقراه ان قال احمد فيه منكر الحديث فقد قال ابن عدي لم ار له حديثا منكرا
جدا وارجو انه لا باس به وقد ذكره ابن حبان في الثقات يعني الثاني في وجه الاستدلال به فقيل من لفظ زادكم
فان الزيادة لا تتحقق الا عند حصر المزيد والمحصور الفرايض لا النوافل ويشكل عليه ما ثبت بسند صحيح اخرجه
الحاكم والبيهقي عنه صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلوتكم هي خير لكم من حمر النعم الا وهي
الركعتان قبل صلوة الفجر فان اقتضى لفظ زادكم الحصر فانه يجب في هذا كون المحصورة المزيد عليها السنن
الرواتب وحينئذ فالمحصورة اعم من الفرايض والسنن الراتبة فلا يستلزم لفظ زادكم كون المزيد فرضا
لجواز كونه زيادة على المحصورة التي ليست بفرض اعني السنن وقد يكون هذا هو الصارف للمصنف عن التمسك
بهذه الطريقة مع شهرتها بينهم الى الاقتصار على التمسك بلفظ الامر لكن لفظ الامر انما هو في حديث بن
لهيعة وعمرو بن شعيب وقد ضعف فالاولى التمسك فيه بما في ابي داود عن ابي المنيب عن عبد الله العتكي عن عبد الله
ابن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني
الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني ورواه الحاكم وصححه وقال ابو المنيب ثقة ووثقه بن معين ايضا وقال ابن ابي
حاتم سمعت ابي يقول صالح الحديث وانكر على البخاري ادخاله في الضعفا وتكلم فيه النساي وابن حبان وقال

ابن عدي

ابن عدي لا باس به فالحديث حسن واخرج البزار عن حكام عن عنبسة عن جابر عن ابي معشر عن ابراهيم عن
الاسود عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم الوتر واجب على كل مسلم وقال لا نعلم يروى عن ابن مسعود الا
من هذا الوجه فان قيل الامر قد يكون للندب والحق هو الثابت وكذا الواجب لغة ويجب الحمل عليه دفعا
للمعارضة ولقيام القرينة الدالة عليه اما المعارضة فما اخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير وما اخرجاه ايضا انه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن
وقال له فيما قال فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة قال ابن حبان وكان بعثه قبل
وفاته صلى الله عليه وسلم بايام يسيرة وفي موطا مالك انه صلى الله عليه وسلم توفي قبل ان يقدم معاذ من
اليمن وما اخرجه ابن حبان انه صلى الله عليه وسلم قام بهم في رمضان فصلى ثمان ركعات واوتر ثم انتظروه
فلم يخرج اليهم فسالوه فقال خشيت ان يكتب عليكم الوتر هذه احسن ما يعارض لهم به ولهم غيرها مما لم يسلم من
ضعف او عدم تمام دلالة واما القرينة الصارفة للوجوب الى اللغوي فما في السنن الا الترمذي قال صلى
الله عليه وسلم الوتر حق واجب على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليوتر ومن احب ان يوتر بثلاث فليفعل ومن
احب ان يوتر بواحدة فليوتر ورواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما وجه القرينة انه حكم بالوجوب ثم خير فيها
بين خصال احديها ان يوتر بخمس فلو كان واجبا لكان كل خصلة يخير فيها تقع واجبة على ما عرف في الواجب المخير والاجماع
على عدم وجوب الخمس فلزم صرفه الى ما قلنا والجواب عن الاول انه واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لعذر
والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمطر ونحوه او كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب
الخمس بل متاخر وقد روي انه صلى الله عليه وسلم كان ينزل للوتر روى الطحاوي عن حنظلة بن ابي سفيان عن نافع عن
ابن عمر انه كان يصلي على راحلته ويوتر بالارض ويزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فدل ان وتره ذلك كان
اما حالة عدم وجوبه او للعذر وفي شرح الكنز على انه لا يجوز في اصلهم ان الوتر فرض على النبي صلى الله عليه وسلم
ومن العجب انهم يزعمون جواز هذا الفرض على الراحلة ثم يقولون لخصمهم لو كان فرضا لما ادي على الراحلة انتهى
وهو غير لازم اما الاول فلان المرجح عندهم نسخ وجوبه في حقه صلى الله عليه وسلم واما الثاني فيصح قولهم ذلك على
وجه الالزام فانا لا نقول بجوازه على الدابة لوجوبه وعن الثاني انه لم يجز كون الوجوب كان بعد سفره وعن الثالث
كالاول في انه يجوز كونه قبل وجوبه او المراد المجموع من صلوة الليل المختتمة بوتر ونحن نقول بعدم وجوبه وذلك
انهم كانوا يطلقون على صلوة الليل كذلك ذلك لان المجموع حينئذ فرد وذلك وتر لا يشفع وسياتي في باب النوافل
ما يصرح بذلك للمتامل هذه الارادة ظاهرة من نفس الحديث المورد فانه صلى بهم ثمان ركعات واوتر ثم تاخر
في القابلة يعني عما فعله في السابقة البتة وعلل تاخره عن ذلك بخشية ان يكتب الوتر فكان المراد بالوتر
ظاهرا الصلوة التي فعلت مختتمة بالوتر ويدل على ذلك ما صرح به في رواية البخاري لهذا الحديث من قوله
خشية ان يكتب عليكم صلوة الليل وعن القرينة المدعاة ان ذلك كان قبل ان يستقر امر الوتر فيجوز كونه اولا
كذلك وفي مسلم عن عايشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من
ذلك بخمس لا يجلس في شي منها الا في اخرها فدل ان الوتر كان اولا خمسة واجمعنا على انه يجلس على راس كل ركعتين
وهو يفيد خلافه ويدل على ذلك ايضا ما في الدارقطني انه صلى الله عليه وسلم قال لا يوتر بثلاث او بخمس
او سبع والايتار بثلاث جائز اجماعا فعلم ان هذا وما شاكله كان قبل ان يستقر امر الوتر وكيف يحمل على اللغوي
وهو محفوف بما يوكد مقتضاه من الوجوب وهو قوله صلى الله عليه وسلم من لم يوتر فليس مني موكدا بالتكرار ثلاثا

علي ما تقدم **قوله** ولهذا وجب القضاء بالاجماع اي ثبت والا فوجوب القضاء محل النزاع ايضا والمعنى انه صلوة
مقضية موقتة فيجب كالمغرب اما انها موقتة فلان المستحب في وقتها السحر وذلك اشد ما يكون كراهة في العشاء
فلو كان سنة تبعا للعشاء لم تخالف وقتهما في الصفة بل كان المستحب فيه المستحب فيه **قوله** وهو معنى ما روي عن
ابي حنيفة انه سنة وعنه انه فرض اي عملي وهو الواجب فعنه ثلاث روايات والمراد بها واحد وهو الوجوب
وفي الفتاوي لو اجتمعت اهل قرية على ترك الوتر ادبهم او حبسهم فان لم يمتنعوا قاتلهم فان امتنعوا عن اداء السنن
قال مشايخ بخارى يقاتلهم كالفرائض **قوله** لما روت عائشة رضي الله عنها روى الحاكم وقال على شرطهما عنها قالت
كان رسول الله عليه وسلم لا يسلم في ركعتي الوتر واخرج الحاكم قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر
فقال كان عمر افقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير انتهى وسكت عنه وروى الطحاوي عن روح بن الفرج عن
شريك عن مخول عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث
يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى الى اخرها في حديث عائشة المروي في السنن الاربعة وصحيح ابن حبان والمستدرك
كان يقرأ في الركعة الاولى من الوتر بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل
هو الله احد والمعوذتين وظاهر هذا وصل الثالثة لجعله الاولى بعض الوتر في قوله والا لقال في الركعة
الوتر واما قوله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس
فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستانفة ليحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلا من ذلك ومن كونه اذا
خشي الصبح صلى واحدة متصلة فانتفى ومن الصرائح التي ذكرناها وغيرها كثير تركناه لحال الطول مع ان اكثر الصحابة
عليه قال الطحاوي ثنا ابو بكرة ثنا ابو داود ثنا ابو خالد قال سالت ابا العالية عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الوتر مثل صلوة المغرب هذا وتر الليل وهذا وتر النهار وقال ثنا ابن مرزوق ثنا عفان ثنا
حماد بن سلمة ثنا ثابت قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في اخرهن على
ان لفظ الحديث لو كان كما قالوا نعتقد جعلها واحدة بالضرورة وهي خشية طلوع الفجر خصوصا على قولهم من حجية
مفهوم الشرط وعلى قولنا المتقرر نفي مشروعيتها فاذا ابيحت بشرط بقي فيما وراءه على العدم لكنا لا نجيزها ايضا
لذلك عند خشية الصبح لانه احد محتمليه المتساويين كما قلنا فلا يجوز الحمل لتعينه لما ثبت به من المخالفة بين روايات
فعله صلى الله عليه وسلم مع انه يحكم عند تساوي الاحتمالين فيتم المطلوب غير متوقف على ثبوت النهي عن البتيراء على انه
لو صح شرعيتها لم يلزم كون الوتر اياها الا بدليل يخص ذلك كما ان الشفع مشروع ولا يمكن ادعاء كون بعض الفرائض خصوص
اياه الا بدليل وقد بينا ان الثابت كونه ثلثا كالمغرب وكذا صح عن ابن مسعود وتر الليل ثلاث كوتر النهار وانما ضعفوا
رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فانه لم يرفعه عن الاعمش عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الا يحيى بن ابي الحواجب
وقد ضعف واعلم ان فيما روينا قراءته صلى الله عليه وسلم في الثالثة بسورة الاخلاص والمعوذتين ولم يذكر
اصحابنا سوى قراءة الاخلاص وذلك لان ابا حنيفة رضي الله عنه روى في مسنده عن حماد عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى
وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد **قوله** وحكى الحسن اجماع المسلمين في مصنف ابن ابي
شيبة ثنا حفص ثنا عمرو عن الحسن قال اجتمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في اخرهن وعمرو هذا الظاهر انه
ابن عبيد فانه صرح به في اسناد اخر مثل هذا وقال الطحاوي ثنا ابو العوام محمد بن عبد الله بن عبد الجبار المرادي ثنا
خالد بن نزار الايلي ثنا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم

ابن محمد

ابن وابي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار في مشيخة سواهم اهل فقه وصلاح
فكان مما وعيت عنهم ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في اخرهن **قوله** وقال الشافعي رحمه الله بعده اي بعد الركوع
من الوتر ههنا ثلاث خلافيات احدها انه اذا قنت في الوتر يقنت قبل الركوع او بعده والثانية ان القنوت في
الوتر في جميع السنة او في النصف الاخير من رمضان والثالثة هل يقنت في غير الوتر والاوله في الاولى ما
روى الدارقطني عن سويد بن غفلة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخر الوتر وكانوا يفعلون
ذلك وقوله وهو بعد الركوع من كلام المصنف على لسان الخصم ولهم ما هو انص من ذلك وهو ما رواه الحاكم
عن الحسن بن علي رضي الله عنهما وصححه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات اقولهن في وتري اذا رفعت
راسي ولم يبق الا السجود اللهم اهدني فيمن هديت الى اخره وسنذكره في القنوت **قوله** ولنا ما روي انه صلى الله
عليه وسلم قنت قبل الركوع لو قال كان يقنت كان اولى قال النسائي وابن ماجه ثنا علي بن ميمون الرقي ثنا مخلد
ابن زيد عن سفيان عن زبيد اليامي عن سعيد بن عبد الرحمن ابزى عن ابيه عن ابي بن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يوتر فيقنت قبل الركوع انتهى لابن ماجه ولفظ النسائي كان يوتر بثلاث يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى
وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد ويقنت قبل الركوع انتهى وزاد في سننه فاذا فرغ
قال سبحان الملك القدوس ثلاث مرات يطيل في اخرهن ثم قال وقد روى هذا الحديث غير واحد عن زبيد اليامي
ولم يقل فيه وقنت قبل الركوع يريد بغير واحد من الرواة عن زبيد الذين لم يذكروا القنوت الاعمش وشعبة
وعبد الملك بن ابي سليمان وجرير بن حازم لكن غايته انه تفرد العدل بالزيادة وزيادة العدل مقبولة
وقد اخرج الخطيب في كتاب القنوت له ثنا ابو الحسن احمد بن محمد الاهوازي انا احمد بن محمد بن سعيد ثنا احمد
ابن الحسين بن عبد الملك ثنا منصور بن ابي نويرة عن شريك عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود
ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في الوتر قبل الركوع وذكر ابن الجوزي في التحقيق وسكت عنه واخرج
ابو نعيم في الحلية عن عطا بن مسلم ثنا العلاء بن المسيب عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال اوتر النبي صلى الله
عليه وسلم بثلاث فقنت فيها قبل الركوع واخرج الطبراني في الاوسط ثنا محمود بن محمد المروزي ثنا سهيل بن
العباس الترمذي ثنا سعيد بن سالم القداح عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يوتر بثلاث ركعات ويجعل القنوت قبل الركوع وقول ابي نعيم غريب من حديث حبيب والعلاء تفرد به عطا
ابن مسلم وقول الطبراني لم يروه عن عبيد الله الا سعيد بن سالم لا يوجب البعد لما قلنا في كلام النسائي بل قد
حصل من انفراد سفيان الثوري عن زبيد وتفرد عطا بن مسلم عن العلاء ومن تفرد سعيد عن عبيد الله مع
حديث ابن مسعود الذي سكت عليه في التحقيق نظر مع ان كل طريق منها اما حسن او صحيح وما في حديث
انس انه صلى الله عليه وسلم قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهرا فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول
سالت انسا عن القنوت قال نعم فقلت اكان قبل الركوع او بعده قال قبله قلت فان فلانا اخبرني عنك
انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وعاصم كان ثقة جدا
ولا معارضة محققة في ذلك مع ما رواه اصحاب السنن بل هذه تصلح مفسرة للمراد بمرويهم انه قنت بعده و
يحقق ذلك ان عمل الصحابة او اكثرهم كان على وفق ما قلنا قال ابن ابي شيبة ثنا يزيد بن هرون عن هشام الد
عن حماد عن ابراهيم عن علقمة ان ابن مسعود واصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع
ولما ترجح ذلك خرج ما بعد الركوع من كونه محلا للقنوت فلذا روي عن ابي حنيفة انه لو سها عن القنوت فتذكره

ستواني

بعد الاعتدال لا يقنت ولو تذكره في الركوع ففيه روايتان احدهما لا يقنت والاخرى يعود الى القيام
فيقنت والذي في فتاوى قاضي خان والصحيح انه لا يقنت في الركوع ولا يعود الى القيام فان عاد الى القيام
وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلوته لان ركوعه قائم لم يرتفض وفي الخلاصة بعدما ذكر الروايتين
قال في رواية يعود ويقنت ولا يعيد الركوع وعليه السهو قنت او لم يقنت وهذا تحقق خروج القومة
عن المحلية بالكلية الا اذا اقتدى بمن يقنت في الوتر بعد الركوع فانه يتابعه اتفاقا واما لو نسي السورة والقنوت
فلا شك انه يعود اذا تذكر في الركوع فيقرأهما ويرتفض الركوع فلو لم يركع بطلت واجمعوا على ان المسبوق يقنت
اذا قنت مع الامام في الثالثة لا يقنت مرة اخرى وعن ابي الفضل تسويته بالشاك وسيأتي في سجود السهو
ولو سبقه الامام فركع وهو لم يفرغ لم يتابعه ولو ركع الامام وترك القنوت ولم يقرأ المأموم منه شيئا
ان خاف فوت الركوع يركع والا قنت ثم ركع الخلافية الثانية له فيها ما رواه ابو داود ان عمر رضي الله عنه
جمع الناس على ابي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني
فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته وللمتن طريق اخر ضعفهما النووي في الخلاصة ومما اخرج ابن عدي
عن انس كان صلى الله عليه وسلم يقنت في النصف من رمضان الى اخره ضعيف بابي عاتكة وضعفه البيهقي مع ان
القنوت فيه وفيما قبله يحتمل كونه طول القيام فانه يقال عليه تخصيصا للنصف الاخير بزيادة الاجتهاد فهذا
المعنى يمنع تبادر المتنازع فيه بخصوصه ولنا ما ذكر في الكتاب من قوله صلى الله عليه وسلم للحسن اجعله في وترك
وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما اخرجوه في السنن الاربعة عن بريد بن ابي مريم عن ابي الحوراء عن الحسن بن
علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات اقولهن في الوتر وفي لفظ قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت
وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك وانه
لا يذل من واليت تباركت وتعاليت حسنه الترمذي ورواه ابن حبان والبيهقي وزاد فيه ولا يعز من عاديت وزاد
النسائي بعد وتعاليت وصلى الله على النبي قال النووي اسناده صحيح او حسن ورواه الحاكم وقال فيه اذا
رفعت راسي ولم يبق الا السجود كما قدمناه واخرج الاربعة ايضا وحسنه الترمذي عن علي رضي الله عنه
انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في اخر وتره اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ
بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولا شك ان فيما قدمناه في الخلافية قبل هذا ما هو انص
على المواظبة على قنوت الوتر من هذا فارجع اليه تستغن عن هذا في هذا المطلوب وانما نحتاج اليه في اثبات وجوب
القنوت وهو متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه اعني قوله اجعل هذا في وترك والله اعلم به فلم يثبت بلى
ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن
مطلق المواظبة اعم من المقرونة به احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والا لوجب هذه الكلمات
عينا او كانت اولى من غيرها لكن المنقول عنهم ما اخرجه ابو داود في المراسيل عن خالد بن عمران قال بينا رسول
الله صلى الله عليه وسلم يدعو على مضر اذ جاءه جبريل عليه السلام فاومأ اليه ان اسكت فسكت فقال يا محمد ان الله
لم يبعثك سبابا ولا لعانا وانما بعثك رحمة ليس لك من الامر شيء الاية ثم علمه القنوت اللهم انا نستعينك
ونستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك ونخلع ونترك من يكفرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى
ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق وعن طائفة من المشايخ انه لا يوقت
في دعاء القنوت لانه حينئذ يجري على اللسان من غير صدق رغبة فلا يحصل به المقصود قال اخرون ذلك في

غير اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه ولو قرأ غيره جاز والاولى ان يقرأ بعده قنوت الحسن اللهم
اهدني فيمن هديت ولانه ربما يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس اذا لم يوقت فتفسد الصلوة ثم اذا شرع في
دعاء القنوت اللهم اهدني فيمن هديت لم يذكر رفع اليدين فيه والذي في ترجمة ابي يوسف قال احمد بن ابي عمران
الفقيه حدثني فرج مولى ابي يوسف رحمه الله قال رأيت مولاي ابا يوسف اذا دخل في القنوت للوتر رفع يديه
في الدعا قال ابن ابي عمران كان فرج ثقة انتهى ووجهه عموم دليل الرفع للدعاء ويجاب بانه مخصوص بما ليس في
الصلوة للاجماع على ان لا رفع في دعاء التشهد ومن لا يحسن القنوت يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة
حسنة وقنا عذاب النار وقال ابو الليث يقول اللهم اغفر لي ويكرر ثلاثا انتهى وحديث لا ترفع الايدي الا
في سبع مواطن تقدم الكلام عليه في صفة الصلوة الخلافية الثالثة له فيها حديث ابي جعفر الرازي عن
انس ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الصبح حتى فارق الدنيا رواه الدارقطني وغيره وفي
البخاري عن ابي هريرة قال لانا اقربكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ابو هريرة يقنت في
الركعة الاخيرة من صلوة الصبح بعدما يقول سمع الله لمن حمده فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار وحديث
ابن ابي فديك عن عبد الله بن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا رفع رأسه من الركوع من صلوة الصبح في الركعة الثانية يرفع يديه فيدعو بهذا الدعا اللهم اهدني فيمن
هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى
عليك انه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت وفي هذا ما قدمناه من حديث الحسن ما يصرح ان قولهم اللهم اهدنا
فيمن هديت وعافنا بالجمع خلاف المنقول لكنهم لفقوه من حديث في حق الامام عام لا يخص القنوت ولا يخفى
انه صلى الله عليه وسلم كان يقول ذلك وهو امام لانه لم يكن يصلي الصبح منفردا ليحفظه الراوي منه في تلك
الحالة مع ان اللفظ المذكور في الحديث يفيد المواظبة على ذلك وقال الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ
انه روي يعني القنوت في الفجر عن الخلفا الاربعة وغيرهم مثل عمار بن ياسر وابي بن كعب وابي موسى الاشعري
وابن عباس وابي هريرة والبراء بن عازب وانس وسهل بن سعد الساعدي ومعاوية بن ابي سفيان وعائشة
رضي الله عنهم وقال ذهب اليه اكثر الصحابة والتابعين وذكر جماعة من التابعين والجواب ان حديث ابن ابي
فديك الذي هو النص في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج بعبد الله هذا ثم نقول في دفع ما قبله انه منسوخ
كما صرح المصنف به تزييفا تمسكا بما رواه البزار وابن ابي شيبة والطبراني والطحاوي كلهم من حديث شريك القاضي
عن ابي حمزة القصاب عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لم يقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصبح الا
شهرا ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده واعلوه بالقصاب تركه احمد بن حنبل وابن معين وضعفه عمرو بن علي الفلاس
وابو حاتم وحاصل تضعيفهم اياه انه كان كثير الوهم فلا يكون حديثه رافعا لحكم ثابت بالقوي قلنا بمثل هذا
ضعف جماعة ابا جعفر قال ابن المديني فيه كان يخلط وقال ابن معين كان يخطي وقال احمد ليس بالقوي
وقال ابو زرعة كان يهم كثيرا وقال ابن حبان كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير فكافأه القصاب ثم تقوى ظن ثبوت
ما رواه القصاب بان شبابة روى عن قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان قال قلنا لانس بن مالك رضي الله عنه
ان قوما يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يقنت في الفجر فقال كذبوا انما قنت رسول الله صلى الله عليه
وسلم شهرا واحدا يدعو على حي من احياء المشركين فهذا عن انس صريح مناقضة رواية ابي جعفر وفي انه منسوخ ونفي
هذا وان كان يحيى بن معين ضعفه فقد وثقه غيره وليس بدون ابي جعفر بل مثله او ارفع منه فان الذين ضعفوا

ابا جعفر اكثر ممن ضعف قيسًا وانما يعرف تضعيف قيس عن ابن معين وذكر سبب تضعيفه قال احمد بن سعيد بن
ابي مريم سالت يحيى عن قيس بن الربيع قال ضعيف لا يكتب حديثه فانه حدث بالحديث عن عبيدة وهو عنده عن
منصور وهذا لا يوجب رد حديث اذ غايته انه غلط في ذكر عبيدة بدل منصور ومن سلم من مثل هذا من المحدثين
كذا قيل وفيما قاله نظر فقد ضعفه غير يحيى قال النسائي متروك وقال الدارقطني ضعيف وعن احمد كان كثير
الخطا وله احاديث منكرة وكان وكيع وابن المديني يضعفانه وتكلم فيه يحيى بن سعيد القطان لكن شعبة يثني عليه
حتى قال من يعذرني من يحيى لا يرضى قيس بن الربيع وقال معاذ بن معاذ قال لي شعبة الا ترى الى يحيى بن سعيد القطان
يتكلم في قيس بن الربيع ووالله ما له الى ذلك سبيل وقال ابو قتيبة قال لي شعبة عليك بقيس بن الربيع ه
وقال ابن حبان سبرت اخبار قيس بن الربيع من روايات القدما والمتاخرين وتتبعتها فرايته صدوقا في نفسه
مامونا حيث كان شابا فلما كبر ساء حفظه وامتحن بولد سوء يدخل عليه ورد ابن عدي له جملة ثم قال ولقيس غير
ما ذكر من الحديث وعامة رواياته مستقيمة وقال ابو حاتم محله الصدق وليس بقوي قال الذهبي القول ما
قاله شعبة وانه لا باس به فلا ينزل بذلك عن ابي جعفر الرازي ويزداد اعتضاده بل يستقل باثبات ما نسبناه
الى انس ما رواه الخطيب في كتاب القنوت من حديث محمد بن عبد الله الانصاري ثنا سعيد بن ابي عروبة عن قتادة
عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يقنت الا اذا دعا لقوم او دعا عليهم وهذا سند صحيح قال صاحب
تنقيح التحقيق واما ما اخرجه الخطيب عن انس في كتابه هذا مما يخالف ذلك نحو ما اخرجه عن دينار بن عبد الله
خادم انس ما زال صلى الله عليه وسلم يقنت حتى مات وغيره فقد شنع عليه ابو الفرج بن الجوزي بسبب ذلك وبلغ
فيه الغاية ونسبه الى ما ينبغي صون كتابنا عنه بسبب انه علم انها باطلة وقد اشتهر لبعض الرواة فيها بالوضع
على انس وقال صلى الله عليه وسلم من حدث عني بحديث وهو يرى انه كذب فهو احد الكذابين وما اسلفناه في
الخلاصة السابقة من قول انس لعاصم حين ساله عن القنوت نعم ثم ذكر له ان فلانا قال بعده فقال كذب انما
قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا انما يقتضي بقاء القنوت قبل الركوع في الصلوة لا في الفجر ونحن نقول
به اذ نقول ببقائه في الوتر لانه انما ساله عن القنوت في الصلوة ولو كان يعارضه ما رويناه عنه وانص من ذلك
في النفي العام ما اخرجه ابو حنيفة رحمه الله عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة بن مسعود ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس
من المشركين فهذا لا غبار عليه ولهذا لم يكن انس نفسه يقنت في الفجر كما رواه الطبراني قال ثنا عبد الله بن محمد بن
عبد العزيز ثنا شيبان بن فروخ ثنا غالب بن فرقد الطحان قال كنت عند انس بن مالك رضي الله عنه شهرين فلم
يقنت في صلوة الغداة واذا ثبت النسخ وجب حمل الذي عن انس من رواية ابي جعفر ونحوه اما على الغلط او على
طول القيام فانه يقال عليه ايضًا في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم افضل الصلوة طول القنوت اي القيام ولا
شك ان صلوة الصبح اطول الصلوات قياما والاشكال نشا من اشتراك لفظ القنوت بين ما ذكر وبين الخضوع والسكوت
والدعا وغيرها او حمل على قنوت النوازل كما اختاره بعض اهل الحديث من انه لم يزل يقنت في النوازل وهو
ظاهر ما قدمناه عن انس كان لا يقنت الا اذا دعا الى اخره وسننظر فيه ويكون قوله ثم تركه في الحديث الاخر يعني
الدعا على اولئك القوم لا مطلقا واما قنوت ابي هريرة المروي فانما اراد بيان ان القنوت والدعا للمؤمنين
وعلى الكافرين قد كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا انه مستمر لاعترافهم بان القنوت المستمر ليس يسن فيه الدعا لهولا
وعلى هولاء في كل صبح ومما يدل على انه اراد هذا وان كان غير ظاهر لفظ الراوي ما ثبت عنه ما اخرجه ابن حبان عن

ابراهيم

ابراهيم بن سعد عن الزهري عن سعيد وابي سلمة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يقنت في صلوة الصبح الا ان يدعو لقوم او على قوم وهو سنده صحيح فلزم ان مراده ما قلنا او بقا قنوت
النوازل لان قنوته الذي رواه كان قنوت النوازل وكيف يكون القنوت سنة راتبة جهرية وقد صح حديث
ابي مالك سعد بن طارق الاشجعي عن ابيه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقنت وصليت خلف ابي بكر فلم
يقنت وصليت خلف عمر فلم يقنت وصليت خلف عثمان فلم يقنت وصليت خلف علي فلم يقنت ثم قال يا بني انها بدعة
رواه النسائي وابن ماجة والترمذي وقال حديث حسن صحيح ولفظ ولفظ ابن ماجة عن ابي مالك قال قلت لابي
يا ابت انك قد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلي بالكوفة نحوا من خمس سنين
كانوا يقنتون في الفجر قال اي بني محدث وهو ايضا ينفي قول الحازمي في ان القنوت عن الخلفا الاربعة وقوله
ان عليه الجمهور معارض بقول حافظ آخر ان الجمهور على عدمه واخرج ابن ابي شيبة ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان
انهم كانوا لا يقنتون في الفجر واخرج عن علي انه لما قنت في الصبح انكر الناس عليه فقال استنصرنا على عدونا
وفيه زيادة انه كان منكرا عند الناس وليس الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعين واخرج عن ابن عباس
وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير انهم كانوا لا يقنتون في صلوة الفجر واخرج عن ابن عمر انه قال في قنوت
الفجر ما شهدت وما علمت وما اسند الحازمي عن سعيد بن المسيب انه ذكر له قول ابن عمر في القنوت فقال
اما انه قنت مع ابيه ولكنه نسي ثم اسند عن ابن عمر انه كان يقول كبرنا ونسينا ايتوا سعيد بن المسيب فاسالوه
مدفوع بان عمر رضي الله عنه لم يكن يقنت بما صح عنه مما قدمناه وقال محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة
عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن الاسود بن يزيد انه صحب عمر بن الخطاب سنين في السفر والحضر فلم يره
قانتا في الفجر وهذا سند لا غبار عليه ونسبة ابن عمر الى النسيان في مثل هذا في غاية البعد وانما يقرب ادعاوه
في الامور التي تسمع وتحفظ او الافعال التي تفعل احيانا في العمر اما فعل يقصد الانسان الى فعله كل غداة مع خلق
كلهم يفعله ثم من صبح الى صبح ينساه بالكلية ويقول ما شهدت ولا علمت ويتركه مع انه يصبح فيرى غيره يفعله
فلا يتذكر فلا يكون مع شيء من العقل ومما قدمناه الى هنا نقطع بان القنوت لم يكن سنة راتبة اذ لو كان
راتبة يفعله صلى الله عليه وسلم كل صبح يجهر به ويؤمن من خلفه او يسر به كما قال مالك الى ان توفاه الله
تعالى لم يتحقق هذا الاختلاف بل كان سبيله ان ينقل كنقل جهر القراءة ومخافتها واعداد الركعات فان
مواظبته على وقوفه بعد فراغ جهر القراءة زمانا ما ساكتا بما يظهر كقول مالك مما يدركه من خلفه وتتوفر
دواعيهم على سؤاله ان ذلك لماذا واقرب الامور في توجيه نسبة سعيد النسيان لابن عمر ان صح عنه ان يراد قنوت
النازلة فان ابن عمر رضي الله عنهما نفى القنوت مطلقا فقال سعيد قنت مع ابيه يعني في النازلة ولكنه نسي
فان هذا شي لا يواظب عليه لعدم لزوم سببه وقد روي عن الصديق رضي الله عنه انه قنت عند محاربة الصحابة
مسيلمة وعند محاربة اهل الكتاب وكذلك قنت عمر وكذلك علي رضي الله عنهما في محاربة معاوية ومعاوية
في محاربته الا ان هذا يبقي لنا ان القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ وبه قال جماعة من اهل الحديث وحملوا
عليه حديث ابي جعفر عن انس ما زال يقنت حتى فارق الدنيا اي عند النوازل وما ذكرنا من اخبار الخلفا يفيد
تقرره لفعلهم ذلك بعده صلى الله عليه وسلم وما ذكرناه من حديث ابي مالك وابي هريرة وانس وباقي اخبار
الصحابة رضي الله عنهم لا يعارضه بل انما يفيد نفي سنيته راتبا في الفجر سوى حديث ابي حمزة حيث قال لم يقنت
قبله ولا بعده وكذلك حديث ابي حنيفة رضي الله عنه فيجب كون بقاء القنوت في النوازل مجتهدا وذلك ان

هذا الحديث لم يوثر عنه صلي الله عليه وسلم من قوله ان لا قنوت في نازلة بعد هذه بل بمجرد العدم بعدها
فيتجه الاجتهاد بان يظن ذلك انما هو لعدم وقوع نازلة بعدها تستدعي القنوت فتكون شرعيته مستمرة وهو
محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته صلي الله عليه وسلم وبان يظن رفع الشرعية نظرا الي سبب تركه صلي
الله عليه وسلم وهو انه لما نزل قوله تعالي ليس لك من الامر شيء ترك والله سبحانه اعلم **قوله** يتابعه كتكبيرات
العيدين وسجود السهو اذا اقتدي بمن يزيد علي الثلاث ويسجد قبل السلام يتابعه كذا هذا قلنا المتابعة انما
تجب في الفصل المجتهد فيه وما نحن فيه اما مقطوع بنسخه او بعدم كونه سنة من الاصل وان الذي كان في الفجر
انما كان قنوت نازلة وانقطع بزوالها لما قلنا انه لو كان سنة راتبة ظاهرة الظهور المذكور بالمواظبة علي الجهر
او السكوت بعد القراءة الي ان توفي الله تعالي نبيه صلي الله عليه وسلم لم يختلف فيه والنقل نقل اعداد الركعات
فان كان الاول فظاهر وان كان الثاني فكذلك لاتحاد اللازم له وللنسخ من عدم جواز الاجتهاد فيه لان ذلك
في النسخ للعلم برفع حكمه وقد علمنا علي التقدير الثاني ارتفاع حكمه فهو اولي بعدم تسويغ الاجتهاد فيه **قوله**
لان الساكت شريك الداعي مشترك الالزام بان الجالس ايضا ساكت فلابد من تقييده مشاركته الداعي بحال قيامه
في خصوص هيئة الداعي لكنه يقتضي انه انما يكون مشاركا له اذا رفع يديه مثله لانها من هيئة الامام الي ان يلغي ذلك
ويبقا لمجرد الوقف خلف الداعي الواقف ساكتا يعد شركه له في ذلك عرفا رفع يديه مثله او لا وهو حق **قوله** والاول
اظهر لوجوب المتابعة في غير القنوت وشركته عرفا لا توجب شركته عند الله تعالي حتي يكون عند الله تعالي قانتا في
الفجر **فرع** المسبوق الذي ادرك الامام في الثالثة لا يقنت فيما يقضي **قوله** ودلت المسالة علي جواز
الاقتدا بالشفعوية وفي بعض النسخ بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف ياء النسب اذا انتسب الي ما هي
فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتي يتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج ثم وجه
الدلالة في الاول ان اختلافهم في انه يتابعه او لا فيقف ساكتا او يقعد ينتظره حتي يسلم معه او يسلم قبله
ولا ينتظر في السلام اتفاق علي انه كان مقتديا اذ ذاك وهو فرع صحة اقتدايه ثم اطلاق القانت يشمل
الشافعي وغيره ووجه الدلالة في الثانية ان اختلافهم في المتابعة في قنوت هو بدعة اتفاق علي المتابعة في
قنوت مسنون وفيه نظر اذ لا ملازمة بين منع المتابعة في قنوت هو بدعة اتفاق علي المتابعة في قنوت مسنون
وفيه نظر اذ لا ملازمة بدعي وتجويزها في مسنون لجواز ان يمنع فيهما بل الوجه ان المانع انما علل بنسخه فعلم
انه لو كان غير منسوخ لجازت والا لقال مثلا لا يتابعه لانه ذكر لا يشارك فيه الماموم امامه كالقراءة والتسميع
فلما لم يعلل قط الا بذلك كان ظاهرا في انه علة متساوية عندهم في كل من الحكمين خلاف اما الاول فقال
ابو اليسر اقتدا الحنفي بالشافعي غير جايز لما روي مكحول النسفي في كتاب له سماه الشعاع ان رفع اليدين في الصلوة
عند الركوع والرفع منه مفسد بناء علي انه عمل كثير حيث اتيتم باليدين والمصنف اخذ الجواز خلفهم من جهة
الرواية من هذه المسالة فانها تفيد صحة الاقتدا وبقاوه الي وقت القنوت فتعارض تلك الرواية وتقدم
هذه لشذوذ تلك صرح بشذوذها في النهاية في غير هذا الموضع وايضا فالفساد عند الركوع لا يقتضي عدم
صحة الاقتدا من الابتدا مع ان عروض البطلان غير مقطوع به لان الرفع جايز الترك عندهم ولو تحقق فالعمل
الكثير المختار فيه ما لو راه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلوة ومنهم من قيد جواز الاقتدا بهم كقاضي خان
بان لا يكون متعصبا ولا شاكا في ايمانه ويحتاط في موضع الخلاف بان كان يتوضا من الخارج النجس ويغسل ثوبه
من المني ويمسح ربع راسه في امثال هذه ولا يقطع الوتر ولا يخفي ان تعصبه انما يوجب فسقه ولا مسلم يشك في

ايمانه

ايمانه وقول ان شاء الله يقولونها للتبرك لا للشرط اوله باعتبار ايمان الموافاة وذكر شيخ الاسلام اذا لم
يعلم منه هذه الاشياء بيقين يجوز الاقتدا به والمنع انما هو لمن شاهد ذلك ولو غاب عنه ثم راه يصلي يعني
بعدما شاهد تلك الامور الصحيح انه يجوز الاقتدا به والذي قبل هذا يفيد انه لا يصح الاقتدا به اذا عرف من
حاله انه لم يحتط في مواضع الخلاف سواء علم حاله في خصوص ما يقتدي به فيه او لا هذا ولم يذكر
الفساد بالنظر الي الامام بان شاهده مس ذكره او امراة ولم يتوضا وصلي وهو ممن يري الوضوء من ذلك
والاكثر علي انه يجوز وهو الاصح ويختار الهندواني وجماعة انه لا يجوز لان اعتقاد الامام انه ليس في
الصلوة ولا بناء علي المعدوم قلنا المقتدي يري جوازها والمعتبر في حقه راي نفسه لا غير وقول
ابي بكر الرازي ان الاقتدا بمن يسلم علي راس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لان امامه لم يخرج بسلامه
عنده لانه مجتهد فيه كما لو اقتدي بامام قد رعف يقتضي صحة الاقتدا وان علم منه ما يزعم به فساد صلاته
بعد كون الفصل مجتهدا فيه وقيل اذا سلم الامام علي راس الركعتين قام المقتدي فاتم منفردا وكان شيخنا
سراج الدين يعتقد قول الرازي وانكر مرة ان يكون فساد الصلوة بذلك مرويا عن المتقدمين حتي ذكرته مسالة
الجامع في الذين تحروا في الليلة المظلمة وصلي كل جهة مقتدين باحدهم فان جواب المسالة ان من علم منهم
بحال امامه فسدت لاعتقاده امامه علي الخطا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتدا في الوتر باجماع اصحابنا
لانه اقتدا المفترض بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتدا بالشافعية في الوتر ان لا يفصله
فانه يقتضي صحة الاقتدا عند عدم فصله وفي الفتاوي اقتدي حنفي في الوتر بمن يري انه سنة قال
الامام ابو بكر محمد بن الفضل يصح لان كلا يحتاج الي نية الوتر فلم يختلف بينهما فاهدر اختلاف الاعتقاد في
صفة الصلوة واعتبر مجرد اتحاد النية لكن يستشكل اطلاقه بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتادي
بنية النفل ويجوز عكسه وبني عليه عدم جواز صلوة من صلي الخمس سنين ولم يعرف النافلة من المكتوبة مع
اعتقاده ان منها فرضا ومنها نفلا فاذا ان بمجرد معرفة اسم الصلوة ونيتها لا يجوزها فان فرض المسالة
انه صلي الخمس ويعتقد ان من الخمس فرضا ونفلا وهذا فرع تعيينها باسمها من صلوة الظهر وصلوة العصر الي
اخره ولان جواب المسالة بعدم الجواز مطلقا انما هو بناء علي عدم جواز الفرض بنية النفل اعم من ان يسميها
او لا فانه اذا اسماها بالظهر واعتقاده ان الظهر نفل فهو بنية الظهر نوي نفلا مخصوصا فلا يتادي به الفرض
فعلي هذا ينبغي ان لا يجوز وتر الحنفي اقتدا بوتر الشافعي بناء علي انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيته اياه
انما نوي النفل الذي هو الوتر فلا يتادي الواجب بنية النفل وحينئذ فالاقتداء به فيه بناء علي المعدوم
في زعم المقتدي نعم يمكن ان يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفته من السنة او غيرها بل مجرد الوتر ينتفي
المانع فيجوز لكن اطلاق مسالة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد ان
كان المتقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتامل **واما الثاني** فعن محمد رحمه الله يقنت الامام ويسكت
المقتدي وهذا كقول بعضهم في القنوت يتحمله الامام عن المقتدي كالقراءة والاصح انه يقنت كالامام
ثم هل يجهر الامام به اختاره ابو يوسف في رواية ويتابعونه الي بالكفار ملحق واذا دعي الامام يعني اللهم
اهدني فيمن هديت او غيره بعد ذلك هل يتابعونه ذكر في الفتاوي خلافا بين ابي يوسف ومحمد في قول محمد لا
ولكن يومنون وقال بعضهم ان شاوا سكتوا وقال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل عندي يخفي الامام وكذا المقتدي
لا ذكر كساير الاذكار وثنا الافتتاح ولم يذكر هذا في ظاهر الرواية وهل يصلي علي النبي صلي الله عليه وسلم بعده

اختلفوا فيه قيل لا وقيل نعم لانه سنة الدعا وعن قدا وعدنا كثير رواية النساي ثبوت الصلاة على
النبي صلى الله عليه وسلم اعني قوله وصلى على النبي فلا ينبغي ان يعدل لهذا القول واما المنفرد ففي البدايع نقلا
عن شرح مختصر الطحاوي للقاضي انه مخير فيه بين الجهر والاخفاء كالقراءة والذي يقتضيه اختيار من اختار
الاخفا في حق الامام اختاره في حق المنفرد بادنى تامل واختار المصنف تبعا لابن الفضل الاخفا وهو الاولى
وفي الحديث خير الذكر الخفي ولانه المتوارث في مسجد ابي حفص الكبير وهو من اصحاب محمد فهو ظاهر في
انه علمه من محمد في القنوت **فرع** اوتر قبل النوم ثم قام من الليل فصلى لا يوتر ثانيا لقوله صلى الله عليه وسلم
لا وتران في ليلة ولزمه ترك المستحب المفاد بقوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا اخر صلاتكم بالليل وترا لانه
لا يمكن شفع الاول لامتناع التنفل ابتدا بسنة الفجر لانها اقوى السنن
حتى روي الحسن عن ابي حنيفة لو صلاها قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا العالم اذا صار مرجعا للفتوى جاز
له ترك السنن لحاجة الناس الا سنة الفجر وفي المبسوط ابتدا بسنة الظهر لانها اولى في الوجود لان السنة تبع
للفرض واول صلوة فرضت صلوة الظهر يعني اول صلوة صليت بعد الافتراض ثم اختلف في الافضل بعد
ركعتي الفجر قال الحلواني ركعتا المغرب فانه صلى الله عليه وسلم لم يدعهما سفرا ولا حضرا ثم التي بعد الظهر
لانها سنة متفق عليها بخلاف التي قبلها لانه قيل هي للفصل بين الاذان والاقامة ثم التي بعد العشا
ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشا وقيل التي بعد العشا والتي قبل الظهر وبعده وبعد المغرب
كلها سوا وقيل التي قبل الظهر اكد وصححه المحسن وقد احسن لان نقل المواظبة الصريحة عليها اقوى من نقل
المواظبة على غيرها من غير ركعتي الفجر وسننه عليه ولو ترك الاربع قبل الظهر والتي بعدها وركعتي الفجر
قيل لا تلحقه الاساءة لان محمدا سماه تطوعا الا ان يستخف فيقول هذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم وانا
لا افعله فحينئذ يكفر وفي النوازل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر وان راها وترك قيل
لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك ولا يخفى ان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال
صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيا افلح ان صدق نعم يستلزم ذلك
الاساءة وفوات الدرجات والمصالح الاخروية المنوطة بفعل سنن الرسول صلى الله عليه وسلم هذا اذا
تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب
الحال الباعثة له على الترك ثم هل الاولى وصل السنة التالية للفرض له اولا في شرح الشهيد القيام الى
السنة متصل بالفرض مسنون وفي الشافي كان صلى الله عليه وسلم اذا سلم مكث قدر ما يقول اللهم انت
السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذا عن البقالي وقال الحلواني لا باس بان يقرا
بين الفريضة والسنة الاوراد ويشكل على الاول ما في سنن ابي داود عن ابي رمثة قال صليت هذه الصلوة
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابو بكر وعمر يقومان في الصف المقدم عن يمينه وكان رجل قد شهد
التكبيرة الاولى من الصلوة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة ثم سلم عن يمينه وعن يساره حتى راينا
بياض خديه ثم انفتل كانفتال ابي رمثة يعني نفسه فقام الرجل الذي ادرك معه التكبيرة الاولى يشفع
فوثب عمر فاخذ بمنكبه فهزه ثم قال اجلس فانه لم يهلك اهل الكتاب الا انهم لم يكن لهم بين صلاتهم فصل فرفع
النبي صلى الله عليه وسلم بصره فقال اصاب الله بك يا ابن الخطاب ولا يرد هذا على الثاني اذ قد يجاب بان قوله
اللهم انت السلام ومنك السلام الى اخره فصل فمن ادعى فصلا اكثر منه فلينقله وقولهم الافضل في السنن

حتى التي بعد المغرب المنزل لا يستلزم مسنونية الفصل باكثر اذ الكلام في ما اذا صلى السنة في محل الفرض
ماذا يكون الاولى وما روي من انه صلى الله عليه وسلم كان يقول دبر كل صلوة لا اله الا الله وحده لا شريك
له له الملك وله الحمد وهو على كل شي قدير اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد
منك الجد وقوله صلى الله عليه وسلم لفقرا المهاجرين تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلوة ثلاثا
وثلاثين وما روي انه كان صلى الله عليه وسلم يقول ايضا لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد وهو على كل شي قدير ولا حول ولا قوة الا بالله لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه له النعمة وله
الفضل وله الثناء الحسن لا اله الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا تقتضي وصل هذه
الاذكار بل كونها عقيب السنة من غير اشتغال بما ليس هو من توابع الصلوة يصح كونه دبرها وكونه صلى الله
عليه وسلم انما كان يصلي السنن في البيت كما سنذكره فبالضرورة يكون قوله لها قبلها غير لازم بل يجوز كونها
بعدها في المنزل ولا يمتنع نقله فكثيرا ما نقلوا مما كان من عمله في البيت اما بواسطة نسايه او نسماعهم صوته
وكانت حجرته صلى الله عليه وسلم صغيرة قريبة جدا او سمع منه قبلها حال قيامه منصرفا الى منزله او جالسا
بعد صلاة لا سنة بعدها كالفجر والعصر وما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رفع الصوت بالذكر
حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس كنت اعلم اذا انصرفوا
بذلك اذا سمعته وفي لفظ ما كنا نعرف انقضاء صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بالتكبير مع ما علم
مما سنثبته بالصحاح من الاخبار من انه صلى الله عليه وسلم انما كان يصلي السنن في المنزل بل وانكر على من
يصليها في المسجد على ما في ابي داود والترمذي والنساي انه صلى الله عليه وسلم اتى مسجد عبد الاشهل
فصلى فيه المغرب فلما قضوا صلاتهم راهم يسبحون اي يتنفلون فقال هذه صلاة البيوت لا يستلزم الفصل
باكثر وما المانع من كون ذلك الذكر هو ذلك القدر يرفعون به اصواتهم اذا فرغوا واما التكبير المروي
فالله اعلم به قيل لم يعرف احد من الفقها قاله الا ما ذكره بعضهم في البعوث والعساكر بعد الصبح والمغرب
ثلاث تكبيرات عالية والحاصل انه لم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم الفصل بالاذكار التي يواظب عليها في
المساجد في عصرنا من قراءة اية الكرسي والتسبيحات واخواتها ثلاثا وثلاثين وغيرها بل ندب هو اليها
والقدر المتحقق ان كلا من السنن والاوراد له نسبة الى الفرايض بالتبعية والذي ثبت عنه انه كان يؤخر
السنة عنه من الاذكار وهو ما روى مسلم والترمذي عن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا سلم لم يقعد الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام
فهذا نص صريح في المراد وما يتخايل انه يخالفه لم يقو قوته او لم يلزم ردا لته على ما يخالفه فوجب اتباع
هذا النص واعلم ان المذكور في حديث عايشة هذا هو قولها لم يقعد الا مقدار ما يقول وذلك لا
يستلزم سنيته ان يقول ذلك بعينه في كل دبر صلاة اذ لم يقل حتى يقول او الى ان يقول فيجوز كونه صلى الله
عليه وسلم كان مرة يقوله ومرة يقول غيره مما ذكرنا من قوله لا اله الا الله وحده لا شريك له الى اخره
وما ضم اليه في بعض الروايات مما ذكرنا من قوله لا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله الى اخره ومقتضى
العبارة حينئذ ان السنة ان يفصل بذكر قدر ذلك وذلك يكون تقريبا فقد يزيد قليلا وقد ينقص قليلا
وقد يدرج وقد يرتل فاما ما يكون زيادة غير معارية مثل العدد السابق من التسبيحات والتحميدات والتكبير
فينبغي استنان تاخيره عن السنة البتة وكذا اية الكرسي على ان ثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم مواظبة

لا اعلمه بل الثابت ندبه الي ذلك ولا يلزم من ندبه الي شي مواظبته عليه والا لم يفرق حينئذ بين السنة والمندوب وكان يستدل بدليل الندب علي السنية وليس هذا علي اصولنا وقول الحلواني عندي انه حكم اخر لا يعارض القولين لانه انما يقال لا باس الي اخره والمشهور في هذه العبارة كونه خلافه اولي فكان معناها ان الاولي ان لا يقرا الاوراد قبل السنة ولو فعل لا باس به فافاد عدم سقوط السنة بذلك حتي اذا صلي بعد الاوراد يقع سنة مؤداة علي وجه السنة واذا قالوا لو تكلم بعد الفرض لا تسقط السنة لكن ثوابها اقل فلا اقل من كون قراة الاوراد لا تسقطها وقد قيل في الكلام انه يسقطها والاول اولي فعن البخاري وابي داود والترمذي عن عايشة رضي الله عنها كان النبي صلي الله عليه وسلم اذا صلي ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والا اضطجع حتي يوذن بالصلاة واعلم ان هذا الذي عن الحلواني يوافقه ما عن ابي حنيفة في المقتدي والمنفرد وذكر في حق الامام خلافه وعبارته في الخلاصة هكذا اذا سلم الامام من الظهر او المغرب او العشا كرهت له المكث قاعدا لكنه يقوم الي التطوع ولا يتطوع في مكان الفريضة ولكن ينحرف يمنة او يسرة او يتاخر وان شاء رجع الي بيته يتطوع وان كان مقتديا او يصلي وحده ان لبث في مصلاه يدعو جاز وكذا ان قام الي التطوع في مكانه او تقدم او تاخر او انحرف يمنة او يسرة جاز والكل سوا وفي الصلوة التي لا يتطوع بعدها يكره المكث في مكانه قاعدا مستقبلا ثم هو بالخيار ان شاء ذهب وان شاء جلس في محرابه الي طلوع الشمس وهو افضل ويستقبل القوم بوجهه اذا لم يكن بحذايه مسبوق فان كان ينحرف يمنة او يسرة والصيف والشتا سوا هذا هو الصحيح هذا حال الامام وقوله الكل سوا يعني في اقامة السنة اما الافضل فقد صرح فيما يا في بان المنزل افضل **قوله** السنة يجب حمله علي ما دعا اليه صلي الله عليه وسلم من غير ايجاب وهو اعم من السنة والمندوب وهذا لانه عد منها ما قبل العصر والعشا وذلك مستحب لا سنة لانه **قوله** والاصل فيه اي في استنان هذه المذكورات قوله صلي الله عليه وسلم الي اخره روي الترمذي وابن ماجة عن مغيرة بن زياد عن عطا عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من ثابر علي ثنتي عشرة ركعة من السنة بني الله له بيتا في الجنة اربع ركعات قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشا وركعتين قبل الفجر فانتضح ان ضمير فسر المرفوع للنبي صلي الله عليه وسلم وفي سنده من النسخ وفسر النبي صلي الله عليه وسلم قال الترمذي حديث غريب من هذا الوجه ومغيرة بن زياد تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه لكن له شاهد اصل الحديث رواه الجماعة الا البخاري من حديث ام حبيبة بنت ابي سفيان انها سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول ما من عبد مسلم يصلي في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا من غير الفريضة الا بني الله له بيتا في الجنة زاد الترمذي والنساءي اربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشا وركعتين قبل صلاة الغداة وللنساءي في رواية ركعتين قبل العصر بدل ركعتين بعد العشا **قوله** وخير اي خير محمد بن الحسن وكذا خير القدوري بين ان يصلي اربعا قبل العصر او ركعتين **قوله** لاختلاف الاثار فانه اخرج ابو داود واحمد وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم رحم الله امرا صلي قبل العصر اربعا قال الترمذي حسن غريب واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين ورواه الترمذي واحمد فقالا الا اربعا بدل ركعتين **قوله** وفي غيره اي في غير حديث المثابرة ذكر الاربع وهو ما عزي الي سنن سعيد بن منصور من حديث البرا بن عازب قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من صلي قبل الظهر اربعا كان كانما تهجد من ليلته ومن صلاهن بعد العشا كان كمثلهن من ليلة القدر ورواه البيهقي من قول عايشة والنساءي

والدارقطني

والدارقطني من قول كعب والموقوف في هذا كالمرفوع لانه من قبيل التقدير لا توبة وهو لا يدرك الا سماعا هذا وما رواه المصنف من حديث المثابرة انما يصلح دليل الندب والاستحباب لا السنة لما عرفت ان السنة لا تثبت الا بنقل مواظبته عليه السلام عليها فالاولي الاستدلال بمجموع حديثين حديث ابن عمر حفظت من رسول الله صلي الله عليه وسلم عشر ركعات ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب في بيته وركعتين بعد العشا وركعتين قبل صلوة الصبح وحديث عايشة انه عليه السلام كان لا يدع اربعا قبل الظهر وركعتين قبل الغداة بنا علي الجمع بينهما اما بان الاربع كان يصليها في بيته فاتفق عدم علم ابن عمر بهن وان علم غيرها مما صلي في بيته لانه عليه السلام كان يصلي الكل في البيت ثم كان يصلي ركعتين تحية المسجد فكان ابن عمر يراها واما بان ابن عمر لم يذكر سنة الظهر وهو كان يري تلك وردا اخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلما وهو الذي اشار اليه الحلواني فيما قدمنا اخذا من بعض الالفاظ وهو ما ذكره الامام احمد عن عبد الله بن السايب انه عليه السلام كان يصلي اربعا بعد ان تزول الشمس وقال انها ساعة تفتح فيها ابواب السماء فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح وعندنا هذا اللفظ لا ينفي كونها هي السنة وقد صرح بعض مشايخنا بالاستدلال بعين هذا الحديث علي ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة او بكل من حديث عايشة وحديث علي وهو كان عليه السلام يصلي قبل الظهر اربعا وبعدها ركعتين ثم الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشا سنة لنقل المواظبة عليها في ابي داود عن شريح بن هاني قال سالت عايشة رضي الله عنها عن صلوة رسول الله صلي الله عليه وسلم فقالت ما صلي العشاء قط فدخل بيتي الا صلي فيه اربع ركعات او ست ركعات ولقد مطرنا مرة من الليل فطرحنا له نطعا فكاني انظر الي ثقب فيه ينبع منه الما وما رايته متقيا الارض بشي من ثيابه وهذا نص في مواظبته عليه السلام علي الاربع دون الست للمتامل **قوله** الا ان الاربع افضل نشرحه في ضمن كلامنا علي الاربع بعد الظهر فنقول صرح جماعة من المشايخ انه يستحب اربع بعد الظهر لحديث رووه وهو انه عليه السلام قال من صلي اربعا قبل الظهر واربعا بعدها حرمه الله علي النار رواه ابو داود والترمذي والنساءي ثم اختلف اهل هذا العصر في انها تعتبر بغير ركعتي الراتبة او بهما وعلي التقدير الثاني هل تودي معهما بتسليمة واحدة او لا فقال جماعة لانه ان نوي عند التحريمة السنة لم يصدق في الشفع الثاني او المستحب لم يصدق في السنة ولذا قالوا اذا طلع الفجر وهو في التهجد ينوب تلك الركعتان عن سنة الفجر لان نية الصلوة تنتظم الاعم والاعم يصدق علي الاخص بخلاف المباين بالنسبة الي مباينه ووقع عندي انه اذا صلي اربعا بعد الظهر بتسليمة او ثنتين وقع عن السنة والمندوب سوا احتسب هو الراتبة منها او لا لان المفاد بالحديث المذكور انه اذا وقع بعد الظهر اربعا مطلقا حصل الوعد المذكور وذلك صادق مع كون الراتبة منها وكونه بتسليمة او لا فيهما وكون الركعتين تبيستا بتسليمة علي حدة لا يمنع من وقوعهما سنة وان كان عدم كونها بتحريمة مستقلة يمنع منه علي خلاف فيه كما عرف في سجود السهو من الهداية فيمن قام عن القعدة الاخيرة يظنها الاولي ثم لم يقعد حتي سجد فانه يتم ستا ولا ينوب الركعتان عن سنة الظهر علي خلاف لان المواظبة عليهما بتحريمة مبتداة لثبوت الفرق بين المحلل والتحريمتان المحلل غير مقصود الا للخروج عن العبادة علي وجه حسن وقد منع في الهداية في باب القران ترجيح الشافعي للافراد بزيادة الحلق بانه خروج عن العبادة فهو غير مقصود فلا يقع به الترجيح واما النية فلا مانع من جهتها سواء نوي اربعا لله تعالي فقط او نوي المندوب بالاربع او السنة بها اما الاول فلما تقدم في شروط الصلوة من ان المختار عند المصنف والمحققين وقوع السنة بنية مطلق الصلوة لما حققناه من ان معني كونه

سنة كونه مفعولا للنبي صلى الله عليه وسلم على المواظبة في محل مخصوص وهذا الاسم اعني اسم السنة حادث
منا اما هو عليه السلام فانما كان ينوي الصلوة لله تعالى فقط لا السنة فلما واظب عليه السلام على الفعل
كذلك سميناه سنة لمن فعل مثل ذلك الفعل في وقته فقد فعل ما سمي بلفظ السنة وحينئذ تقع الاولى بالسنة
لوجود تمام علتها والاحرى بان تفعلا مندوبا فهذا القسم من النية مما يحصل به كلا الامرين والعجب منه كيف ترك
من تقسيمه واذا اعترف بان نية الصلوة الاعم يتادى بها السنة كما صرح به في الشاهد الذي اورده من
ركعتي الفجر بنية الصلوة فما المانع من ان ينوي هنا ايضا الصلوة وبها يتادى السنة واما المندوب واما الثاني
والثالث فكذلك بناء على ان ذلك نية الصلوة وزيادة فعند عدم مطابقة الوصف الواقع يلغو في نية
مطلق الصلوة على نحو ما عرف من ان بطلان الوصف لا يبطل الاصل وبنية مطلق الصلوة يتادى كل من السنة
والمندوب اذا وقع في وقته فظهر ان صحته ليست بناء على اداء المباين بنية مباينة بل بمطلق النية لالغا الزايد
المخالف وما ذكره القايل من حديث ركعتي الفجر بنية التهجد دليل على خلاف مقصوده لان التهجد مندوب
كما يشهد كثير من السنة بندب الامة اليه وقد تادى به سنة الفجر على اطلاق الجواب اعم من كونه نوى بمجرد
الصلوة او المندوبة وانما لم نقل انه سنة لانها ما واظب عليه عليه السلام من غير افتراض والتهجد عند من [تحتما] قال
كان فرضا عليه فهو مواظبة على فرض ثم رايتنا في لفظ الهداية ما يدل على ما قلنا وهو قوله فلهذا اخير الان
الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة فان معناه ان الاربع بعد العشاء افضل من ركعتين بعدها خصوصا
عند ابي حنيفة فانه يرى ان الافضل في النوافل مطلقا اربع اربع بتسليمة فاذا جعل المصلي ما بعد العشا
اربعا اداها بتسليمة واحدة فتثبت الافضلية عنده من وجهين من جهة زيادة عدد الركعات ومن جهة
وقوع السلام على راس اربع لا اثنتين والا لم يكن لقوله خصوصا عند ابي حنيفة معنى لان الاربع افضل من
ركعتين بالاجماع بل كلام الكل في هذا المقام يفيد ما قلنا اذ لا شك في ان الراتبة بعد العشاء ركعتان والاربع
افضل والاتفاق على انها تؤدي بتسليمة واحدة عنده من غير ان يضم اليها الراتبة فيصلي ستا فالنية حينئذ
عند التحريمة اما ان يكون بنية السنة او المندوب الى اخر ما ذكر وقد اهدر ذلك واجزات عن السنة واعلم
انه ندب الى ست بعد المغرب لما روي ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال من صلى بعد المغرب ست ركعات
كتب من الاوابين وتلي قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا والحال فيها كالحال في هذه الاربع فلو احتسب الراتبة
منها انتهض سببا للموعود **قوله** كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج ابو داود في سننه والترمذي
في الشمايل عن ابي ايوب الانصاري عنه عليه السلام قال اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم يفتح لهن ابواب السما
وضعف بعبيدة بن معتب الضبي وفي لفظ للترمذي في الشمايل قلت يا رسول الله افيهن تسليم فاصل قال لا وله
طريق اخر قال محمد بن الحسن في موطايه ثنا بكير بن عامر البجلي عن ابراهيم والشعبي عن ابي ايوب الانصاري انه عليه
السلام كان يصلي اربعا اذا زالت الشمس فساله ابو ايوب عن ذلك فقال ان ابواب السماء تفتح في هذه الساعة
فاحب ان يصعد لي في تلك الساعة خير قلت افي كلهن قراءة قال نعم قلت ايفصل بينهن بسلام قال لا **تتمة**
هل يندب قبل المغرب ركعتان ذهبت طايفة اليه وانكره كثير من السلف واصحابنا ومالك رضي الله عنهم
تمسك الاولون بما في البخاري انه عليه السلام قال صلوا قبل المغرب قال في الثالثة لمن شاء كراهية ان يتخذها
الناس سنة وفي لفظ لابي داود صلوا قبل المغرب ثم قال صلوا قبل المغرب ركعتين زاد فيه ابن حبان في صحيحه
وان النبي صلى الله عليه وسلم صلى قبل المغرب ركعتين ولحديث انس في الصحيحين كان المؤذن اذا اذن لصلوة المغرب

قام ناس

قام ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يبتدرون السواري فيركعون ركعتين حتى ان الرجل الغريب
ليدخل المسجد فيحسب ان الصلوة قد صليت من كثرة من يصليهما الجواب المعارضة بما في ابي داود عن طاوس
قال سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رايت احدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما
ورخص في الركعتين بعد العصر سكت عنه ابو داود والمنذري بعده في مختصره وهذا تصحيح وكون معارضه
في البخاري لا يستلزم تقدمه بعد اشتراكهما في الصحة بل تطلب الترجيح من خارج وقول من قال اصح الاحاديث
ما في الصحيحين ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما ثم ما اشتمل على
شرط احدهما تحكم لا يجوز التقليد فيه اذ الاصحية ليس الا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها فاذا
فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين افلا يكون الحكم باصحية ما في الكتابين عين التحكم ثم حكمهما
او احدهما بان الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون الواقع خلافه
وقد اخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوايل الجرح وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم فدار الامر في الرواة
على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى ان من اعتبر شرطا والغاه اخر يكون ما رواه الاخر مما ليس فيه ذلك
الشرط عنده مكافيا لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه الاخر نعم تسكن نفس غير
المجتهد ومن لم يخبر امر الراوي بنفسه الى ما اجتمع عليه الاكثر اما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي
خبر الراوي فلا يرجع الا الى راي نفسه واذ قد صح حديث ابن عمر عندنا عارض ما صح في البخاري ثم يترجح هو بان
عمل اكابر الصحابة كان على وفقه كابي بكر وعمر حتى نهي ابرهيم النخعي عنهما فيما رواه ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان
عنه انه نهى عنهما وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يكونوا يصلونهما بل
لو كان حسنا كما ادعاه بعضهم ترجح على ذلك الصحيح لهذا فان وصف الحسن والصحيح والضعيف انما هو باعتبار
السند ظنا اما في الواقع فيجوز غلط الصحيح وصحة الضعيف وعلى هذا جاز في الحسن ان يرتفع الى الصحيح اذا
كثرت طرقه والضعيف يصير حجة بذلك لان تعدده قرينة على ثبوته في نفس الامر فلم لا يجوز في الصحيح السند
ان يضعف بالقرينة الدالة على ضعفه في نفس الامر والحسن ان يرتفع الى الصحة بقرينة اخرى كما قلناه من عمل
اكابر الصحابة على وفق ما قلناه وتركهم لمقتضى ذلك الحديث وكذا اكثر السلف ومنهم مالك نجم الحديث وما زاده
ابن حبان على ما في الصحيحين من ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما لا يعارض ما ارسله النخعي من انه عليه السلام
لم يصليهما لجواز كون ما صلاه قضاء عن شيء فاته وهو الثابت روى الطبراني في مسند الشاميين عن جابر قال
سالنا نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رايتن رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الركعتين قبل المغرب
فقلن لا غير ام سلمة قالت صلاها عندي مرة فسالته ما هذه الصلوة فقال نسيت الركعتين قبل العصر فصليتهما
الان ففي سؤاله عليه السلام رسول الصحابة نساه كما يفيده قول جابر سالنا لا سالت ما يفيد انهما غير معهود
من سننه وكذا سؤالهم لابن عمر فانه لم يبتد التحديث به بل السايل والذي يظهر ان منشا سؤالهم ظهور الرواية بهما
مع عدم معهودية بهما في ذلك الصدر فاجاب نساؤه اللاتي يعلمن ما لا يعلمه غيرهن بالنفي عنه واجاب ابن عمر
بنفيه عن الصحابة ايضا وما قيل المثبت اولى من النافي فيترجح حديث انس على حديث ابن عمر ليس بشيء فان الحق
عند المحققين ان النفي اذا كان من جنس ما يعرف بدليله كان كالاثبات فيعارضه ولا يقدم هو عليه وذلك لان
تقديم رواية الاثبات على رواية النفي ليس الا لان مع رواية الاثبات زيادة علم بخلاف النفي اذ قد يبني رواية الامر
على ظاهر الحال من العدم لما لم يعلم باطنه فاذا كان النفي من جنس ما يعرف تعارضا لاثبتنا كل منهما حينئذ على الدليل

والا فنفس كون مفهوم المروي مثبتا لا يقتضي النفي بمراد فقد يكون المطلوب في الشرع العدم كما قد
يكون المطلوب في الشرع العدم كما قد يكون المطلوب في الشرع الاثبات وتمام تحقيقه في اصول اصحابنا
وحينئذ لا شك ان هذا النفي كذلك فانه لو كان الحال على ما في رواية انس لم يخف على ابن عمر ولا على احد ممن
يواظب الفرايض خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على من لم يواظب بل يحضرها خلفه احيانا ثم الثابت
بعد هذا هو نفي المندوبية اما ثبوت الكراهة فلا الا ان يدل دليل اخر وما ذكر من استلزام تاخير المغرب
فقد قدمنا من القنية استثناء القليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا تجوز فيهما **قوله** فاما نافلة الليل
الى اخره لا خلاف بينهم في اباحة الثمان بتسليمة ليلا وكراهة الزيادة عليها على هذه الرواية وقال السرخسي
الاصح انه لا يكره الزيادة على الثمان ايضا وهو غير مقيد بقول احد الثلاثة بل تصحيح للواقع من مذهبهم
وقوله قال ابو حنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة جاز وتكره الزيادة وقالا لا يزيد بالليل على
ركعتين بتسليمة يعطي ظاهره انه نصب خلاف بينهم في كراهة الزيادة على ركعتين وليس كذلك بل المراد وقالا
لا يزيد بالليل على ركعتين من حيث الافضلية لكن العبارة تنبو عنه **قوله** ودليل الكراهة انه عليه السلام
لم يزد على ذلك الى اخره يعني والاصل في ذلك التوقيف في صحيح مسلم ما يخالفه وهو ما عن عايشة في حديث
طويل قالت كنا نعد له سواكه وطهوره فيبعثه الله ما شاء ان يبعثه فيتسوك ويتوضا ويصلي تسع ركعات
لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله ويحمده ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى
ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا فهذا يترجح ما صححه السرخسي لكنه تقتضي عدم القعود فيها اصلا الا
بعد الثامنة وكلمتهم على وجوب القعدة على راس الركعتين من النفل مطلقا حتى لو قام الى الثالثة ساهيا
عن القعدة يعود ولو بعد تمام القيام ما لم يسجد لدليل اخر يستمر عليه ان شاء الله تعالى ثم ظاهر كلامه في
المبسوط ان منتهى تهجده عليه السلام ثمان ركعات واقله ركعتان فانه قال روي انه عليه السلام كان
يصلي من الليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والذي قال
خمس ركعات ركعتان صلوة الليل وثلاث وتر والذي قال تسعا ست وثلاث والذي قال احدى عشرة ثمان
وثلاث والذي قال ثلاث عشرة ثمان صلوة الليل وثلاث وتر وركعتا سنة وكان يفعل ذلك كله بتسليمة
واحدة ثم فصله هكذا قاله حماد بن سلمة انتهى اما ما عينه من منتهاه فموافق لحديث عايشة رضي الله عنها في
الكتب الستة قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات ويوتر بسجدة ويركع ركعتي الفجر
فتلك ثلاث عشرة واما ما في الستة ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما انه بات عند خالته ميمونة قال وقلت
لانظرن الى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فطرحت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسادة فاضطجع في
عرض الوسادة واضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في طولها فنام صلى الله عليه وسلم حتى انتصف الليل
او قبله بقليل او بعده ثم استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيديه ثم قرا العشر ايات الخواتيم من سورة آل عمران
ثم قام الى شن معلقة فتوضا منها واحسن وضوءه ثم قام يصلي قال ابن عباس فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم
ذهبت فقمت الى جنبه فوضع عليه السلام يده اليمنى على راسي واخذ باذني اليمنى فاقامني عن يمينه فصلى
ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم اوتر ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين ثم
خرج فصلى الصبح وفي رواية فتاملت صلاته ثلاث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ وكان صلى الله عليه
وسلم اذا نام نفخ فاتاه بلال فاذنه بالصلوة فقام فصلى ولم يتوضا وكان يقول في دعايه اللهم اجعل في قلبي

نورا وفي بصري نورا وفي سمعي نورا وعن يميني نورا وعن يساري نورا وفوقي نورا وتحتي نورا وامامي
نورا وخلفي نورا واجعل لي نورا وفي رواية واعظم لي نورا بدل واجعل لي نورا وهو صريح في كون الثلاث
عشرة غير ركعتي الفجر بخلاف ما قبله فانه يحتمل كون الايتار بواحدة مضمومة الى الركعتين الاخيرتين وما في ابي داود
عن عبد الله بن قيس سالت عايشة بكم كان يوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت كان يوتر باربع وثلاث وست
وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا باكثر من ثلاث عشرة فرواية عايشة الاولى
يترجح عليهما ترجيحا للرواية الثانية عنها في الكتب الستة على الثابت عنها في ابي داود بمفرده وعلى حديث ابن
عباس لانها اعلم بتهجده عليه السلام منه ومن جميع الناس وغاية ما حكاه هو ما شاهده في ليلة فاذة وهي
اعلم بما كان عليه في عموم لياليه الى ان توفاه الله تعالى مع انه قد اختلف على الشعبي سالت عبد الله بن عباس و عبد الله
ابن عمر عن صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا ثلاث عشرة ركعة منها ثمان ويوتر بثلاث وركعتين بعد
الفجر وهذا موافق لحديث عايشة وانه حكى في تلك الرواية ما شاهده ثم علم بواسطة ازواجه رضي الله
عنهن ما استقر حاله عليه فلما ساله الشعبي عن صلاته عليه السلام اجاب بما علمه متقررا وما في البخاري عن
عايشة كان عليه السلام يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي اذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين
قال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين هكذا في هذه الرواية وبقية الروايات عند البخاري ومسلم ان الجملة ثلاث
عشرة ركعة بركعتي الفجر انتهى فالظاهر ان هذه غلط واما ما عينه في اقله فحديث ابي داود المذكور انفا بعارضه
حيث قالت ولم يكن يوتر باقل من سبع وما ذكره نقله عن حماد بن سلمة فاما عنده ارجح والا فالله اعلم به ثم
ظاهر ما في ابي داود ان كلا من السبع وما بعده اذا اتى به يقع موافقا للسنة او المندوب الموافق لطريقته عليه
السلام لكن تبين في حديث اخر توقف كون المتهجد اتيا بالسنة على ثمان ركعات وهو ما رواه الترمذي والنسائي
من حديث ام سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث عشرة ركعة فلما كبر وضعف اوتر بسبع
فهذا يقتضي توقفها على عشر وحديث عايشة المرجح يقتضي توقفها على ثمان فهو المعتبر الا ان اقتضاه توقف فعل
السنة على الثمان لمن لم يسن اما من كبر واسن فمقتضى الاخر حصول سنة القيام له باربع بقي ان صفة صلوة الليل
في حقنا السنية او الاستحباب يتوقف على صفتها في حقه عليه السلام فان كانت فرضا في حقه فهي مندوبة في
حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا
وان كانت تطوعا فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب طايفة الى انها فرض عليه وعليه كلام الاصوليين
من مشايخنا تمسكوا بقوله تعالى قم الليل الا قليلا الاية وقال طايفة تطوع لقوله تعالى ومن الليل
فتهجد به نافلة لك والاولون قالوا لا منافاة لان المراد بالنافلة الزايدة اي زايدة على ما فرض على غيرك
اي تهجد فرضا زايدا لك على ما فرض على غيرك وربما يعطي التقييد بالمجرور ذلك فانه اذا كان النفل المتعارف
يكون كذلك له ولغيره واسند عن مجاهد والحسن وابي امامة ان تسميتها نافلة باعتبار كونها في حقه صلى
الله عليه وسلم عاملة في رفع الدرجات بخلاف غيره فانها عاملة في تكفير السيات لكن في مسلم وابي داود
والنسائي عن سعيد بن هشام قال قلت لعايشة رضي الله عنها يا ام المؤمنين اخبريني عن خلق رسول الله صلى
الله عليه وسلم قالت الست تقرا القران قلت بلى قالت فان خلق نبي الله كان القران قال فهممت ان اقوم ولا اسال
احدا عن شيء حتى اموت ثم بدا لي فقلت انبئيني عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت الست تقرا يا ايها
المزمل قم الليل الا قليلا قلت بلى قالت فان الله تعالى افترض قيام الليل في اول هذه السورة فقام النبي صلى الله عليه و سلم

حولا وامسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتي انزل الله في اخر السورة التخفيف وصار قيام الليل
تطوعا بعد فريضة الحديث وبا فيه ما قدمناه في الكلام علي قوله ودليل الكراهة انه صلى الله عليه وسلم
لم يرد من الحديث الذي قدمنا انه حديث طويل فهذا يقتضي انه نسخ وجوبه عنه **قوله** للشافعي رحمه الله
قوله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل والنهار مثني مثني اخرجه اصحاب السنن الاربعة من حديث بن عمر وفيه
شعبة قال الترمذي اختلف اصحاب شعبة فيه فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر
عنه صلى الله عليه وسلم ولم يذكروا فيه صلوة النهار وكذا هو في الصحيحين وقال النسائي هذا الحديث عندي خطا
وقوله في سننه الكبري اسناده جيد لا يعارض كلامه هذا لان جودة السند لا يمنع من الخطا من جهة اخري دخلت
علي الثقات ولهذا رواه الحاكم في كتابه في علوم الحديث بسنده ثم قال رجاله ثقات الا ان فيه علة يطول ذكرها
الكلام انتهي ولو سلم فسنذكر الجواب **قوله** ولما الاعتبار بالتراويح فان الاجماع علي الفصل فيها واقتصر المصنف عليه
لما لا كما فعل غيره من الاستدلال لهما بالحديث الصحيح صلوة الليل مثني مثني لانهما يحتاجان الي الجواب عن مروي
الشافعي صلوة النهار مثني وهو بعينه جواب عن صلوة الليل مثني وهو قوله ومعني ما رواه شفعا لا وترا
فهو اطلاق اسم الملزوم علي اللازم دعي الي حمله عليه معارضة ما قدمناه في اثبات كون الاربع سنة راتبة
ومن قول عايشة ما صلي عليه الصلوة والسلام العشا قط فدخل علي الا صلي اربعا او ستا وروي ابو داود من
حديث زرارة بن اوفي عن سعيد بن هشام عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلوة العشا
في جماعة ثم يرجع الي اهله فيركع اربع ركعات ثم ياوي الي فراشه الحديث بطوله وما في مسلم من حديث معاذة
انها سالت عايشة كم كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحي قالت اربع ركعات ويزيد ما شا ورواه ابو يعلي
الموصلي في مسنده ثنا شيبان بن فروخ ثنا طيب بن سليمان قال قالت عمرة سمعت ام المؤمنين عايشة تقول كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحي اربع ركعات لا يفصل بينهن بسلام لكن قد يقال ان الاول لا يدل علي
ان الاربع بتسليمة اذ لو قصدت افادت كميته فقط كان صحيحا مع الفصل وفي التاريخ كان ابو يوسف يصلي
كل يوم مايتي ركعة ولا يفهم احد انه بسلام واحد فالاولي ما في الصحيحين عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه سال
عايشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان قالت ما كان يزيد في رمضان ولا غيره علي
احدي عشر ركعة يصلي اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم اربعا فلا تد
الحديث فهذا الفصل يفيد المراد والا لقالت ثمانيا فلا تسال عن حسنهن وطولهن وقدمنا في سنة الظهر قوله عليه
الصلوة والسلام انها بتسليمة واحدة لكن لا يخفي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي اربعا كما كان يصلي ركعتين
فروايه بعض فعله اعني فعل الاربع لا يوجب المعارضة والاولي في التقرير ان شا الله تعالي وجمان احدهما
مقتضي لفظ الحديث حصر المبتدا في الخبر لانه حكم علي العام اعني صلوة الليل والنهار وليس بمراد والا كانت كل صلوة
تطوع لا تكون الا ثنتين شرعا والاتفاق علي جواز الاربع ايضا وعلي كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر
واذا انتفي كون المراد ان الصلوة لا تباح الا ثنتين ولا تصح الا ثنتين لزم كون الحكم بالخبر المذكور اعني مثني
اما في حق الفضيلة بالنسبة الي الاربع او في حق الاباحة بالنسبة الي الفرد وترجيح احدهما بمرجح وفعله صلى الله
عليه وسلم ورد علي كلا النحوين لكنا عقلنا زيادة فضل الاربع لانها اكثر مشقة علي النفس بسبب طول تقيدها
في مقام الخدمة ورايناه صلى الله عليه وسلم قال انما اجرك علي قدر نصبك فحكمنا بان المراد الثاني اي مثني
لا واحدة او ثلاثا ثانيهما ان المراد انه كل مثني من التطوع صلوة علي حدتها ومثني معدول عن العدد المكرر

وهو اثنان

وهو اثنان اثنان فمواده حينئذ اثنان اثنان صلوة علي حدة ثم اثنان اثنان صلوة علي حدة وهلم جرا وهذا يعني
اربع صلوة علي حدة اربع صلوة اخري علي حدة وهلم جرا بخلاف ما لو لم يكرر لفظ مثني وقال الصلاة مثني مقتصرا
عليه فان المعني حينئذ الصلوة اثنين اثنين وهلم جرا فيفيد ان كل اثنين صلوة علي حدة وسبب العدول عن
اربع اربع وهو اكثر استعمالا واشهر معني الي افادته بذلك قصد افادة كون الاربع مفصولة بغير السلام
وذلك حينئذ ليس الا التشهد لا بخلوطه وذلك لان بعد جعل كل اربع صلوة علي حدتها ركعتين ثم قال ان تلك
الاربع ثنتين ثنتين لا بد ان يكون الفصل بغير السلام والا كان كل صلوة ركعتين وقد كان كل صلوة اربعا
وقد وقع في بعض الالفاظ موصولا بما يحسن في الاستعمال موقعه تفسيرا علي ما قلناه وهو ما اخرجه الترمذي
والنسائي عن ابن المبارك عن الليث بن سعد ثنا عبد الله بن سعيد عن عمران بن ابي انس عن عبد الله بن نافع عن ربيعة
الحارث عن الفضل بن العباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة مثني مثني تشهد في كل ركعتين
واما الكلام معهما فظاهر من الكتاب **فصل** القراة فرض في الفرض في ركعتين وجعلها في الاوليين
واجب هذا هو الصحيح من المذهب واليه اشار في الاصل وقال بعضهم ركعتان غير عين واليه ذهب
القدوري كذا في البدايع فلو تركها او قرا في ركعة فسدت ولو قرا في الاخريين صحت ويسجد للسهو وعند الشافعي يقع
في الكل وعن مالك في ثلاث وقال زفر والحسن البصري في واحدة لان الامر لا يقتضي التكرار وعن ابي بكر الاصم
وسفيان بن عيينة ليست الا سنة لان مثني الصلوة علي الافعال لا الاقوال ولذا تسقط لعدم القدرة علي
الافعال مع القدرة علي القراة وعلي القلب لا تسقط وللشافعي ومالك قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا
بقراة رواه مسلم وقال ابو هريرة فما اعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلناه وما اخفي اخفيناه الا انه
ما كا يقول للاكثر حكم الكل ولنا قوله تعالي فاقروا ما تيسر من القران وهو لا يقتضي التكرار فكان مواده افترا ضها
في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولي فايجاب القراة فيها ايجاب فيها فان قيل هذا اثبات علي ان الدلالة
لا تشترط فيها اولوية المسكوت بالحكم كما في لا تقل لهما اف وفيه نظر وايضا الثابت بالدلالة ما يفهمه من
النص كل من يفهم اللغة وليس هذا ذلك قلنا لا شك ان المعتبر في كونه دلالة لا قياسا كونه يفهم عند فهم
موضوع اللفظ سواء كان اولي او لا فلا عبرة بذلك النظر لمن خالف ثم يقول من فهم اللغة ثم علم تسوية الشارع
تعالي بين الركعة الاولي والثانية وبين الثالثة والرابعة منها من كل الوجوه ثم سمعه يقول قرا في الصلوة
تبادر اليه طلب القراة في الشفع الاول او الثاني بملاحظة تلك المقدمة المقررة في نفسه فاما الحديث
المذكور وما روي في حديث المسيء صلوته من قوله صلى الله عليه وسلم فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران
ثم قال في اخره ثم افعل ذلك في صلوتك كلها فمما لا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بظني وقولهم الصلوة مجمل
وقع البيان بالقراة في الكل جوابه ما تقدم اول باب صفة الصلوة ان لا اجمال في مسمي الصلوة لا ينفي عدم الاجمال
فيما يضاف اليها من الاركان شرعا بيانا اذا كان دليله مما لا يحتاج الي البيان ينبغي ان يقال فلم لا يثبت الوجوب
في الاخريين كما هو محصل رواية الحسن عن ابي حنيفة انه اذا لم يقرا يكره ويسجد للسهو والحديث الاول ان
اجيب عنه بان الصلوة المصرح بها اذا اطلقت تنصرف الي الركعتين لعدم شرعية الواحدة وقلة شرعية الثلاث
وهي المذكورة في الحديث الاخر فانه امره ان يفعل ما ذكر له ومنه القراة بخلاف ما يفهم من المواظبة
في الاخريين من بعض الالفاظ كحديث ابي قتادة في الصحيحين كان صلى الله عليه وسلم يقرا في الظهر في الركعتين
الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب الحديث فانه انما يفهم المواظبة

في الجملة وهي اعم من المقرونة بالترك احيانا وغيره ولا دلالة للاعم على خصوصية بعض الافراد
ولهذا استدل المصنف بهذه المواظبة على استحباب القراءة فيهما والجواب ان قول الصحابة على خلافه صارف له
عن الوجوب وذلك ما روي ابن ابي شيبة عن شريك عن ابي اسحق السبيعي عن علي وابن مسعود قالا اقرأ في
الاولين وسبح في الاخريين وهو عن عائشة غريب بخلافه عن غيرها في موطا محمد بن الحسن ثنا محمد بن ابان القرشي
عن حماد عن ابراهيم عن علقمة بن قيس ان عبد الله بن مسعود كان لا يقرا خلف الامام فيما يجهر فيه وما يخافت فيه
من الاولين ولا في الاخريين واذا صلى وحده قرا في الاولين بفاتحة وسورة ولم يقرا في الاخريين بشيء
وهذا بعد ما في الاول من الانقطاع انما يتم اذا لم يكن عن غيرهما من الصحابة خلافه والا فاختلافهم حينئذ
في الوجوب لا ينصرف دليله عنه فالاحوط رواية الحسن واما ما قيل ان لا صلاة الا بقراءة يفيد نفي الكمال
فليس بشيء وقد بينا ضعفه اول الكتاب في الكلام على التسمية في الوضوء فارجع اليه والعجب ان هؤلاء يقولون
ذلك هنا ويقولون في مسئلة ما اذا استخلف القاري اميا في الاخريين بعد ما قرا في الاولين مع زفر حيث
قال بالجواز خلافا للثلاثة واستدل بان فرض القراءة صار مؤدي فيجوز فدفعه هؤلاء بعينهم بان القراءة فرض
في كل الركعات وان كانت تؤدي في موضع خاص لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة حتى زاد في الكافي
ان هذا كقوله لا صلوة الا بطهارة الى اخر ما ذكروا فالصواب في التقرير ما اعلمتك **قوله** واما الاخراوان
لحن لان الف اخرى زائدة يجب قلبها ياء من غير نظر الى اصلها وفي بعض النسخ الاخريان على الصواب **قوله** ان شاء
سكت اي قدر تسبيحه وان شاء سبح ثلاث تسبيحات نقله في النهاية وفي شرح الكنز ان شاء سبح ثلاث تسبيحات
وان شاء سكت قدرها والاول اليق بالاصول والضمير في قول المصنف وهو المأثور للتسبيح **قوله** لان كل
شفع منه صلوة على حدة يرد عليه انه لو كان كذلك لما صحت مع ترك القعدة ساهيا لكنها تصح ويسجد
للسهو ويجب العود اليها اذا تذكر بعد القيام ما لم يسجد والجواب ان القياس فسادها وبه قال زفر رواية
عن محمد وفي الاستحسان لا لان التطوع شرع اربعا ايضا كما شرع ركعتين فاذا تركها امكننا تصحيحها بجعلها
صلوة واحدة فلا يفترض حينئذ القعدة الاولى لان افتراض القعدة للختم فاذا لم يختم الا بعد الرابعة
صارت من ذوات الاربع والغرض ان ذلك جائز لم يفترض الاولى بل كانت واجبة بالحديث السابق وهو في
كل ركعتين تشهد فينجبر بالسجود وانما وجب العود بعد تمام القيام ولزمت القراءة في الشفعين لشبهها بالظهر
من وجه ومفارقتها له من وجه فللشبه لا يؤمر بالعود اذا قيدها بسجدة وللمفارقة يعود قبل السجدة كما اذا
قام الى الخامسة من الفرض وهي صلوة اخرى حكما فيقرا في الكل كما في صلاتين احتياطا وكذلك في الوتر لان فيه
روايح النفلية فلزم الاحتياط في القراءة لانها ركن مقصود لنفسه لا كالقعدة **قوله** في المشهور من الرواية
هذا اذا نوى اربعا حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور اما اذا شرع بمطلق نية النفل فلا يلزمه اكثر من ركعتين
باتفاق الروايات **قوله** قالوا يستفتح في الثالثة ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياس
ان يتعوذ في كل شفع هذا وما تقدم كله اثر كون كل شفع معتبر شرعا صلوة على حدة وهو مما يحتاج الى دليل
ويكون كونه تمكنه شرعا من الخروج على راس الركعتين فاذا قام الى شفع اخر كان بانيا صلوة على تحريمة صلوة اذ تلك
التحريمة انما لزم بها ركعتان **قوله** ضرورة صيانة المؤدي يفيد ان الملاحظ لزومه اولا صيانة للمؤدى
الواقع قربة عن ابطاله لانه مورد النص قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وهو اعم من ابطالها قبل اتمامها بالافساد
او بعده او بفعل ما يحبطه ونحوه فلذلك لزم الاتمام بقي ان يقال ان لزوم الاتمام هل يستلزم شرعا القضا

بتقدير

بتقدير عدمه لو قال قائل المتحقق انما هو استلزامه الاثم بتفويت مقتضى النهي اما انه يجب القضا فيحتاج
الى خصوص دليل فجوابه يفيده القياس على حج النفل والعمرة لما لزما بالشروع شرعا لزم قضاؤهما بتفويته
وتمام نصب الدليل من الجانبين نذكره ان شاء الله تعالى في الصوم **قوله** وقعد قيد به لانه لو لم يقعد وافسد
الاخريين وجب عليه قضاء اربع بالاجماع **قوله** لا يقضي الاخريين يعني مع الاوليين بل الاوليين فقط
وعن ابي يوسف انه يقضي الاخريين ايضا فيقضي اربعا وقد رجع ابو يوسف عن هذا القول **قوله** اعتبارا
للشروع بالنذر بجامع ان كلا منهما سبب اللزوم وكما ان نية الكمية اذا اقترنت بنذر الصلوة مطلقا وجبت
الصلوة بتلك الكمية كذلك اذا اقترنت بالشروع لزم ما شرع فيه بالكمية المنوية **قوله** ان الشروع تسليم
لصحة اعتبار الشروع بالنذر في الالزام لكنه لا يفيد المطلوب فان الشروع انما يلزم ما شرع فيه وما لا
صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية من الشفع الاول والشروع في الشفع الاخر لم يتحقق ولا صحة الاول
موقوفة عليه هذا معنى قوله لا يتعلق بالثاني فلا يفيد الشروع لزومه وانت علمت ان حقيقة وجه قولهما
الحاق الشروع بالنذر المقترن بها في لزوم الاربع بعد ان كلا منهما لو تجرد عنها لزم به ركعتان فقط وجوابه
ان قوله الشروع يوجب ما شرع فيه يتضمن منع انه يوجب غير اصل صلاة صحيحة بل ذلك فقط لما سنذكر في المسئلة
الاتية **قوله** وعلى هذا سنة الظهر اي اذا افسدها بعد ما قعد او قبله قضى ركعتين لانها نافلة سنت بالمواظبة
وقيل يقضي اربعا لانها صلوة واحدة كالظهر ولذا لا ينهض في القعدة الاولى عند عبده ورسوله فلا
يستفتح في الثالثة ولا تبطل شفعة الشفيع اذا علم في الشفع الاول منها بالانتقال الى الشفع الثاني ولا
خيار المخيرة به ولو دخلت عليه زوجته في الاول فانتقل الى الثاني فخرجت لا يلزمه كمال المهر لعدم صحة الخلوة
كما اذا كان ذلك في الظهر **قوله** والاصل عند محمد ان ترك القراءة في ركعة يبطل التحريمة اذا قيد الركعة بسجدة
لانها تعقد للافعال والافعال فسدت بترك القراءة فيفسد ما عقد لها **قوله** ان للصلوة وجودا بدونها
حقيقة في الاخرس والامي وحكما في المقتدي لكن لا صحة للاداء الا بالقراءة وفساد الاداء لا يزيد على تركه
اي لا يكون اقوى من ترك الاداء بان يحرم واقفا ثم ترك اداء كل الافعال بان وقف ساكتا طويلا لا تبطل
التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني على هذه التحريمة جائز فعلم انها
له ولغيره ففسادها لا ينتفي فائدتها بالكلية لتفسد هي ويراد ان هذا تاخير لا ترك وان اريد بالترك
اياه منعنا كونه مثل الفساد فلا يلزم من عدم بطلان التحريمة بذلك الترك عدم بطلانها بالفساد لانه اقوى
من ذلك الترك والاولى ان يستدل هكذا التحريمة تراد لكل من الشفعين فانما تبطل بفسادهما ففساد الاول فقط
ليس قاطعا في عدم حصول المقصود منها بالكلية فلا يوجب فسادها فان قيل انما عقدت للثاني بواسطة
اداء الاول قبله فاذا فسد لم يتحقق الثاني فالجواب ان قلت اذا افسد الاول امتنع اداء الثاني لان اداءه
بناء على صحة اداء الاول منعنا كون ادائه بناء على صحته وان قلت بناء على صحة التحريمة وقد فسدت كان مصادرة
على المطلوب لانه اول المسالة ثم لا يخفى ان قولهم ان القراءة منتفية في حق المقتدي حكما باطل بل منتفية
حقيقة ثابتة حكما وعند ابي حنيفة ترك القراءة في الاوليين مبطل للتحريمة لما قلنا لمحمد بخلاف تركها في
ركعة لان فسادها به مجتهد فيه لان عند الحسن البصري لا تفسد فحكمنا بالفساد في حق وجوب القضاء
عملا بالدليل الدال على فرضية القراءة في الاوليين وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني عملا بالدليل
الدال على فرضية القراءة في ركعة احتياطا في البابين ولا يخفى ان هذا التقرير لم يحصل الجواب عما قررناه

لابي يوسف بل جوابه منع ان فساده لايزيد على تركه لان الترك مجرد تاخير والفساد فعل مفسد ولو سلم اخترنا الشق الاول من ترديده المتقدم ومنع كون اداء الثاني مبنيا على صحة الاول مندفع بانه لايتصور وجوده قبله وجود الاول بصحته فكيف لايتوقف اداؤه عليه **قوله** فعليه قضاء الاخريين وهذا اذا كان قعد والا قضا اربعا **قوله** ومحمد لم يرجع عن روايته عنه واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الاصل الفرع يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن ابي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بنا على انه رواية بل تفريع صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل **قوله** قال اي قال محمد تفسير قوله صلى الله عليه وسلم الى اخره لما ذكر ان التنفل اربعا افضل مطلقا ليلا او نهارا ورد عليه ظاهر هذا الحديث وهو ما رواه ابن ابي شيبة ثنا جرير عن مغيرة عن ابراهيم النخعي قال قال عمر رضي الله عنه لا يصلي بعد صلاة مثلها وقال حدثنا عبد الله بن ادريس عن حصين عن ابراهيم والشعبي قالا قال عبد الله لا يصلي على اثر صلوة مثلها فسره بان المراد ركعتين بقراءة وركعتين بلا قراءة اذ هو متروك الظاهر اتفاقا لانه يصلي ركعتي الظهر عقيب الظهر المقصورة وكذا العشا والفجر عقيب ركعتيه او هو محمول على تكرار الجماعة في المسجد على هيئة الاولى او على النهي عن قضاء الفرايض مخافة الخلل في المودي فانه مكروه لما في ابي داود والنساي عن سليمان بن يسار قال اتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت الا تصلي معهم قال قد صليت قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلوة في يوم مرتين وروى مالك في الموطا ثنا نافع ان رجلا سال ابن عمر فقال اني اصلي في بيتي ثم ادرك الصلوة مع الامام افاصلي معه فقال ابن عمر نعم فقال ايهما اجعل صلوتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل ايهما شا وقال هذا من ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما اراد كلتاهما على وجه الفرض او اذا صلى في جماعة فلا يعيد انتهى وفيه نفي لقول الشافعية باباحة الاعادة مطلقا وان صلاها في جماعة واما كون الحديث المذكور عنه صلى الله عليه وسلم كما هو ظاهر قول محمد فالله اعلم به ومحمد رحمه الله اعلم بذلك منا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم صلوة القاعد على النصف من صلوة القايم اخرج الجماعة الا مسلما عن عمران بن الحصين قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن صلوة الرجل قاعدا فقال من صلى قايما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القايم ومن صلى نايما فله نصف اجر القاعد قال النووي قال العلما هذا في النافلة اما الفريضة فلا اجر القعود فان عجز لم ينقص من اجره انتهى واستدلوا له بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد او سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيما صحيحا ثم هو عليه الصلوة والسلام مخصوص من ذلك لما في حديث مسلم عن ابن عمر حدثت انه صلى الله عليه وسلم قال صلوة الرجل قاعدا نصف صلوة القايم فاتيته فوجدته يصلي جالسا فقال حدثت يا رسول الله انك قلت صلوة الرجل قاعدا على النصف من صلوة القايم وانت تصلي قاعدا قال اجل ولكني لست كاحد منكم هذا وفي الحديث صلوة النايم على النصف من صلوة القاعد ولا نعلم الصلاة نايما تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكر على حملهم الحديث على النفل او على كونه في الفرض لا يسقط من اجر القايم شي والحديث الذي استدلوا به على خلاف ذلك انما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيما صحيحا واما عاقه المرض عن ان يعمل شيا اصلا وذلك لا يستلزم ذلك احتسابا ما صلى قاعدا بالصلوة قايما لجواز احتسابه نصفا ثم يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلا والا فالمعارضة قايمة لا تزول الا بتجويز النافلة نايما ولا اعلم في فقهنا **قوله** وان افتتحها قايما الى اخره هنا صورتان احداهما افتتحها قاعدا ثم قام والاخرى قلبه ففي الاولى يجوز اتفاقا لما عن عايشة انه صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا

فيقرا

فيقرا ورده حتى اذا بقي عشر ايات ونحوها قام الحديث وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية ومحمد وان قال ان التحريمة المنعقدة للقعود لا يكون منعقدة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في اثنا الصلوة فسدت عنده فلا يتمها قايما لم يخالف في الجواز هنا لان تحريمة التطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه اصل هو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقدت الا للمقدور وحديث عايشة السابق يدل على هذا الاعتبار ثانيهما افتتحها قايما ثم قعد يجوز عنده خلافا لهما ولا فرق بين ان يقعد في الركعة الاولى او الثانية كما نادى به هذا الاطلاق وجه قولهما وهو القياس ان الشروع معتبر بالنذر ومن نذر ان يصلي ركعتين قايما لم يجزه ان يقعد فيهما من غير عذر فكذا اذا شرع قايما وله انه لم يباشر القيام فيما بقي اي فيما قعد فيه ولما باشر من الصلوة بصفة القيام صحة بدون القيام او لما باشر من الصلوة النافلة مطلقا صحة بدون القيام فلا يتوقف صحة المباشرة بصفة القيام على القيام فيما بقي وهذه المقدمات مما يسلمانها ولا يفيد المقصود فانه لم يتعرض شي منها لكنه الخلاف وهو ان الشروع بصفة القيام يلزم القيام في الكل كنذرها بصفة القيام فالجواب ان يجعل قوله ولما باشر من الصلوة مطلقا ما قام فيه وما لم يقم فيه صحة بدون القيام متضمنا منع كون الشروع بالقيام موجبا للقيام في الكل بنا على منع كون الشروع موجبا غير اصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في ايجاب اصل الفعل وهذا لان ايجاب الشروع الاتمام ليس لنفسه بل لوجوب صيانة المودي عن البطلان وهذا القدر يحصل بوجوب اصل ما شرع فيه دون خصوص صفة ان لم تكن هي نفسها من واجبات اصل ما شرع فيه بخلاف النذر لانه بنفسه عامل ولذا اتفقوا على انه لو نذر الحج ماشيا لزمه بصفة المشي ولو شرع فيه ماشيا لم يلزمه كذلك وعلى هذا التقرير ينبغي اذا اطلق نذر الصلوة يجب بصفة القيام لانها عبارة عن القيام والقراءة الى اخرها هو الركن الاصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه وهذا احد الاقوال وقيل هو ما اختاره وقيل كما في الكتاب والحق ان القول الثاني هو ما في الكتاب بعينه فليس فيه ثلاثة اقوال كما هو ظاهر شرح الكنز الا لو كان ايجاب القعود ولا رواية في المسالة وقد عرف الجواب عما تقدم من مسئلة نية الاربع مع الشروع **قوله** لحديث ابن عمر اخرجه مسلم وابو داود والنساي وليس فيه يومي ايما وقد غلط الدارقطني والنساي عمرو بن يحيى في قوله على حمار وانما هو على راحلته واخرج الدارقطني في غرايب مالك عن انس رايت النبي صلى الله عليه وسلم وهو متوجه الى خيبر على حمار يصلي يومي ايما وسكت عليه وفي الامام عزى لفظ الايما الى الصحيحين والزيلعي رحمه الله لم يره فيهما وقال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين تفرد البخاري بذكر الايما انتهى وقد رايناه في باب الوتر في السفر من صحيح البخاري من حديث ابن عمر واخرجه ابن حبان في النوع الاول من القسم الرابع من صحيحه عن جابر رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومي ايما ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين **قوله** لان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة ان لم ينزل او لم يستقبل او ينقطع هو عن القافلة ان نزل واستقبل اما الفرايض فمختصة بوقت فلا يشق الزام النزول في بعض الاوقات لان الرفقا متظافرون معه على ذلك فلا ينقطع حتى لو لم يقفوا له وخاف من النزول اللص او السبع جاز له ان يصليها راكبا وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه وكذا الطين والمطر لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا والواجبات من الوتر والمنذور وما شرع فيه فافسده وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض كالفرض واما السنن الرواتب فيجوز على الدابة

وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من غيرها وروي عنه انها واجبة وعلى هذا الخلاف في ادائها
قاعدا **قوله** والجواز عطف على اشتراط والاول رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف والثاني عن ابي يوسف
واختلف في مقدار الخروج قيل يقدر فرسخين لا ما دونه وقيل ميل والاول ظاهر لفظ الاصل قيل والاصح
موضع يجوز القصر فيه **قوله** وعن ابي يوسف انه يجوز في المصر راكبا بلا كراهة وعن محمد يجوز معها قيل
لما قال ابو حنيفة ذلك قال ابو يوسف حدثني فلان وسماه عن سالم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم
ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة رضي الله عنه وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع ابو حنيفة راسه
قيل ذلك رجوع منه وقيل بل لانه شاذ فيما تعم به البلوى والشاذ في مثله ليس بحجة عنده ومحمد تمسك
به ايضا وكرهه مخافة الغلط لما في المصر من كثرة اللغط هذا والنجاسة على الدابة لا تمنع في قول اكثرهم وقيل ان كانت
على السرج والركابين تمنع وقيل ان كانت في موضع جلوسه فقط ووجه الظاهر ان فيها ضرورة والجواز عليها
رخصة لتكثير الخيرات سقط لها ما هو اعظم وهو الاركان من الركوع والسجود وهو اعظم من ذلك الشرط وهل
يجوز الصلوة على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة وقد فرغنا عنه
وان لم تكن فهي كالسرير وكذا لو جعل تحت المحمل خشبة حتى بقي قراره على الارض لا الدابة تكون بمنزلة الارض
قوله فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل هذا ظاهر الرواية عنهم
وعن محمد قلبه لان الراكب اذا نزل لو استقبل كان مؤديا جميع الصلوة بركوع وسجود وهو اولى من اداء بعضها
بهما وبعضها بالايماء والنازل اذا ركب لو استقبل كان مؤديا جميعها بالايماء ولو بنى ادى بعضها به وبعضها بهما
وهو اولى وعلى قول زفر يبني في الوجهين لانه يجوز بناء صلوة بركوع وسجود على صلوة افتتحها بايماء وعن
ابي يوسف يستقبل فيهما اما اذا كان نازلا ثم ركب فللوجه المذكور في ظاهر الرواية واما في قلبه فالحاقا بالمريض
المومي اذا قدر في خلالها عليهما هذا كله اذا لم يحصل الركوب والنزول بعمل كثير بان رفع فوضع على الدابة وثني
رجله فاخذ من الجانب الاخر ووجه الفرق على ظاهر الرواية ان الصلوة على الدابة واقعة مع اختلاف الاماكن
وعدم الاركان الاصلية وبعض الشروط جوزت شرعا بخلاف القياس للحاجة الى قطع المسافة ودليل الحاجة
الركوب فاذا افتتح على الارض انتفى دليلها المجوز وثبت دليل الاستغناء فلا يجوز معه بالايماء بخلاف الافتتاح
راكبا فانه مع دليلها وما يخايل فيه من بناء القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمومي لمرض اذا قدر على الاركان
في الاثناء لا يبني مدفوع بان عدم بناء المريض في الفرض ولا رواية عنهم فيه في النفل فجاز ان يقول يبني
فيه فلا يحتاج الى الفرق وان يقول لا يبني ويفرق بين ايماء المريض اعتبر شرعا بدلا عن الركوع والسجود وهو
المانع فيه لاستلزامه الجمع بين البدل والاصل لا لذاته اذ لا يعقل وجه امتناع كون بعض الصلوة قويا وبعضها
اضعف منه بعد كون كل منهما باذن الشرع ومعنى البدل هو الذي لا يجوز الصلوة به الا عند اعواز الاصل
وهو منتف في الراكب اذ يمكنه الانتصاب في الركابين والركوع والسجود على امامه وكان ايماؤه معتبرا اصلا
في هذه الحالة فكان قويا كالركوع والسجود لا بدلا فصح البناء بهما عليه وقيل لما جاز للراكب ان يفتتح بالايماء
مع القدرة عليهما جاز له ان يبني بهما بعد الافتتاح به بخلاف المريض ليس له ان يفتتح به مع القدرة عليهما
وليس له ان يبني بهما بعد الافتتاح به وهذا يفيد ان لا يبني في المكتوبة اذا افتتحها راكبا اذ ليس له ان يفتتحها راكبا
مع القدرة عليهما بالنزول ولذا قيد المسالة في الكتاب به في قوله فان افتتح التطوع واما الذي اختاره المصنف
في الفرق بين المفتتح راكبا اذا نزل وقلبه فمختار فخر الاسلام وعليه ان يقال ان اردت ان احرام الراكب انعقد

مجوزا

مجوزا للايماء بان ينزل فاول المسئلة وعين النزاع وان اردت وهو راكب بان يسجد على الاكاف منعنا كون الاجزاء
بهما بالايماء الواقع في ضمنهما واظهر الامور في تقريره ان الشرع حكم بالاجزاء بمجرد الايماء فيلزم الحكم بالخروج
عن العهدة قبل وصول راسه الى الاكاف فلا يقع بهما اذ قد حصل قبلهما **قوله** وكذا عن محمد اذا نزل بعد ما
صلى ركعة يعني يستقبل واما اذا لم يتمها حتى نزل فانه يبني لانه اذا لم يتم كان مجرد تحريمة وهي شرط عندنا
والشرط المنعقد للضعيف يكون شرطا للقوي والاصح هو الظاهر عنهم يعني اذا نزل يبني مطلقا لما قدمنا
من انه ليس من بناء القوي على الضعيف الممتنع ولما جرى فيما ذكرنا انفا امر النذر بالصلوة على وجه الاستشهاد
احببنا سوق بعض فروع تتعلق به تتميما نذر شفعا بلا وضوء او بلا قراءة يجب شفع بوضوء وقراءة وقال زفر
لا لانه نذر ما ليس بقربة ففات شرط لزومه وعن محمد ان سمى ما لا يصح اداء الصلوة معه كبغير طهارة لا يلزمه
او يصح في الجملة كبلا قراءة يلزم قلنا التزام الشيء التزام لما لا صحة له الا به كنذر الصلوة ايجاب الوضوء والقراءة
ثوبة وقد التزمها الا انه ذكر ما اخرجها عن القربة فيلغو بخلاف ما ليس قربة اصلية ولو نذر ركعة او
ثلاثا وجب ركعتان واربع وقال زفر في الاول لا يجب شيء وفي الثاني ركعتان لنا انه التزم بعض ما لا يتجزأ
فكان التزاما للكل كايقاعه ولو نذرت نفلا غدا فحاضت فيه قضته خلافا له قال نذر بغير المشروع قلنا
بل به لانه اضيف الى اليوم وهو محله واعتراض الحيض منع الاداء لا الوجوب عنده صح ورود النذر بخلاف
لو قالت يوم حيضي

التراويح جمع ترويحة اي ترويحة للنفس اي استراحة

سميت نفس الاربع بها لاستلزامها شرعا ترويحة اي استراحة فلذا قال ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة
قوله والاصح انها سنة لمواظبة الخلفاء الراشدين تغليب اذ لم يرد كلهم بل عمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم وهذا
فان الظاهر المنقول ان مبداها من زمن عمر وبيوما عن عبد الرحمن بن القاري قال خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة
في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط فقال
عمر رضي الله عنه اني ارى لو جمعت هؤلاء على قاري واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم خرجت معه ليلة
اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم فقال عمر نعمت البدعة هذه والتي ينامون عنها افضل يريد اخر الليل
وكان الناس يقومون اوله رواه اصحاب السنن وصححه الترمذي وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال في حديث ان الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه وقد بين عليه
الصلوة والسلام العذر في تركها وهو خشية الافتراض على ما قدمناه في باب الوتر من حديث ابن حبان
فارجع اليه وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم صلى في المسجد فصلى بصلوته
ناس ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الثالثة فلم يخرج اليهم فلما اصبح قال قد رايت الذي صنعتم
فلم يمنعني من الخروج اليكم الا اني خشيت ان يفترض عليكم وذلك في رمضان زاد البخاري فيه في كتاب الصوم
فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك وقدمنا في باب النوافل عن ابي سلمة بن عبد الرحمن
سالت عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان
يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة الحديث واما ما روى ابن ابي شيبة في مصنفه والطبراني
وعنه البيهقي من حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف
بابي شيبة ابراهيم بن عثمان جد الامام ابي بكر بن ابي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح نعم ثبت العشرون
من زمن عمر في الموطا عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم بثلاث وعشرين

ركعة وروى البيهقي في المعرفة عن سايب بن يزيد قال كنا نقوم في زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة
والوتر قال النووي في الخلاصة اسناده صحيح وفي الموطا رواية باحدى عشرة وجمع بينهما بانه وقع اولا
ثم استقر الامر على العشرين فانه المتوارث فيحصل من هذا كله ان قيام رمضان سنة احدى عشرة بالوتر في جماعة
فعله صلى الله عليه وسلم ثم تركه لعذر وافاد انه لولا خشية ذلك لواظب بكم ولا شك في تحقق الامن من ذلك
بوفاته صلى الله عليه وسلم فيكون سنة وكونها عشرين سنة الخلفا الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم
بسنتي وسنة الخلفا الراشدين ندب الى سنتهم ولا يستلزم كون ذلك سنته اذ سنته بمواظبته بنفسه او الا
لعذر وبتقدير عدم ذلك العذر انما استفدنا انه كان يواظب على ما وقع منه وهو ما ذكرنا فتكون العشرون
مستحبا وذلك القدر منها هو السنة كالاربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها هي السنة وظاهر كلام المشايخ
ان السنة عشرون ومقتضى الدليل ما قلناه فالاولى حينئذ ما هو عبارة القدوري من قوله يستحب لا ما
ذكره المصنف فيه **قوله** لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف كان الطحاوي رواه عن ابن عمر وعروة ونقل
عن القاسم وابراهيم ونافع وسالم وعن ابي يوسف ان امكنه اداوها في بيته مع مراعاة سنة القراءة واشباههما
فيصليها في بيته الا ان يكون فيها كبيرا يقتدى به لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالصلوة في بيوتكم فان خير
صلوة المرء في بيته الا المكتوبة وجوابه ان قيام رمضان مستثنى من ذلك لما تقدم من فعله صلى الله عليه وسلم
وبيان العذر في تركه وفعل الخلفا الراشدين **قوله** والمستحب الجلوس قبل ينبغي ان يقول والمستحب الانتظار
بين الترويحتين لانه استدل بعادة اهل الحرمين واهل المدينة كانوا يصلون بدل ذلك اربع ركعات
فرادى واهل مكة يطوفون بينهما اسبوعا ويصلون ركعتي الطواف لانه روى البيهقي باسناد صحيح انهم
كانوا يقومون على عهد عمر ونحن لا نمنع احدا من التنفل ما شا وانما الكلام في القدر المستحب بجماعة واهل
كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا او يصلون اربعا فرادى وانما استحب الانتظار لان
التراويح ماخوذ من الراحة فيفعل ذلك تحقيقا لمعنى الاسم وكذا هو متوارث **قوله** وبه قال عامة المشايخ لانها
سنة تبع للعشا فكان وقتها قبل الوتر وقال جماعة الليل كله وقتها قبل العشا وبعده لانها قيام الليل والاصح
انه قبل الوتر وبعده بعد العشا لانها نوافل سنت بعد العشا كسنتها فكانت تبعا لها والمستحب تاخيرها الى ثلث
الليل او نصفه واختلف في ادائها بعد النصف فقيل يكره لانها تبع للعشاء كسنتها والصحيح لا يكره لانها صلوة الليل
والافضل فيها اخره **قوله** واكثر المشايخ الى اخره يقابل قول الاكثر ما قيل الافضل ان يقرا قدر قراءة المغرب
لان النوافل مبنية على التخفيف خصوصا بالجماعة وما قيل يقرا في كل ركعة ثلاثين اية لان عمر امر بذلك فيقع
الختم ثلاث مرات لان كل عشر مخصوص بفضيلة كما جاءت به السنة انه شهر اوله رحمة اوسطه مغفرة واخره عتق
من النار ومنهم من استحب الختم ليلة السابع والعشرين رجاء ان ينالوا ليلة القدر ثم اذا ختم قبل اخره قيل لا يكره
له ترك التراويح فيما بقي وقيل يصليها ويقرا فيها ما يشاء والذي عليه الاكثر ما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
انه يقرا في كل ركعة عشر ايات فعدد التراويح ستماية ركعة او خمسماية وثمانون وعدد آي القران ستة الاف
وشيء ونقل بعضهم في رواية الحسن قال عشر ايات ونحوها وهو حسن وعن ابي حنيفة انه كان يختم احدى وستين
ختمة في كل يوم ختمة وفي ليلة ختمة وفي كل التراويح ختمة **قوله** ولا يترك لكسل القوم تاكيد في مطلوبية
الختم وانه تخفيف على الثاني لا التطويل كما صرح به في النهاية واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يتركه
الى غيره **قوله** حيث يتركها اذا علم انها تثقل على القوم بخلاف الصلوة لا يتركها لانها فرض او سنة ولا يترك السنن

للجماعة كالتسبيحات **قوله** عليه اجماع المسلمين لانه نفل من وجه والجماعة في النفل في غير رمضان مكروهة
فالاحتياط تركها فيه وفي بعض الحواشي قال بعضهم لو صلاها بجماعة في غير رمضان له ذلك وعدم الجماعة
فيها في غير رمضان ليس لانه غير مشروع بل باعتبار انه يستحب تاخيرها الى وقت يتعذر فيه الجماعة فان صح هذا
قدح في نقل الاجماع ثم بعد عدم كراهة الجماعة في الوتر في رمضان اختلفوا في الافضل في فتاوى قاضي خان
ان الجماعة افضل لانه لما جازت الجماعة كانت افضل وفي النهاية بعد حكايته هذا قال واختار علماونا ان يوتر
في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان
يؤمهم فيه في رمضان وابي بن كعب كان لا يؤمهم انتهى وحاصل هذا الاختلاف فعلى وانت علمت مما قدمنا
في حديث ابن حبان في باب الوتر انه صلى الله عليه وسلم كان اوتر بهم ثم بين العذر في تاخره عن مثل ما صنع
فيما مضى فكما ان فعله الجماعة بالنفل ثم بيانه العذر في تركه اوجب سنيتها فيه فكذلك الوتر بجماعة لان الجار
فيه مثل الجاري في النفل بعينه وكذا ما نقلناه من فعل الخلفا يفيد ذلك فلعل من تاخر عن الجماعة فيه احب
ان يصلي اخر الليل فانه افضل كما قال عمر والتي ينامون عنها افضل وعلم قوله صلى الله عليه وسلم واجعلوا
اخر صلوتكم بالليل وترا فاخره لذلك والجماعة فيه اذ ذاك متعذرة فلا يدل ذلك على ان الافضل فيه ترك
الجماعة لمن اراد ان يوتر اول الليل كما يعطيه اطلاق جواب هولاء

باب ادراك الفريضة

حقيقة
هذا الباب مسايل شتى تتعلق بالفرايض في الاداء الكامل وكله مسايل الجامع **قوله** ثم ليتمن حقيقة اقامة الشي
فعله وهذا اراد لا ما اذا شرع المؤذن في الاقامة قبل ان يشرع الامام بل يتم ركعتين في هذه الصورة ثم
يدخل معهم **قوله** وهذا القطع للاكمال يعني هو تفويت وصف الفرضية لتحصيله بوجه اكمل فصار كهدم المسجد
لتجديده واذا كان القطع ثم الاعادة من غير زيادة احسان جايز لحطام الدنيا كالمراة اذا فار قدرها والمسافر
اذا ندت دابته او خاف فوت درهم من ماله لجوازه لتحصيله نفسه على وجه اكمل اولى بالجواز ثم جواب المسئلة مقيد
بما اذا اتحد مسجد بما فلو كان يصلي في البيت مثلا فاقيمت في المسجد او في المسجد فاقيمت في مسجد اخر لا يقطع
مطلقا ذكره المرغيناني وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن
العهدة بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي لكن اذن له الشرع
في عدمه فلا يبطل اصلها بل ينبغي نفلا اذا ضم الثانية **قوله** هو الصحيح اليه مال فخر الاسلام واحترز به عن
مختار شمس الايمة انه يتم ركعتين وجه مختار المصنف ان ما دون الركعة ليس له حكم الصلوة بل ان من حلف لا
يصلي لا يحنث بما دون الركعة فكان محل الرفض لكن فيه انه وقع قربة فوجب صيانته ما امكن بالنص واستيفا
الفرض على الوجه الاكمل لا يسلب قدرة صونه عن البطلان لتمكنه من اتمام ركعتين مع تحصيل فضيلة صلوة
الفرض بجماعة وان فاته ركعة مع الامام فلا يجوز الابطال مع التمكن من تحصيل المصلحتين بغير غاية الاكملية
فان لا يفوته شي مع الامام ويعارضه حرمة الابطال بخلاف اتمام ركعتين لانه ليس بابطال للصلوة بل
لوصفها الى وصف النفل فصار كالنفل فانه يتم ركعتين وان لم يكن قيدها بالسجدة بخلاف ما اذا شرع بالنفل
فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضا بخلاف
الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف **قوله** يروى ذلك عن ابي يوسف وعن ابي حنيفة رحمه الله كنت افتي
انه يتم سنة الظهر اربعا بخلاف التطوع حتى رايت في النوادر عن ابي حنيفة اذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الامام
قال ان كان صلى ركعة اضاف اليها اخرى ويسلم فرجعت واليه مال السرخسي والبقالي رحمهما الله وقيل يتمها واليه

اشار في الاصل لانها صلوة واحدة والاول اوجه لانه متمكن من قضايها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على راس الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على وجه الاكمل بلا سبب **قوله** حيث يقطعها خلاف ما قدمنا من اختيار شمس الايمة عدم قطع الاولى قبل السجود وضم ثانية لان ضمها هنا مفوت لاستدراك مصلحة الفرض بجماعة فيفوت الجمع بين المصلحتين **قوله** غير انه تخيير الى اخره قال السرخسي يعود لا محالة لانه اراد الخروج من صلوة معتد بها وذلك لم يشرع الا في حالة القعود واختلف اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكانه لم يتم ثم قيل يسلم تسليمة واحدة وقيل ثنتين **قوله** والذي يصلي معهم نافلة دل عليه ما في مسلم عن ابي ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كيف انت اذا كان عليك امراء يؤخرون الصلوة عن وقتها قلت فما تامرني قال صل الصلوة لوقتها فان ادركتها معهم فصل فانها لك نافلة وكراهة النفل بجماعة خارج رمضان انما هو اذا كان الامام والقوم متنفلين واطلاق اسم الاعادة حينئذ مجاز لانه غير الاول ذكره في الدراية **قوله** لكراهة النفل بعد العصر فان قيل روى ابو داود والترمذي والنسائي عن يزيد بن الاسود رضي الله عنه قال شهدت مع النبي صلى الله عليه وسلم حجته فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلوته اذا هو برجلين في اخرى القوم لم يصليا معه فقال علي بهما فجي بهما ترعد فرايصهما قال ما منعكما ان تصليا معنا قالا يا رسول الله انا كنا صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة صححه الترمذي والصارف للامر عن الوجوب جعلها نافلة فالجواب هو معارض بما تقدم من حديث النهي عن النفل بعد العصر والصبح وهو مقدم لزيادة قوته ولان المانع مقدم واعتبارهم كون الخاص مطلقا مقدما على العام ممنوع بل يتعارضان في ذلك الفرد وموضعه الاصول او يحمل على ما قبل النهي في الاوقات المعلومة جمعا بين الادلة كيف وفيه حديث صريح اخرجه الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا صليت في اهلك ثم ادركت الصلوة فصلها الا الفجر والمغرب قال عبد الحق تفرد برفعه سهل بن صالح الانطاكي وكان ثقة واذا كان كذلك فلا يضر وقف من وقفه لان زيادة الثقة مقبولة واذا ثبت هذا فلا يخفى وجه تعليل اخراج الفجر بما يلحق به العصر خصوصا على رايهم فان الاستثناء عندهم من المخصصات ودليل التخصيص مما يعلل ويلحق به اخراجا **قوله** في ظاهر الرواية احتراز عما روي عن ابي يوسف انه يدخل معه ويتمها اربعا وما عنه انه يسلم معه وجه الظاهر ما ذكر من ان التنفل بالثلاث مكروه وهذا دفع للرواية الثانية عنه **قوله** وفي جعلها اربعا مخالفة امامه دفعا للرواية الاولى عنه وما ذكر في وجهها من انه تغير وقع بسبب الاقتداء ولا باس به كمن ادرك الامام في سجدتي سهوها وبني زيادة على كمال الفرض وفي وجه الاخرى ان هذا نقص وقع بسبب الاقتداء ولا باس به كما لو اقتدى بالامام في الظهر بعدما صلاها وترك الامام القراءة في الاخريين فانه تجوز صلوة المقتدي مع خلوها عن القراءة حقيقة وحكما وهو نقص في صلوة المقتدي ولم يكن لمجرد بسبب الاقتداء لا اختيار مدفوع بمنع خلوها عن القراءة حكما وكذا مقابله فان زيادة نحو السجدة ليس زيادة تمام ماهية الصلوة بخلاف زيادة ركعة تامة فلا يلزم من اعتبار ما هو بمحل الرفض اعتبار ما لا يمكن رفضه والاوجه ما قيل في وجه الاولى بانه مخالفة بعد الفراغ وذلك ليس بممنوع شرعا كالمسبوق وقد يدفع بان مراده المخالفة في النية يعني اذا اقتدى وهو يعلم ان الامام يصلي ثلاثا ومن عزمه هو ان يصلي اربعا يكون مخالفا لامامه في النية واطلاق قوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه يفيد كراهته وجواز مخالفته في صفة النفلية بالنص المذكور انفا على خلاف القياس او نقول

المخالفة

المخالفة في الاداء ممنوع وانما اطلقه الشرع بعد الفراغ بقضاء ما فاته ليحصل بذلك الوفاق معنى وما نحن فيه خلافه اذ يحصل به الخلاف معنى ويؤيده تصريح الحديث المذكور انفا بمنعه غير انه ان دخل ولا بد اتمها اربعا ولو سلم مع الامام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي اربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاث ركعات فيلزم اربع كما لو نذر ثلاثا ولو صلى الامام اربعا ساهيا بعدما قعد على راس الثلاث ولو اقتدى به الرجل متطوعا قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل تفسد صلوة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل اوجب على نفسه اربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن بغيره لا تجوز صلوة المقتدي كذا هذا **قوله** يكره له الخروج حتى يصلي فيه متعلق بما بعده من ان لا يكون صلى وليس ممن ينتظم به جماعة اخرى فان كان خرج اليهم وفيه قيد اخر وهو ان يكون مسجد حيه او غيره وقد صلوا في مسجد حيه فان لم يصلوا في مسجد حيه فله ان يخرج اليه والافضل ان لا يخرج **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا يخرج الى اخره روى ابن ماجة بسنده عن محمد بن يوسف مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرج ابو داود في المراسيل عن سعيد ابن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجته حاجة وهو يريد الرجوع ومراسيل سعيد يقبلها بعض من يرد المراسيل من الايمة لانه تتبعها فوجدها مسانيد واخرج الجماعة الا البخاري عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة رضي الله عنه في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر فقال ابو هريرة اما هذا فقد عصى ابا القاسم ومثل هذا موقوف عند بعضهم وان كان ابن عبد البر قال فيه وفي نظايره مسند لحديث ابي هريرة من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم وقال لا يختلفون في ذلك ورواه ابن راهويه وزاد فيه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذن المؤذن فلا تخرجوا حتى تصلوا **قوله** وان خشي فوتهما الحاصل انه اذا امكن الجمع بين الفضيلتين ارتكب والا رجح وفضيلة الفرض بجماعة اعظم من فضيلة ركعتي الفجر لانها تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفا واحدا منها لانها اضعاف الفرض والوعيد على الترك للجماعة الزم منه على ركعتي الفجر وهو ما تقدم في باب الامامة من قول ابن مسعود لا يتخلف عنها الا منافق وما قدمناه من همه صلى الله عليه وسلم بتحريق بيوت المتخلفين ومن رواية الحاكم من سمع النداء الحديث فارجح لها ولو كان يرجو ادراكه في التشهد قيل هو كادراك الركعة عندهما وعلى قول محمد لا اعتبار به كما في الجمعة وعن الفقيه اسمعيل الزاهد انه ينبغي ان يشرع في ركعتي الفجر ثم يقطعهما فيجب القضاء فيتمكن من القضاء بعد الصلوة دفعه الامام السرخسي بان ما وجب بالشروع ليس باقوى مما وجب بالنذر ونص محمد ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وايضا شروع في العبادة بقصد الافساد فان قيل يؤديهما مرة اخرى قلنا ابطال العمل قصدا منهي ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة **قوله** حيث يتركها في الحالين اي في حال خوف فوت الفرض وحال خوف فوت بعضه **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم لا يقضيها **قوله** وانما الخلاف الى اخره فعند ابي يوسف بعد الركعتين وهو قول ابي حنيفة وعلى قول محمد قبلهما وقيل الخلاف على عكسه والاولى تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين ايضا عن موضعهما قصدا بلا ضرورة وفي المصفى وتبعه شارح الكنز جعل قولهما بتاخير الاربع بناء على انها لا تقع سنة بل نفلا مطلقا وعند محمد تقع سنة فيقدمها على الركعتين والذي يقع عندي ان هذا من تصرف المصنفين فان المذكور في وضع المسالة الاتفاق على قضاء الاربع انما الخلاف في تقديمها على الركعتين وتاخيرها عنهما والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الا ترى انهم لما اختلفوا في سنة الفجر

هل تقع بعد الشمس سنة او نفلا مبتدا حكوا الخلاف في انها تقضى او لا فلو كانا يقولان في سنة الظهر انها تكون نفلا
مطلقا لجعلوها خلافية في اصل القضا فالذي لا يشك فيه انهم اذا قالوا تقضى او لا معناه انها تفعل بعد ذلك
الوقت وتقع سنة كما هي في ذلك الوقت او لا تقع سنة ويؤيد ذلك ما في فتاوى قاضي خان في باب التراويح لا
تقضى بجماعة وهل تقضى بلا جماعة قيل نعم ما لم يدخل وقت تراويح اخرى وقيل ما لم يمض رمضان وقيل لا تقضى
قيل وهو الصحيح فانها دون سنة المغرب والعشا وتلك لا تقضى اذا فاتت بلا فريضة فكذا التراويح ثم قال فان
قضاها وحده كان نفلا مستحبا ولا يكون تراويحا انتهى دل على انه اعتبر جعله قضا يقع تراويحا وقد روي
عن عايشة انه صلى الله عليه وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الركعتين قال الترمذي حسن غريب
ولذا اتفقوا على قضايها كذلك قوله والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام
في الصلوة لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة ولانه يشبه المخالفة
للجماعة والانتباذ عنهم وعلى هذا فينبغي ان لا يصلي في المسجد اذا لم يكن عند باب المسجد مكان لان ترك المكروه
يقدم على فعل السنة غير ان الكراهة تتفاوت فان كان الامام في الصيفي فصلوته اياها في الشتوي اخف
من صلوتها في الصيفي وعكسه واشد ما يكون كراهة ان يصليها مخالطا للصف كما يفعله كثير من الجهلة قوله والافضل
في عامة السنن والنوافل المنزل جماعة من اهل العربية الى ان لفظ عامة بمعنى الاكثر وفيه خلاف وذكر الشارح انه
المراد من قولهم قال به عامة المشايخ ونحوه وجب اعتباره كذلك هنا بالنسبة الى التراويح وتحية المسجد في السنن
واما في النوافل فلا وعلى هذا يجب كون النوافل عطفا على لفظ عامة معمولا للحرف لا على السنن فان قلت هل يعتبر
بالنسبة الى ركعتي المغرب والظهر على ما قال في شرح الاثار ان الركعتين بعد الظهر والمغرب يؤديهما في المسجد
لا ما سواهما فالجواب هذا قول البعض وعامتهم على اطلاق الجواب كعبارة الكتاب وبه افتى الفقيه ابو جعفر قال
الا ان يخشى ان يشتغل عنها اذا رجع فان لم يخف فالافضل البيت ومما قدمناه عن ابي حنيفة في باب النوافل بعد
نقل كلام الحلواني لا ينافي هذا ولا ما صرح الزاهدي به من كراهة سنة المغرب في المسجد او وقوعها سنة لا ينافي
ثبوت كراهة ما فيها الا يرى انه سماها سنة مع الكراهة وقد ذهب بعض العلما من غير المذهب الى انه يصير
عاصيا وحكي عن ابي ثور كانه ذهب الى قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوها في بيوتكم واختلف قول الامام احمد روى
عنه ابنه عبد الله انه بلغه عن رجل سماه انه قال لو ان رجلا صلى الركعتين بعد المغرب في المسجد ما اجزاه فقال
ما احسن ما قال هذا الرجل وما احسن ما انتزع وقال الامام احمد السنة ان يصلي ركعتي المغرب في بيته كذا روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه قال السايب بن يزيد لقد رايت الناس في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اذا
انصرفوا من المغرب انصرفوا جميعا حتى لا يبقى في المسجد احد كانه لا يصلون بعد المغرب حتى يصيروا الى اهليهم انتهى
وقدمنا من رواية ابي داود والترمذي والنسائي قوله صلى الله عليه وسلم في مسجد بني عبد الاشهل لما راهم يصلون
بعد المغرب هذه صلوة البيوت ورواه ابن ماجة من حديث رافع بن خديج وقال فيه اركعوا هاتين الركعتين
في بيوتكم وتقدم من الصحيح حديث ابن عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات الى اخره وفي صحيح مسلم
عن عايشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته قبل الظهر اربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين
وكان يصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي ركعتين وفي الصحيحين عن حفصة وابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان
يصلي ركعتين بعد الجمعة في بيته وسنذكر سنة الجمعة في بابها ان شاء الله تعالى وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم
احتجر حجرة في المسجد من حصير في رمضان الحديث الى ان قال فعليكم بالصلوة في بيوتكم فان خير صلوة المرء في بيته الا

المكتوبة

المكتوبة واخرج ابو داود صلوة المرء في بيته افضل من صلوته في مسجدي هذا الا المكتوبة وقوله صلى
الله عليه وسلم صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام محمول على المكتوبة المستثنى
مما قبله قوله لانه يبقى نفلا مطلقا بنا على انه لم يرد به الشرع او قد ورد ولكنه معارض بالنهي عن الصلوة
بعد الصبح حتى ترتفع الشمس في الصحيحين فيقدم عليه كما قدمناه انفا واذا ترجح العمل به بقي المفعول بعدها
نفلا مطلقا بخلاف ما بعد الظهر فانه لم يعارض الدال على كونه قضا معارض فيكون قضا لا نفلا مطلقا على
ما حققناه قوله لاختصاص القضا بالواجب قيل لان القضا تسليم مثل الواجب وفيه نظر لان الاصطلاح
على جعل مسمى هذا اللفظ كذا لا يمنع وجود القضا مع حذف ذلك القيد في الشروع وقد وقع الاتفاق على
قضا سنة الظهر الاولى فيمنع المناظر اعتبار ذلك القيد في مفهومه ويؤول الامر الى ان الاصطلاح لا يدفع
اصطلاحا اخر ويقال ذلك تعريف قضاء الواجب لان كلامهم ذلك في تقسيم حكم الامر على ما عرف من قولهم
حكم الامر نوعان ادا وهو تسليم نفس الواجب الى مستحقه وقضا وهو تسليم مثل الواجب فالاولى في تقريره
ان يقال القضا ان وجب بسبب جديد يتوقف قضا كل نفل وواجب على سمعي فيه وقد وجد في واجب سمعي عام
وفي المنذور المعين اجماع على ما نقلوا وهو سمعي ايضا ولم يوجد مثل ذلك في النفل مطلقا فاختص القضاء
بالواجب وان وجب بالسبب الاول وهو مذهب المحققين فتقريره انه اذا كان شغل الذمة وطلب تفريغها في
وقت معين ففات بقي السبب طالبا التفريغ على حسب الوسع الحاصل للقطع بان براءة الذمة بعد تحقق شغلها
لا تتحقق الا بابراء من له الحق او الادا وهذا منتف في السنن اذ لا شغل ذمة فيها بل طلبت على وجه التخيير ابتدا
على الوجه الذي فعله صلى الله عليه وسلم فاذا انعدم لم يبق طالبها اذ الذمة لم تكن مشغولة به وما طلبها الا
سنة وهو بكونها على الوجه المنقول عنه صلى الله عليه وسلم فباي شي يكون طالبه السبب الطالب للنفل
على العموم في غير الاوقات المكروهة وهو ان الصلوة خير موضوع ونحوه من العمومات النادبة لتكثير الصلوة
ما امكن فيثبت بهذا اختصاص الواجب بالقضا عند فوت الادا فلا يجري القضا في غيرها الا بسمعي وهو
انما يدل على قضاء سنة الفجر تبعا للفرض في غداة ليلة التعريس وقدمنا تخريجه والفاظه وبه نقول وكذا ما
روي عن عايشة في سنة الظهر ولذا نقول لا تقضى سنة الظهر بعد الوقت فيبقى فيما وراه على العدم ومقتضى
هذا ترجح قول من قال من المشايخ في غير الصبح اذا فاتت لا تقضى سنته معه وحينئذ فتعريف الادا على وجه
يشمل فعل النوافل ان يقال هو تسليم عين ما طلب شرعا فيشمل فعل النوافل والسنن في اوقاتها والا لزم ان لا توصف
باداء ولا قضا والقضا فعل مثل ذلك قوله ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاثة فانه لم يصل الظهر
في جماعة اتفاقا وقال محمد قد ادرك فضيلة الجماعة واحرز ثوابها وفاقا لصاحبيه لا كما ظن بعضهم من انه لم
يحرز فضلها عند محمد لقوله في مدرك اقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجمعة حتى يبني الظهر عليها
بل قوله هنا كقولهما من انه احرز ثوابها وانما لم يقل في الجمعة كذلك احتياطا لان الجماعة شرطها بخلاف غيرها لكنه
لم يصلها بجماعة حقيقة فلذا يحنث في يمينه لا يدرك الجماعة وكذا لو ادرك التشهد يكون مدركا لفضيلتها
على قولهم وهكذا يعكر على ما قيل فيمن يرجو ادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من انه على قول محمد لا
اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما ناقضه قوله لا يحنث في يمينه لا يصلي
الظهر بجماعة فلو كان صلى معه ثلاثا فعلى ظاهر الجواب لا يحنث ايضا لانه لم يصلها بل بعضها بجماعة وبعض الشيء
ليس بالشي واختار شمس الائمة انه يحنث لان للاكثر حكم الكل والظاهر الاول وقد علم من السبك الذي سبكناه

وقوع الاتفاق على المسلمين وسبب تخصيص قول محمد والله اعلم التنبيه على بطلان ذلك الزعم **قوله** ومن اتى مسجدا قد صلى فيه يعني فاتته جماعته وصار بحيث يصلي الفرض منفردا فلا باس ان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له سنة او نافلة ما دام في الوقت سعة فان كان فيه ضيق ولكن هو بحيث لا يخرج ترك التطوع قبل هذا اي ترك التطوع للضيق في غير سنة الفجر والظهر اما هما فلا يتركهما ما امكنه اداء الفرض في الوقت بعدهما زيادة وكادتهما وقيل قل هذا اي الترك عند ضيق الوقت في الجميع اي جميع السنن وغيرهما كما هو العموم السابق لانه صلى الله عليه وسلم واظب على السنن عند اداء المكتوبات بجماعة لا منفردا وهذا منفرد ولا سنة دون المواظبة فلا يكون سنة في حقه هذا السباك هو المراد لانه لو لم يرده تعين كون المراد هذا اي عدم الترك في الكل عند ضيق الوقت فلم يناسبه تعليله ولانه لم يبق بعد اخراج الاول الا التطوع قبل العصر والعشا وقد كان له ان يتركهما وان لم يكن في الوقت ضيق وان صلاهما بجماعة اذ ليستا بسنة راتبة فلا تظهر فايدة قوله قد صلى فيه ويفسد المعنى ايضا اذ يفيد لا يترك سنة العصر والعشا عند ضيق الوقت. والحاصل ان المنفرد لا يترك السنن خلافا لمن قال لا سنة الا عند اداء الفرض بجماعة لانه صلى الله عليه وسلم انما واظب عليها كذلك بل الحق ان سنيتها مطلقة لاطلاق المعنى المعقول من شرعيتها وهو تكميل الفرايض لجبر الخلل الذي عساه يقع فيها وقطع طمع الشيطان منه ان يوسوس له بترك الفرض ولتكون المتقدمة معينة في حصول الجمعية في الفرض لقطع مواد الشواغل بها قبل الفرض فيدخل الفرض وقد توجهت النفس بخلاف ما لو ولي الفرض ما كان فيه من الشواغل بلا واسطة وعدم المواظبة الا كذلك وقع اتفاقا لا اتفاق انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلي الفرض الا كذلك هذا في حقنا اما في حقه صلى الله عليه وسلم فزيادة الدرجات اذ لا خلل في صلوته ولا طمع وقوله والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها ظاهر في تصيير الاقوال ثلاثة يتركها المنفرد عند ضيق الوقت بحيث لا يخرج ولا يكره تركها الا سنة الفجر والظهر لا يترك شيا بعد كون الوقت باقيا لا كراهة فيه والمراد بالاحوال كلها حال ضيق الوقت وسعته والانفراد والجماعة وقد يراد شموله للسفر والاقامة ايضا فيفيد اختيار احد القولين في السفر فان كثيرا من المشايخ على نفي الاستنان في السفر فلا يصلي السنة فيه وقيل يصليها لان ما ذكرنا من المعقول من شرعيتها مشترك بين المسافر والمقيم ولا ضرر على المسافر فيه اذ يمكنه اداوها راكبا على ما مر لكن ثبت عن ابن عمر انه سئل عن سنة الظهر في السفر فقال لو كنت مسبحا لاتممت ولانا لا نقول لا يتنفل على الدابة في السفر بل الكلام في ثبوت سنية المعهودة حتى يلزمه اساءة بالترك فهذا هو المعنى فان الشارع لما اسقط شطر الفرض عنه تخفيفا عليه للسفر فمن المحال ان يطلب منه غيره بحيث يلزمه اساءة بتركه واما الحديثان اللذان ذكرهما المصنف فحديث سنة الفجر اخرجه ابو داود عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوهما وان طردتكم الخيل وفيه ابن سيلان بمهملة مكسورة وياء ساكنة ثم نون قال ابن القطان لا ندري اهو عبد ربه بن سيلان او جابر بن سيلان وايهما كان فحاله مجهول لا يعرف لكن صرح المنذري في مختصره بما عينه بعد الحق من انه عبد ربه وقال هكذا جاء مسمى في بعض طرقه وقد رواه ابن المنكدر عن ابي هريرة وفيه عبد الرحمن بن اسحق المدني ابو شيبة الواسطي اخرج له مسلم واستشهد به البخاري ووثقه ابن معين وقال ابو حاتم الرازي لا يحتج به وحديثه حسن وليس بقوي وقال يحيى القطان سالت عنه بالمدينة فلم يحمدوه قيل لانه قدريا فنفوه من المدينة فاما رواياته فلا باس بها وقال البخاري فيه مقارب الحديث واما ما ذكره من حديث سنة الظهر فالله اعلم به مما ورد في ركعتي الفجر قوله صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل اشد تعاهدا منه

علي ركعتي الفجر. واسلفنا عنها في البخاري كان صلى الله عليه وسلم لا يدع اربعا قبل الظهر وركعتين قبل الفجر واخرج عنها في حديث ولم يكن يدعهما ابدا واخرج الطبراني في الاوسط عن قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه انه ارسل الى عايشة رضي الله عنها فسالها عن صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصلي ويدع ولكن لم اره ترك الركعتين قبل صلوة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم واسند ابو يعلى الى ابن عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتركوا ركعتي الفجر فان فيهما الرغايب **قوله** فكبر ووقف حتى رفع الامام راسه وكان يمكنه الركوع او لم يقف بل انحط فرفع الامام قبل ركوعه لا يصير مدركا لهذه مع الامام وعند زفر يصير مدركا حتى كان لا حقا عنده في هذه الركعة فياتي بها قبل فراغ الامام اذا الواجب قضاؤها فانه قبله ولكنه لو صلاه بعد فراغه جاز وعندنا هو مسبوق بها فلا ياتي بها الا بعد فراغ الامام هو يقول ادرك فيما له حكم القيام وهو الركوع فان له حكمه حتى لو شاركه فيه صار مدركا الركعة وياتي بتكبيرات العيد فيه فصار كما لو ادركه في محض القيام ولم يركع مع الامام حتى رفع فانه يكون مدركا لها اتفاقا حتى كان له ان يركع بعد الامام ويلحقه ولنا ان الاقتدا متابعة وشركة قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا وفيه واذا ركع فاركعوا الحديث. وقال صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع راسه قبل الامام ان يحول الله راسه راس حمار الى اخره فعلم ان الاقتدا متابعة على وجه المشاركة ولم يتحقق من هذا مشاركة لا في حقيقة القيام ولا في الركوع فلم يدرك معه الركعة اذ لم يتحقق منه مسمى الاقتدا بخلاف من شارك في القيام ثم تخلف عن الركوع لتحقق مسمى الاقتدا بعد بخلاف من شارك في القيام ثم تخلف عن الركوع لتحقق مسمى الاقتدا منه بتحقيق جزء مفهومه فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف لتحقق مسمى اللاحق في الشرع اتفاقا وهو بذلك والا انتفى هذا ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا افتتاح جاز ولغت نيته **قوله** وقال زفر لا يجوز فيجب ان يعيد هذا الركوع فان لم يعد لم يجزه كالو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء من الركن لانه ينطلق عليه اسم الركوع وقد وجد فيقع موقعه ويعتبر من جبر المشاركة الركوع المقتدي فيه كانه لم يوجد قبله شيء وهذا مع قوله انه بناء على فاسد بل هو ابتدا وما قبله لغو كانه لم يوجد وقوله كما في الطرف الاول يعني ما لو ركع معه ورفع قبله حيث يجوز ويكره كذا هذا يجوز ويكره وهذا لان الركوع له طرفان طرف الابتدا وهو الاول وطرف الانتها فكما صحت مع مخالفته في الاول كذا الثاني ويكره فيهما للنص الذي سمعت ولو سجد قبل امامه وادركه فهو على الخلاف وعن ابي حنيفة انه لو سجد قبل رفع الامام من الركوع ثم ادركه الامام فيها لا يجزيه لانه قبل اوانه في حق الامام فكذا في حقه لانه تبع له ولو اطال الامام في السجود فرفع المقتدي فظن انه سجد ثانية فسجد معه ان نوى بها الاولى او لم يكن له نية يكون عن الاولى وكذا ان نوى الثانية والمتابعة ترجيحا للمتابعة وتلغو النية عنه للمخالفة وان نوى الثانية لا غير كانت عن الثانية فان ادركه الامام فيها فهو على الخلاف مع زفر وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة فيمن سجد قبل رفع الامام من الركوع يجب ان لا يجوز لانه سجد قبل اوانه في حق الامام فكذا في حقه لانه تبع. وفي الخلاصة المقتدي اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة اوجه اما اتى بهما قبله او بعده او بالركوع معه وسجد قبله او اتى بالركوع قبله وسجد معه او اتى بهما قبله ويدركه الامام في اخر الركعات فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلوته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضي اربعا

بلا قراءة وان ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلوته انتهى وانت اذا علمت ان مدرك اول صلوة الامام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام ففي الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بلا قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلتحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقيب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبر ويلتحق به سجوده في رابعة الامام فتصير عليه الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر **تتمة** فيما يتابع الامام فيه وما لا اذا رفع المقتدي راسه من الركوع قبل الامام ينبغي ان يعود ولا يصير ركوعين وكذا في السجود ولو رفع الامام من الركوع قبل ان يقول سبحان ربي العظيم ثلاثا الصحيح انه يتابعه ولو ادركه في الركوع يسبح ويترك الثنا وفي صلوة العيد ياتي بالتكبيرات في الركوع ولو قام الى الثالثة قبل ان يتم الماموم التشهد يتمه وان لم يتم وقام جاز وفي القعدة الثانية اذا سلم او تكلم الامام وهو في التشهد يتمه ولو سلم قبل ان يفرغ من الصلوة او الدعاء يسلم معه ولو احدث قبل ان يفرغ من التشهد لا يتم لانه لا يبقى بعد حدث الامام عمدا في الصلوة بل يفيد ذلك الجزء ويبقى بعد سلامه وكلامه ولو سلم قبل الامام وتاخر الامام حتى طلعت الشمس فسدت صلوته وحده ويتابعه في القنوت وقدمنا ما لو ترك الامام القنوت في باب الوتر انه ان امكنه ان يقنت ويدرك الركوع قنت والا تابع وفي نظم الزندويستي خمسة اذا لم يفعلها الامام لا يفعلها القوم القنوت وتكبيرات العيد والقعدة الاولى وسجدة التلاوة اذا تلى في الصلوة ولم يسجد وسهى ولم يسجد واربعة اذا فعلها لا يفعلها المقتدي اذا زاد سجدة مثلا او زاد في تكبيرات العيد ما خرج به عن اقوال الصحابة وسمع التكبير من الامام لا المؤذن على ما ذكرنا في صلوة العيد او خامسة في تكبير الجنازة او قام الى الخامسة ساهيا وسنذكر ماذا يصنع المقتدي في هذه في باب السهو ان شاء الله تعالى وتسعة اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم اذا لم يرفع يديه في الافتتاح واذا لم يثن ما دام في الفاتحة وان كان في السورة فكذا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقد عرف انه اذا ادركه في جهر القراءة لا يثني واذا لم يكبر للانتقال او لم يسبح في الركوع والسجود واذا لم يسمع او لم يقرا التشهد واذا لم يسلم الامام يسلم القوم وتقدم انه اذا احدث لا يسلمون بخلاف ما اذا تكلم لما قدمنا من انه بالحدث تفسد من صلوتهم محله فينتفي محل السلام واذا نسي تكبير التشريق **فرع** صلى الكافر بجماعة حكم باسلامه ومنفردا لا لان الجماعة من خصوصيات صلوة ديننا ووجود اللازم المساوي يستلزم الملزوم المعين ولا حكم باسلامه بحج ولا صوم رمضان وفي كون الصلوة بجماعة من الخصوصيات نظر

باب قضاء الفوائت

قوله لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره هذا هو الاصل الا ما اخرجه عنه دليل كما في الايمان اعظم الاصول وهو شرط لكل العبادات وكذا الظهر بعرفة تقديمها شرط للعصر في وقت الظهر بها للدليل على ثبوت ذلك ولنا ما اخرج الدارقطني ثم البيهقي عن اسمعيل بن ابراهيم الترجماني عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم من نسي صلوة فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليتم صلوته فاذا فرغ من صلوته فليعد التي نسي ثم ليعد التي صلاها مع الامام ورواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا وصحح الدارقطني وابو زرعة وغيرهما وقفه واختلفوا في نسبة الخطا في رفعه فمنهم من نسبه الى سعيد بن عبد الرحمن ومنهم من نسبه الى الترجماني ولا يخفى ان الرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبوله وهما ثقتان قال ابن معين في الترجماني لا باس به وكذا قال ابو داود واحمد وكذا وثق ابن معين سعيدا وذكر الذهبي في ميزانه توثيقه عن جماعة وان كان

قدمهم

قدمهم فان قلت لا تقاوم مالكا فالجواب ان المختار في تعارض الوقف والرفع ليس كون الاعتبار للاكثر ولا للاحفظ وان كانت مذاهب بل للرافع بعد كونه ثقة وهذا لان الترجيح بذلك هو عند تعارض المرويين ولا تعارض في ذلك لظهور ان الراوي قد يفتي بالحديث وقد يرفعه وانما لم يتمسك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك لان غاية ما يفيده وجوب الاداء وقت التذكر لا فساد الوقتية فيه بخلاف ما تمسك به لكن عليه ان يقال وجوب الاعادة المفاد فيه لا يستلزم كونه للفساد لما اسلفناه من وجوب اعادة المؤداة مع كراهة التحريم سلمناه لكن فساد الوقتية بهذا الخبر بعد تسليم حجيته معارض بصحتها بالقاطع الدال على انه وقتها ولازمه الشرعي الصحة فيه ولازم القطعي قطعي والجواب انه متوقف على قطعية اللزوم وقطعية لزوم الصحة فيه انما هو عند استيفاء شروطه الثابتة شرعا وقد ثبت اشتراط تقديم الفائتة بهذا النص فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقديمها لكن بقي شيء وهو انه اثبات شرط للمقطوع به بظني وقد الزمه في النهاية في جواب السؤال القائل بما علمتم بخبر الفاتحة مثل ما علمتم بخبر الترتيب حيث قلتم بفساد الصلوة عند ترك الترتيب لا عند ترك الفاتحة فاجاب بان وجوب الترتيب لزيادة شرط في جواز الصلوة وتعيين الفاتحة زيادة ركن فيها فجاز ان يثبت الشرط لانه احط بخبر الواحد ولا يثبت به الركن انتهى ولا يخفى ان اثبات شرط للمطلق في الصحة من غير الزيادة بخبر الواحد على القاطع المطلق لانه تقييد للمطلق في الصحة به على ما يخفى على من له ادنى تامل في الاصول فلا يجوز وعن هذا والله اعلم عدل عنه بعد ذكره في النهاية الى جواب اخر جعله الاصح فقال ونقول وهو الاصح من الجواب لو قلنا بتعيين الفاتحة على وجه يفسد بتركها يلزم نسخ الكتاب الذي يقتضي الجواز بدونها وهو الاطلاق في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهو لا يجوز كما قلنا بجواز الوقتية مع تذكر الفائتة عند ضيق الوقت لئلا يلزم مثل هذا واما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية لا يلزم نسخ الكتاب بالخبر بل كان عملا بهما لان بذلك يتاخر حكم ما ثبت بالكتاب ولا يبطل وكان له ولاية التاخير بدون هذا وهذا عين نظير من صلى المغرب في طريق مزدلفة يومر بالاعادة خلافا لابي يوسف فلو لم يعد حتى طلع الفجر لا يومر بالاعادة كيلا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد انتهى ولا يخفى على متامل ان المانع وهو تقديم الخبر على القاطع كما هو قائم عند ضيق الوقت كذلك هو عند سعته فان القاطع اقتضى الصحة مطلقا فاذا الزمنا التاخير كذلك كان عليه تقديم الظني عليه ثم يتحقق العمل بهما من قدم الفائتة بناء على اختياره وليس الكلام في هذا بل ان تعيين تقديم الفائتة عند سعة الوقت على وجه تفسد الوقتية لو قدمت هل هو الجمع بين الدليلين بل هو تقديم الظني عينا عند معاوضة القاطع في صحة الوقتية في ذلك الوقت وقوله انه عين نظير من صلى المغرب الى اخره قد ينظر فيه بان الحكم هناك وجوب الاعادة بمزدلفة الى الفجر فاذا لم يعد حتى طلع تقرر المأثم بترك مقتضى خبر الواحد من غير حكم بفساد المغرب ولزوم قضائها والحكم هنا فساد الوقتية ولزوم قضائها وبذلك يقع التقديم الممتنع هذا كله بعد ثبوت ذلك القاطع ومعرفة شخصه ولم يعينوه والاجماع مستفاد مالك واصحابنا لم يقولوا بصحة الوقتية اذا قدمت مطلقا فلا اجماع ويمكن كونه حديث امامة جبرئيل حيث قال الوقت ما بين هذين بناء على انه متواتر او مشهور وحكمه حكم المتواتر في تقييد مطلق الكتاب به وحينئذ فمقتضى الدليل وجوب تقديم الفائتة دون فساد الوقتية لو لم تقدم فان لم يفعل اثم لترك مقتضى خبر الواحد كترك الفاتحة سوا ودعوى من ادعى ان خبر الترتيب مشهور مردود بان الخلاف في رفعه بين المحدثين ثابت فضلا عن شهرته الا ترى ان المذهب تقديم

الوقتية عند ضيق الوقت فلو كان مشهورا عندهم لقدموا الفائتة مطلقا لجواز تقديم الكتاب فضلا عن غيره
بالخبر المشهور فيكون اطلاق جواز الوقتية في كل الوقت مفيدا بعدم الفائتة لكن هذا احداث قول ثالث
لان الثابت قائلان قائل بالاستحباب وقائل بالوجوب على الوجه الذي تقدم فجعله للوجوب على ما ذكرنا احداث
قول ثالث وهو لا يجوز فاذا امتنع اعمال ظاهره من الوجوب لزم حمله على الندب ونفس الامتناع للاحداث هو
القرينة الصارفة الى الندب فظهر بهذا البحث اولوية قول الشافعي وغيره من القائلين بالاستحباب وهو محمل
فعله صلى الله عليه وسلم الترتيب في القضاء يوم الخندق لان مجرد الفعل لا يستلزم كونه المتعين لجواز كونه
الاولى **قوله** كيلا يؤدي الى تفويت الوقتية تعليل للسقوط بضيق الوقت وكثرة الفوائت واما بالنسيان فظاهر
لان الخبر انما اوجب الترتيب عند الذكر ثم تفسير ضيق الوقت ان يكون الباقي لا يسع الوقتية والفائتة ولا
يناط بمجرد غلبة الظن بل بالواقع فلو ظن ضيقه فصلى الوقتية ثم ظهر انه كان فيه سعة بطلت ثم ينظر ان ظن
ان الباقي صار لا يسعهما فاعاد الوقتية ثم ظهر ايضا خلافه بطلت ايضا ثم ينظر ايضا كذلك وكذلك الى
ان يظهر بعد اعادة من الاعادات ضيقه صادقا فيعيد الوقتية ثم يصلي الفائتة وان ظهر بعد اعادته
انه يسعهما صلى الفائتة ثم الوقتية ولو صلى الوقتية ثم بقي من الوقت فصلى الفائتة فخرج الوقت قبل ان تقعد
قدر التشهد حكم بجواز الوقتية لتبين ضيق الوقت ويعتبر ضيق الوقت عند الشروع حتى لو شرع في الوقتية
مع تذكر الفائتة واطال حتى ضاق لا يجوز الا ان يقطعها ثم يشرع فيها ولو شرع ناسيا والمسئلة بحالها فتذكر
عند ضيقه جازت ولو تعددت الفوائت لا بحيث يسقط الترتيب والوقت يسع بعضها لا الكل لا يجوز الوقتية
حتى يصلي ذلك وقيل عند ابي حنيفة يجوز لانه ليس صرف الى هذا البعض اولى منه للاخر **قوله** ولو قدم الفائتة
جاز يعني يصح لا انه يحل له ذلك كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يكون اثما بتفويت الفرض بها ويحكم بصحتها
قوله لمعنى في غيرها اي في غير الفائتة وهو كون الاشتغال بها يفوت الوقتية وهذا يوجب كونه عاصيا في ذلك
اما هي في نفسها فلا معصية في ذاتها هذا وما امكن مراعاة حال الادا في القضا يراعى فمن ذلك الجهر والاخفا
فان ام في الجهرية وجب الجهر اتفاقا وان انفرد في قضائها ففيه اختلاف المشايخ وقدمها المصنف واختار
وجوب الاخفا وقدمنا ان الاولى خلافه ونقدم الوجه من الجانبين وفي النهاية في باب كفارة الاحرام من كتاب
الحج من ترك شيئا من الصلوات في ايام التشريق يقضيها بالتكبيرات الى اخر ايام التشريق **قوله** قبل وقتها الثابت
بالحديث يعني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها ونقدم اذا دان وقت التذكر وقت
الفائتة ومن ضرورته ان لا يكون وقتا للوقتية فيكون ادا الوقتية فيه قبل وقتها الثابت بالحديث وان كان وقتها
بالقاطع فيكون اهدارا لاحد الدليلين من غير ملجي وهذا مبني على امتناع كونه وقتا للوقتية اذ جعل وقتا
للفائتة وهو غير لازم اذ لا مانع من اعتباره شرعا وقتا لهما بحيث يصح كل منهما فيه كالصلوات من الفريضة
والمنذورة والنافلة غير انه نص على غير المعلوم من كون وقت التذكر بعد انقضاء وقتها حتى يكون الادا فيه
خاليا عن الاثم لغرض كون التاخير للنوم والنسيان ولا حاجة الى ذكر ما هو معلوم من ان الوقت للوقتية ايضا
نعم لو عللوا انفراد الفائتة بالوقت بقوله في الحديث لا كفارة لها الا ذلك لامكن وحينئذ ينبغي فيه ما قلنا
في قولهم ان في تقديم الفائتة عملا بالدليلين **قوله** ثم قال صلوا كما رايتموني اصلي ليس من تمام ما اتصل به
بل هو حديث اخر فهو استدلال بمجموع فعله الترتيب بين الاربع وامره بالصلوة على الوجه الذي فعل فلزم
الترتيب ولو قال بالواو لكان اقل ايهاما ولا يخفى ان الحديث الثاني ليس على صرافة ظاهره من ايجاب كل على ما وقع

عليه رؤيتهم من صلوته فانها وقعت على ما هو من السنن والاداب وليست واجبة فهو على الندب ان اعتبرت
هذه المرادة او على الايجاب ان اعتبرت غيرها وعلى كل حال لا يفيد المطلوب اما على التقدير الاول فظاهر
وكذا على الثاني لانه فرع ثبوت الوجوب بغيره لان كون هذا الترتيب واجبا عين النزاع وصلوا الى اخره
ايجاب فعل الواجبات على الوجه الذي رواه فعلها فلا تقدم السجود على الركوع ولا يقرا في غير القيام
وحاصله على هذا التقدير تعيين الكيفيات الواجبة ان تغير وذلك نوع ثبوت الوجوب اولا وغاية ما يدفع
به هذا ان يقال بل هو مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرواية الا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة
او ادبا وحينئذ يقال الترتيب من المستثنى لما قدمنا من استلزام تقديم الظني على القاطع بتقدير ما ذهبوا
اليه ثم الحديث الثاني هو حديث مالك بن الحويرث في البخاري وتقدم واما الاول فاخرجه الترمذي
والنسائي عن ابي عبيدة عن ابيه عبد الله بن مسعود قال ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
اربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام
فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشا قال الترمذي ليس باسناده باس الا ان ابا عبيدة
لم يسمع من ابيه يعني فهو منقطع وقول الشيخ محيي الدين النووي في الخلاصة لم يدرك اياه يخالف لقول
ابي داود توفي ولولده ابي عبيدة سبع سنين ورواه النسائي في سننه عن الخدري حبسنا يوم الخندق عن
الظهر والعصر والمغرب والعشا حتى كفينا ذلك فانزل الله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال فقام رسول الله
صلى الله عليه وسلم فامر بلالا فاقام فصلى الظهر كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى العصر كما كان يصليها
قبل ذلك ثم اقام فصلى المغرب كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى العشا كما كان يصليها قبل ذلك وذلك
قبل ان ينزل فرجالا او ركبانا ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الرابع والثلاثين ولم يذكر فيها العشا لانها كانت
في وقتها وذكرها في الرواية الاخرى باعتبار انها تاخرت عن وقتها المعتاد واخرجه البزار عن جابر بن عبد الله
انه صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن صلوة الظهر والعصر والمغرب والعشا حتى ذهب ساعة من الليل
فامر بلالا فاذن واقام فصلى الظهر ثم امره فاذن واقام فصلى العصر ثم امره فاذن واقام فصلى المغرب ثم
امره فاذن واقام فصلى العشا ثم قال ما على ظهر الارض قوم يذكرون الله تعالى في هذه الساعة غيركم وفيه
عبد الكريم بن ابي المخارق مضعف وفي الباب حديث الصحيحين ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه جاء يوم الخندق
فجعل يسب كفار قريش وقال يا رسول الله ما كدت اصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال صلى الله عليه وسلم
والله ما صليتها فنزل الى بطحان فتوضا صلى الله عليه وسلم وتوضانا فصلى عليه الصلوة والسلام العصر
بعد ما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب ولا يعارضه ما انفرد به مسلم من قوله ثم صلاها بين المغرب والعشا
ولا ما انفرد به عن ابن مسعود حبس المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلوة العصر حتى احمرت الشمس
او اصفرت فقال صلى الله عليه وسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلاة العصر ملا الله اجوافهم وقبورهم نارا
او حشى الله اجوافهم وقبورهم نارا انتهى لوجوب حمل الاول على ارادة بين وقت المغرب والعشا وهو احد محتملية
لصحة انه صلى العصر قبل المغرب والمفاد بالثاني ان الحبس تحقق الى وقت الاحمرار فوقع الدعا عليهم اذ ذاك
وليس فيه انه صلاها اذ ذاك وقد تظافرت رواية الصحيحين مع ما قبلها ان صلوته صلى الله عليه وسلم كان
بعد المغرب وكذا لا يعارض ما في الصحيحين من انه صلاها بعد الغروب الاحاديث السابقة من انه صلاها
بعد دخول وقت العشا وذهاب ما شاء الله منه للتضاد وغير ان المتبادر من تخصيص قوله فصلى العصر بعد ما

غربت انه قبل وقت العشا والا فالّ بعد ما دخل وقت العشا لكن يجب الحمل على مجرد ما يصدق به لان تلك
الاحاديث ايضا صحت بكثرة الطرق وبعضها في صحيح ابن حبان **قوله** الا ان تزيد الفوايت استثنا من قوله بينهما
في القضا ولا يستلزم كون الفوايت تسعا لان ما به الزيادة لا يوجب اللفظ كونه فايتا بل اذا انضم الى الفوايت
المعينة صلاة صدق ان المسمي بالفوايت زادت وان لم يكن فايتة هذا غاية ما يفيده اللفظ والا استلزم كون
الفوايت تسعا **قوله** وحد الكثرة قال في شرح الكنز وغيره المعتبر ان تبلغ الاوقات المتخللة ستا منذ فاتته
الفايتة وان ادى ما بعدها في اوقاتها وقيل يعتبر ان تبلغ الفوايت ستا ولو كانت متفرقة وثمرة الخلاف تظهر
فيمن ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم فعلى الاول يسقط الترتيب يعني
بين المتروكات وعلى الثاني لا لان الفوايت بنفسها تعتبر ان تبلغ ستا ومثل هذا ما ذكره في المصفى في وجه
اقتصار صاحب المنظومة على نقل الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فيما اذا ترك ظهرا او عصرا من يومين دون
ان يذكره في ثلاثة فصاعدا قال للخلاف فيما اذا كانت ثلاثة فعند بعضهم يسقط الترتيب لان ما بين الفوايت
يزيد على ست ومنهم من اوجبه لان المعتبر كون الفوايت بنفسها ستا يعني فلما اختلفوا في ثبوت الخلاف بينهم في
الزايد على الصلوتين اقتصر في المنظومة على نقل الخلاف فيهما ولا يخفى على من علم مذهب ابي حنيفة من ان الوقتية
المؤداة مع تذكر الفايتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كال الخمس وقتيات فان لم يعد شيا منها حتى دخل وقت
السادسة صارت كلها صحيحة انه لا يتصور على قوله كون المتخللات ست فوايت لانه مع دخول وقتها تثبت الصحة
فلا يتحقق فايتا سوى المتروكة اذ ذاك والمسقط هو ست فوايت لا مجرد اوقات لا فوايت فيها فانه لا معنى له
اذ السقوط بكثرة الفوايت كيلا يؤدي التزام الاشتغال باداتها الى تفويت الوقتية لمجرد الاوقات بلا فوايت
لا اثر له فلا وجه لاعتباره فان قلت انما ذكر من رايت في تصوير هذه انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهو
سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها فالجواب انه يجب كون هذا
منهم اتفاقيا لما سنذكر من ان تعليله لصحة الخمس يقطع بثبوت الصحة بمجرد دخول الوقت اداها اولا وعلى هذا
يجب ان يحكم على الخلاف المذكور بالخطا والتحقيق ان خلاف المشايخ في الثلاث انما هو في الحكم بان عدم وجوب
الترتيب هو بالاتفاق بين الثلاثة او على الخلاف كما في الثنتين لا ابتدا كما تحققه بذكر المسئلة بتبعها وبه
يتبين مبني الخلاف على وجه الصحة اذ قد صرنا اليها احرازا لفايدتها فانها مهمة ولم يذكرها في الهداية وجه قولهما
فيها الحاق ناسي الترتيب بين الصلوتين الفايتتين بناسي الفايتة فيسقط الترتيب به وهو الحقه بناسي التعيين
وهو من فاتته صلوة لم يدر ما هي ولم يقع تحريه على شي يعيد صلوة يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها
عن العهدة بتعين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي يعينها
لا كما قيل انه مستحب عنده فلا خلاف بينهم ثم صورة قضاء الصلوتين عنده ان يصلي الظهر ثم العصر ثم الظهر
فان كان المتروك اولا هو الظهر فالظهر الاخيرة تقع نفلا وان كان هو العصر فالظهر الاولى تقع نفلا وكما يجوز
ان يبدا بالظهر يجوز ان يبدا بالعصر فيصلي العصر ولو كانت الفوايت ثلاثا ظهرا من يوم وعصرا من يوم ومغربا
من يوم ولا يدري ترتيبها ولم يقع تحريه على شي صلى الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
سبع صلوات لان كلا من الثلاث يحتمل كونها اولى واخيرة او متوسطة يجي تسعا الثابت في الخارج ست للتداخل
لان توسط الظهر يصدق في الخارج اما مع تقدم العصر او المغرب فلا يكون كل قسما وكذا انما تخرج بواسطة
كل واحدة يبقى الثابت الظهر ثم العصر ثم المغرب او الظهر ثم المغرب ثم العصر فهذان قسما تقدم الظهر ولتقدم

العصر مثلهما وللمغرب كذلك فان فاتته العشا من يوم اخر مع تلك الثلاثة يصلي تلك السبع ثم
يصلي الرابعة وهي العشا فصارت ثمانية ثم يعيد تلك السبع على ذلك الوجه فالجملة خمس عشرة فلو كانت
خمسا من خمسة ايام بان ترك الفجر ايضا يصلي احدى وثلثين صلوة تلك الخمس عشرة على ذلك النحو ثم يصلي
الخامسة اعني الفجر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالضابط ان المتروكة ان كانا ثنتين يصليهما ثم يعيد اولاهما
وان كانت ثلاثا يصلي تلك الثلاث ثم الثالثة ثم اعاد تلك الثلاث وان كانت اربعا صلى قضا الثلاث
كما قلنا ثم الرابعة ثم اعاد ما يلزمه في قضا الثلاث وان كانت خمسا فعل ما لو كان المتروك اربعا ثم يصلي الخامسة
ثم يفعل ما يلزمه في اربع وانما اطنبنا لكثرة سؤال السؤال عنه وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على قولهما كانه
تخفيفا على الناس لكسلهم والا فدليلهما لا يترجح على دليله واذا عرفت هذا ففيه اختلف المشايخ فيما ورا الصلاتين
فذهب طايفة الى انه لا ترتيب بالاتفاق فلا يؤمر باعادة الاولى في قول الكل قال في الحقايق وهو الاصح
لان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد
لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى فهذا يوضح لك ان خلاف هؤلاء فيما ورا الثنتين لما يلزمه من ايجاب
سبع بايجاب الترتيب وهو كسبع فوايت معنى لما علمت من ان ايجاب الترتيب في قضايها يوجب سبع صلوات
فاذا كان الترتيب يسقط بست فاولى ان يسقط بسبع والطايفة الاخرى لم يعتبروا الا تحقق فوات ست
والاولون اوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست موجود في ايجاب سبع فظهر بهذا مبنى
الخلاف على وجه الصحة لا كما ذكر في شرح الكنز والله اعلم **قوله** زجرا له عن التهاون والفتوى على الاول
كذا في الكافي وغيره لان هذا ترجيح بلا مرجح وما قالوا يؤدي الى التهاون لا الى الزجر عنه فان من اعتاد
تفويت الصلوة وغلب على نفسه التكاسل لو افتي بعدم الجواز يفوت اخرى وهلم جرا حتى يبلغ حد الكثرة
قوله وهو الاظهر خلاف ما اختاره شمس الايمة وفخر الاسلام وصاحب المحيط وقاضي خان وصاحب
المغني والكافي وغيرهم وما استدل به عن محمد فيه نظر نذكره **قوله** على كل حال اي سوا قدم او اخر والوقتيات
فاسدة ان قدمها اي على الفوايت وجه الاستدلال انه اذا قدم الوقتية صارت هي سادسة المتروكات فيسقط
الترتيب فعلى تقدير ان لا يعود كان ينبغي انه اذا قضى بعدها فايتة حتى عادت المتروكات الى خمس ان تجوز
الوقتية الثانية قدمها او اخرها وان وقعت بعدها لا يوجب سقوط الترتيب اعني خمسا او اربعا لسقوط الترتيب
قبل ان يصير الى الخمس وجه النظر انه لم يسقط الترتيب اصلا فان سقوطه بخروج وقت السادسة وهو
لم يخرج حتى صارت خمسا بقضاء الفايتة ولا يمكن تخريجه على ما روي عن محمد من اعتبار دخول وقت السادسة
لانه لو كان كذلك لم تفسد الوقتيات فالاصح ان الترتيب اذا سقط لا يعود كما يخص دخل عليه ما جار حتى
سال ثم عاد قليلا لم يعد نجسا فلذا صحح في الكافي انه لا يعود ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان
المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نصا من محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو غير
منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط
الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم
الذي كان قبل وهذا مثل حق الحضانة الثابت لمحرم الصغير من النسا ينتهي بالتزوج فاذا زال التزوج
عاد لا انه سقط فيكون متلاشيا فلا يتصور عوده الا بسبب اخر **قوله** فانه لا فايتة عليه فظنه حال ادايها
محمول على ما اذا كان جاهلا اما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت ايضا فاسدة وعليه ان يقال اذا كان الفرض

جمل وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشا اذا اخرها لمصادفته محل اجتهاده فلا وجه للفصل
بين تقديمها وتاخيرها بل يجب ان يصح وان قدمها لان الفرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفايتة
التي يعقبت عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها
حيث تجب اعادة العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب وما لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر
حتى صلى المغرب ذاكرا لها حيث تصح المغرب اذ قالوا ان فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فصلح استتباعه
لفساد العصر بخلاف فساد العصر فانه ضعيف لقول طايفة من الايمة بعدمه فلم يصلح مستتبعا فساد المغرب
فيوخذ منه ان مجرد كون المحل مجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطا فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه
ابتدا لا يعتبر الظن وان كان مما ينبني على المجتهد ويستتبعه اعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر
هو المجتهد فيه ابتدا وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر وكذا ما نحن فيه فانه اذا اخر العشا ففسادها بسبب
فساد الوقتية وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهي نظير العصر في المسالة المذكورة واذا قدمها
ففسادها حينئذ لوجود الفايتة بيقين وهي اخر المتروكات والله سبحانه اعلم **قوله** الا اذا كان في الوقت
يعني اصل الوقت وعند الحسن وهو رواية عن محمد اخر الوقت المستحب حتى لو تذكر في وقت العصر ان عليه
قضاء الظهر وعلم انه لو اشتغل بها يقع العصر قبل الغروب في الوقت المكروه لا يسقط الترتيب فيصلي الظهر
في المستحب ثم العصر في المكروه وعند الحسن يسقط الترتيب فيصلي العصر في المستحب ويوخر الظهر الى ما بعد الغروب
ولو كان بقي من المستحب ما لا يسع الظهر سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر في المكروه ولو شرع في العصر
ذاكرا للظهر والشمس حمرا وغربت وهو فيها انها طعن فيه عيسى بن ابان فقال بل يقطعها ثم يبدا بالظهر لان ما
بعد الغروب وقت مستحب وهو ذاكر للظهر وهو القياس وجه الاستحسان انه لو قطعها يكون كلها قضا ولو مضى
فيها كان بعضها في الوقت فكان اولى ولانه حين شرع كان مامورا بها مع العلم بان الكل لا يقع في الوقت فلو كان هذا المعنى
مانعا لما امر به **قوله** وهي مسئلة الترتيب وانما ذكرها ليصلي بها مسئلة بطلان الوصف **قوله** واذا فسدت
الفريضة بتذكر الفايتة فيها لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبطل حتى لو قهقه
بعد التذكر لا تنتقض طهارته فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل يعني ليس الموجود مما يبطل اصل الصلاة
كالحدث بل وصف الفرضية ولا تلازم بين بطلان الوصف وبطلان الاصل كالمكفر بالصوم اذا ايسر في خلال
اليوم لا يبطل صومه فيصير مفطرا بل يبطل وصف وقوعه كفارة ويدل على ذلك حديث ابن عمر اوالباب حيث قال
فليتم صلاته ثم ليعد التي صلاها مع الامام **قوله** ولم يعد الظهر انقلب الكل جايزا بخلاف ما لو اعاد الظهر
قبل ان يصلي السادسة فانه يفسد الخمس ولو صلى السادسة قبل الاشتغال بالقضا صح الخمس وهذا ما يقال
صلوة واحدة تفسد خمسا وواحدة يصح خمسا وجه قولنا وهو القياس ان سقوط الترتيب حكم والكثرة علة له
فانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها لا في حق نفسها كما اذا راى عبده يبيع فسكت ثبت الاذن فيما
يبيع بعد هذا البيع لا فيه نفسه وكذا صيرورة الكلب معلما بترك الاكل ثلاثا علة حل اكل ماخوذه واثره في حل
ما بعد الثالثة وجه قوله وهو الاستحسان ان المسقط الكثرة وهي قايمة بالكل فوجب ان يوثر السقوط ولهذا
لو اعادها بلا ترتيب جاز عندهما ايضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع ولا يمتنع
ان يتوقف حكم على امر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب تام
فان تم على تمامه كان فرضا والا نفلا وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان اعادها كان

نفلا

نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كان نفلا وصحة صلوة المعذور اذا انقطع العذر
فيها على عوده في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزايد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة
فان جاوز فاستحاضة والا حيض وصحت الصلوة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة
فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عاد ففاسدة والا صحيحة ولا يخفى على متامل ان هذا التعليل المذكور
يوجب ثبوت صحة الموديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لان الكثرة تثبت حينئذ وهي
المسقطة من غير توقف على ادائها كما هو المذكور في التصوير في ساير الكتب وانه لا يتوقف الصحة على ما اذا كان
ظانا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل المذكور
يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب اولا **فروع** ترك الصلوة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها لا
يقتل الا اذا جحدا واستخف وجوبها صبي نام فاحتلم بعدما صلى العشا ولم يستيقظ حتى طلع الفجر يقضي العشا
وهي واقعة محمد بن الحسن فسال عنها الامام رضي الله عنهما فاجابه بذلك اسلم في دار الحرب جاهلا بالشرايع
لم يقض خلافا لزفر قياسه على ما لو اسلم فينا قلنا الخطاب انما يلزم بالعلم به او بدليله ولم يوجد بخلاف المسلم فينا
فان عندنا دليله صلى وارتد واسلم في الوقت يعيد خلافا للشافعي رحمه الله فان اسلم بعد ذلك لا يقضي ما فاته
زمان الردة خلافا له بنا على حبط ذلك المودي بالردة فلم يبق شيا ثم ادرك وقت الوجوب وهو اخر الوقت مسلما
فيتوجه عليه الخطاب اذا ادرك السبب الباعث لا اذا فات ما تعلق به خطاب الوضع فلزمه حكمه بخلاف ما بعده
لانه لم يخاطب في حال كفره بالشرايع عندنا وعلى هذا يجب على كل من ارتد ثم اسلم اعادة حجه لان نسبة الوقت الى الصلاة
كنسبة العمر الى الحج فحبط عمله ثم ادرك وقته مسلما فلزمه **باب سجود السهو** **قوله** يسجد للسهو
مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلوة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول
سقط عنه السجود وكذا اذا سهى في قضاء الفايتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع
البنا اذا وجد بعد السلام يسقط السهو وليس من شرط السجود ان يسلم ومن قصده السجود بل لو سلم ذاكرا للسهو
ومن عزمه ان لا يسجد كان عليه ان يسجد ولا يبطل سجوده كمن شرع في الصلوة ومن عزمه ان يفسدها لا تفسد الا بتحقيق
ذلك القصد بالفعل وبينه لغو **قوله** ثم يتشهد اشارة الى قوله ان سجود السهو يرفع التشهد واما رفع القعدة
فلا بخلاف السجدة الصلبية وسجدة التلاوة اذا تذكرهما او احداهما في القعدة فسجد فانهما يرفعان القعدة
حتى يفترض القعود بعدهما لان محلهما قبلها وعلى هذا لو سلم بمجرد رفعه من سجدة السهو يكون تاركا للواجب فلا تفسد
بخلاف ما اذا لم يقعد بعد تلك السجدتين حيث تفسد لترك الفرض وهذا في سجدة التلاوة على احدى الروايتين
وهو المختار **قوله** روي انه صلى الله عليه وسلم سجد للسهو قبل السلام في الكتب الستة واللفظ للبخاري عن
عبد الله بن بحينة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فقام في الركعتين الاوليين ولم يجلس فقام الناس معه
حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم وروي انه سجد بعد السلام
في الستة ايضا حديث ذي اليدين انه صلى ثنتين اخريين ثم سلم ثم كبر ثم سجد وفي رواية لمسلم وابي داود
والنسائي انه صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم من ثلاث الى ان قال فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم
واما قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام فرواه ابو داود وابن ماجة عن اسمعيل بن عياش
من حديث ثوبان انه صلى الله عليه وسلم قال لكل سهو سجدتان بعد السلام قال البيهقي انفرد به اسمعيل بن عياش
وليس بالقوي ونحن نمنع ذلك مطلقا بل الحق في ابن عياش توثيقه مطلقا كما هو عن اشد الناس مقالة في الرجال

يحيى بن معين قال عباس عن يحيى بن معين ثقة وثوهبه عن ابي اسحق الفزاري لا يفيل وناهيك بابي زرعة
وقال لم يكن بالشام بعد الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز احفظ من اسمعيل بن عياش وغايته ما عن ابن معين فيه
قوله عن الشاميين حديثه صحيح وخلط عن المدنيين وقد استقر راي بن حنبل وكثير على هذا التفصيل وروايته
لهذا الحديث عن الشاميين رواه عن عبيد الله بن عبيد الكلاعي وهو الشامي الدمشقي وثقه دحيم وقال ابن
معين ليس باس عن زهير عن سالم العنسي بالنون وهو ابو المخارق الشامي ذكره ابن حبان في الثقات عن عبد الرحمن
ابن جبير بن نفير الحضرمي ابو حميد ويقال ابو حمير الحمصي قال ابو زرعة والنسائي ثقة وقال ابو حاتم صالح
الحديث وذكره ابن حبان في الثقات وقال محمد بن سعد كان ثقة وبعض الناس يستنكر حديثه ولم يلتفت اليه
فقد روى له البخاري في الادب وهو عن ثوبان وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان عن ابن مسعود
صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابراهيم لا ادري زاد او نقص فلما سلم قيل له يا رسول الله احدث في الصلوة
شيء قال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم فلما اقبل الي ان
قال فاذا نسيت فذكروني واذا شك احدكم في صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين
فهذا تشريع عام قولي له بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قايل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص
فتقدم امر هذا الحديث في حق الحجة قوله فتعارضت روايتا فعله الي آخره لما وقع الاستدلال بقوله صلى
الله عليه وسلم عقيب سند لا لهم بالفعل وكان دليلهم اقوى من جهة الثبوت مع قيام دليل عدم الخصوصية
اذ قد شاركوه في ذلك لانهم كانوا مقتدين به استشعر ان يقال دليلنا ارجح ثبوتا وترجيح القول على الفعل عند المساواة
في القوة فقال ذلك لو سلم دليلكم من المعارض لكن روي انه صلى الله عليه وسلم سجد هما بعد السلام وهو يعادله
فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله الاحط رتبة في الثبوت من ذلك الفعل لسلامته من المعارض
لترجحه بالفعل المروي ثانيا ولا لترجيح ذلك الفعل به ليكون ترجيحا بكثرة الرواة وظهر بهذا التقرير انه انما
صير الي ما بعد الدليلين المتعارضين لا الي ما فوقهما فاندفع الاشكال لان القايلان الرسم في المعارضة ان يصار الي ما
بعد المتعارضين كالسنة عند تعارض نصي الكتاب والقياس عند تعارض السنة لا الي ما فوقهما والقول فوق الفعل
فكيف وقف الصيرورة اليه علي تعارض الفعلين وان كان ترجيحا فالترجيح بكثرة الرواة باطل عندنا فان قيل اذا
سقط النظر الي الفعل الموافق لرايتنا للزوم التساقط بالتعارض يلزم كون السجود يلزم بعد السلام فانه حينئذ
مقتضى الدليل القولي فيما فيه كون الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز فالجواب قد روي
في غير رواية الاصول انه قبل السلام لا يجوز فلا اشكال على هذه وعلى ما هو الظاهر فلزوم التساقط عند عدم
امكان العمل بالمتعارضين جمعا وهذا يمكن اذ المعنى المعقول من شرعية السجود وهو الجبر لا ينتفي بوقوعها قبل
السلام فيجوز كون الفعلين بيانا لجواز الامرين واولوية احدهما وهو ايقاعه بعد السلام هو المراد بالقول ولو كان
المعنى المذكور في الكتاب وتقرير ان سجود السهو تاخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو تفاديا عن تكراره
اذ الشرع لم يرد به فاخر ليكون جبرا لكل سهو يقع في الصلوة وما لم يسلم فتوهم السهو الا يرى انه لو سجد للسهو
قبل السلام ثم شك انه صلى ثلاثا او اربعا فشغله ذلك حتى اخر السلام ثم ذكر انه صلى اربعا فانه لو سجد لهذا
النقص بتاخير الواجب تكرر وان لم يسجد بقي نقصا لازما غير مجبور فاستحسان يوخر بعد السلام لهذا المجبور وهذا
دليل ان الخلاف في الاولوية وفي الخلاصة لو سجد قبل السلام لا تجب اعادتهما بعد السلام فان قلت لم لا يحمل
اختلاف الفعلين على التوزيع على موردهما ومورد السجود قبل السلام كان في النقص ومورده بعده كان للزيادة

على ما تقدم

على ما تقدم في الخبرين المذكورين وهذا التفصيل قول مالك وهذا الماخذ ماخذه فالجواب كان ذلك متحتما لو لم
يثبت قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو او في كل سهو سجدتان بعد السلام فلما ورد ذلك لزم حمل اختلاف الفعلين
علي بيان جواز كلا الامرين غير ان الاولى وقوعه بعد السلام ولا يخفى ان هذا الذي صرنا اليه يقع الجمع بين كل
المرويات القوليه والفعلية وذلك واجب ما امكن بخلاف ما ذهب اليه مالك والشافعي رحمهما الله ٥
فان قلت كما تعارضت روايتا فعله كذلك تعارضت روايتا قوله فان في الصحيح حديث الخدري عنه صلى الله
عليه وسلم اذا شك احدكم في صلوته فلم يدر كم صلى ثلاثا او اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد
سجدتين قبل ان يسلم وغيره ايضا فالجواب الكلام في سجود السهو على الاطلاق لم يعارض حديث ثوبان فيه دليل
قولي انه على الاطلاق محله قبل السلام وهذا الحديث وسائر امثاله من القوليات خاصة في الشك وليس الكلام
الان في هذا على ان القولية في الشك قد تعارضت ايضا روى ابو داود والنسائي عن عبد الله بن جعفر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال من شك في صلوته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم ورواه احمد في مسنده قيل وابن
خزيمة في صحيحه وقال البيهقي اسناده لا باس به واحسن منه ما في البخاري من حديث ابن مسعود صلى الله عليه
وسلم زاد او نقص فلما سلم قيل يا رسول الله احدث شيء في الصلوة قال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا قال
فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم اقبل علينا بوجهه فقال انه لو حدث شيء انباتكم به ولكن
انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني واذا شك احدكم في صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم
ثم يسجد سجدتين وهو الذي ذكرناه انفا مختصرا قوله هو الصحيح احتراز عما قاله شيخ الاسلام وقيل والجمهور
ومنهم فخر الاسلام انه ياتي بتسليمة واحدة ثم اختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه ولا ينحرف لان الانحراف لقصد
التحية والمراد هنا مجرد التحليل ومختار المصنف مختار شمس الايمة وصدر الاسلام اخي فخر الاسلام ونسب القايل
بالتسليمة الي البدعة فدفعه اخوه فخر الاسلام بانه مشار اليه في الاصل في كتاب الصلوة منصوصا عن عبد الله
وجه مختار المصنف ما قاله من صرف السلام معنى المذكور في حديث ثوبان الي ما هو المعهود والسلام المعهود في الصلوة
تسليمتان قوله هو الصحيح احتراز عما قاله الطحاوي في القعدتين لان كلا منهما اخر وقيل قبل السجود عندهما
وعند محمد بعده لان سلام من عليه السهو يخرجه عندهما خلافا له وقول الطحاوي احوط في فتاوي قاضي خان
قوله اذا زاد في صلاته فعلا من جنسها كسجدة او ركع ركوعين ساهيا ثم اذا ركعهما فالمعتبر الاول في رواية
باب الحدث في الصلوة وفي رواية باب السهو الثاني وعلى هذا ما ذكر من انه لو قرا المسنون ثم ركع ثم احب ان يزيد في
القراءة فقرا الا يرتفض الاول انما هو على رواية باب الحدث قوله وهو الصحيح احتراز عن قول القدوري انه
سنة عند عامة اصحابنا قوله لا يجب الا بترك واجب فلا يجب بترك التعوذ والبسملة في الاولى والثنا
وتكبيرات الانتقالات الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلوة العيد فانها ملحقة بالزوايد على ما عرف
وفي كل تكبيرة زايدة من صلوة العيد السجود وكذا فيها كلها بخلاف تكبيرة ركوع الاولى ومن ذلك لو سلم عن الشمال
اولا ساهيا وتعمدت ولو ترك القومة ساهيا بان انحط من الركوع ساجدا ففي فتاوي قاضي خان ان عليه
السجود عند ابي حنيفة ومحمد وهو مقتضي وجوبها عندهما وقد قدمنا بحثا ان وجوبها مقتضي الدليل اما عند
ابي يوسف فتفسد لانها فرض عنده ولا يجب بترك رفع اليدين في العيدين وغيرهما قوله او تاخيره كتاخير
سجدة صلبية من الاولى او تاخير القيام الي الثالثة بسبب الزيادة على التشهد ثانيا ولو عرف من الصلوة على النبي
صلى الله عليه وسلم وقيل بل بتمامها وقيل بل باللهم صل على محمد والتحقيق انه راجع الكل في مسمى ترك الواجب

لان عدم التاخير واجب فالتاخير ترك واجب وقالوا لو افتتح فشك انه هل كبر للافتتاح ثم تذكر انه كبر
ان شغله التفكر عن اداء ركن من الصلوة كان عليه السهو والا فلا وكذا لو شك انه في الظهر او في العصر او سهى
في غير ذلك ان تفكر قدر ركن كالركوع او السجود يجب عليه سجود السهو وان كان قليلا لا يجب ولو شك في هذه
في صلوة صلاها قبلها لا سجود عليه وان طال تفكره ولو انصرف لسبق حدث فشك انه صلى ثلاثا او اربعا ثم
علم وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم اتم وضوءه كان عليه السهو لانه في حرمتها **قوله** او ترك قراءة فاتحة
الكتاب او في احدى اولى الفرض لا اخريته ومطلقا في غير الفرض وكذا اذا ترك اكثرها لا اقلها وكذا لو ترك السورة
لا باعتبار انه ترك السورة بل باعتبار انه ترك قراءة اية طويلة او ثلاث قصار بعد الفاتحة حتى لو قرا من سورة
هذا القدر فقط لا سهو وانما تحقق ترك كل من الفاتحة والسورة بالسجود فانه لو تذكر في الركوع او بعد الرفع
منه يعود فيقرا في ترك الفاتحة الفاتحة ثم يعيد السورة ثم الركوع فانهما يرتفضان بالعود الى قراءة الفاتحة
وفي السورة السورة ثم يعيد الركوع لارتفاضه بالعود الى ما محله قبله على التعيين شرعا ويسجد للسهو ولو
لم يتذكر واحدة منهما الا في الشفع الثاني تقدم في فصل القراءة ما تقضيه منها فيه وما لا يقضيه وكيفية القضا
فارجع اليه ولو ترك القراءة اصلا في الاوليين قضاها في الاخريين ويصيران كالاوليين فيجهر فيهما في الجهرية
ولو بدا بحرف من السورة قبل الفاتحة تذكر فقرا الفاتحة يسجد للسهو للتاخير وفي هذا اذا ورثته بما ذكرناه في
التفكر نظر بل ينبغي ان يقرا من السورة مقدار ما يتادى فيه ركن ليجب السهو ولو كرر الفاتحة في الاخريين لا سهو
وفي الاوليين منه الا عليه السهو لان فصل بينهما بالسورة للزوم تاخير الواجب وهو في السورة في الاول لا
الثاني اذ ليس الركوع واجبا اثر السورة فانه لو جمع بين سور بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك
في الاخريين لانهما محل القراءة مطلقا واصله ان القراءة ليست واجبة فيهما فلا يتقدر بقدر يجب بعده الركوع
بل يسن ذلك **قوله** او التشهد او بعضه وعن ابي يوسف لا يجب عليه قالوا ان كان اماما ياخذ بهذا كيلا يلتبس
على القوم ثم قد لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود الا في الاول اما التشهد الثاني فانه لو تذكره بعد
السلام يقراه ثم يسلم ثم يسجد فان تذكره بعد شيء يقطع البنا لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل
بعد السلام والتذكر به فلما قرا بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلوته عند ابي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد
ارتفض قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلوته لان قعوده ما
ارتفض اصلا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى وعن هذا اختلفوا فيمن
نسي الفاتحة او السورة حتى ركع فتذكر فقام للقراءة ثم بدا له فسجد ولم يعد الركوع قال بعضهم لا تفسد لان ارتفاض
ركوعه بالقيام فاذا لم يعده تفسد وقال بعضهم لا يرتفض لان الرفض كان للقراءة فاذا لم يقرا صار كانه لم يكن
وقيل الفساد قياس ارتفاض الظهر يوم الجمعة بالسعي الى الجمعة وان لم يؤد على قول ابي حنيفة وقد يفرق بان السعي
الى الجمعة اقيم مقامها نفسها لدليل اوجبه هناك وليس القيام اقيم مقام القراءة هذا واما لو قرا حين عاد الى القيام
ثم لم يركع فسدت وقول من قال لا تفسد حمل على ما اذا لم يقرا حين قام حتى يجد احدا باحد بنك القولين ولو قرا
التشهد في الركوع او السجود لا سهو عليه لانه ثنا وهما محله بخلاف قراءة القران فيهما فان فيه السهو ولو قراه في القيام
ان كان قبل الفاتحة لا سهو وبعدها فعليه لان ما قبلها محل الثنا وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الاولى ولو
قرا القران في القعدة انما يجب السهو اذا لم يفرغ من التشهد اما اذا فرغ فلا يجب وتكرار التشهد في القعدة الاولى
يوجب السجود دون الاخيرة وفي شرح الطحاوي اطلق عدم الوجوب **قوله** او القنوت او تكبيرته وانما يتحقق تركه بالرفع

من الركوع اما لو تذكره في الركوع قبل الرفع ففيه روايتان احداهما يعود ويقنت ويعيد الركوع وقد
تقدم وقيل لا يعود الى الركوع والاوجه الاول اذا قلنا بوجوب القنوت وهو قول ابي حنيفة وعندهما سنة
ترجح في البدايع والفتاوى رواية عدم العود الى القنوت وجعلها ظاهر الرواية وتقدم تصحيح عدم
ارتفاض الركوع لو اخذ برواية العود الى قراءته وكانه لضعف وجوب القنوت وهو به جدير ولو قرا
القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة او السورة او كلاهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرا واعاد القنوت
والركوع لانه رجع الى ما محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع
او السجود او القعود فانه يخط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيده استحبابا **قوله** من غير تركهما مرة تقدم في
باب الوتر ان في ذلك بالنسبة الى القنوت نظرا اذ لا يساعد عليه دليله **قوله** لانها تضاف الى اخره فقد
اسلفنا ان في استفادة الوجوب من الاختصاص نظرا **قوله** هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في التشهد
الاول انه سنة فلا يلزم بتركه السجود وعن قول محمد بالفساد في ترك القعدة الاولى من النفل ساهيا
وعندهما عليه فيها السهو **قوله** والاصح احتراز عن رواية النوادر انه اذا جهر في المخافتة فعليه السجود
قل او كثر وان خافت في الجهرية فان كان في اكثر الفاتحة او ثلاث ايات من غيرها او اية قصيرة على مذهب ابي حنيفة
فعليه السجود والا فلا وجه الفرق ان الجهر في موضع المخافتة اغلظ من قلبه لانه ممنوع فغلظ حكمه ولان
لصلوة الجهر حظا من المخافتة وهو فيما بعد الاوليين وكذا المنفرد مخير فيه ولا حظ لصلوة المخافتة في
الجهر بحال فاوجبنا في الجهر وان قل وشرطنا الكثرة في المخافتة وذلك في غير الفاتحة بما تصح به الصلوة وانما
شرطنا الاكثرية في الفاتحة لانها ثنا من وجه ولذا شرعت في الاخريين وان كانت تلاوة حقيقة فبالنظر الى الجهة
الثانية لا توجب والى الجهة التلاوة توجب قدر الفرض منها فاعتبرنا الاكثر ملاحظة للجهتين والاصح
ما في الكتاب اما في المخافتة فلان الاحتراز عن الجهر بالكلية منهما متعسر فان في مبادي التنفسات غالبا يظهر الصوت
وفي الحديث وكان يسمعنا الاية احيانا وهو والله اعلم لهذا السبب واما في الفاتحة فانها قران البتة وكونها
ثنا بصيغته لا اثر له وكثير من القران الكريم ثنا وقصص ولا يوجب ذلك اعتبار جهة غير القرانية فيه في حق
ما نحن فيه وكون شرعيتها في الاخريين بمجرد هذا الاعتبار ممنوع بل شرع فيهما ابتدا القراءة وغيرها من الثنا
والسكوت هذا كله في حق الامام اما المنفرد فلا سهو عليه في شيء من ذلك لانه مخير بين الجهر والمخافتة كذا
في غير موضع وقد يقال كونه مخيرا في الجهرية مسلم اما في السرية فلنا ان نمنع تجويز الجهر له وقد قدمنا زيادة
كلام فيه في فصل القراءة **قوله** وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود وان كان مسبوقا لم يدرك محل السهو
معه الا انه لا يسلم بل ينتظر بعد سلامه حتى يسجد فيسجد معه ثم يقوم الى القضا وعن هذا ينبغي ان
لا يعجل بالقيام بل يؤخر حتى ينقطع ظنه عن سجود الامام وقد عقدنا للمسبوق فصلا تاما فعابد بلا بالحد
في الصلوة فارجع اليه **قوله** لتقرر السبب الموجب في حق الاصل يعني الامام وذلك موجب السجود على المأموم
من وجهين احدهما لزوم النقص في صلوته اذ هي بناء على الناقصة ولذا تفسد بفسادها فاحتاج الى الجابر
كالامام والاخر لزوم المتابعة شرعا حتى قالوا لو ترك بعض من خلف الامام التشهد حتى قاموا معه بعدما
تشهد كان على من لم يتشهد ان يعود فيتشهد ويلحقه وان خاف ان تفوته الركعة الثالثة بخلاف المنفرد
حيث لا يعود لان التشهد هنا فرض بحكم المتابعة وهذا خلاف ما اذا ادرك الامام في السجود فلم يسجد معه
السجدتين فانه لا يقضي السجدة الثانية ما لم يخف فوت ركعة اخرى فان خاف ذلك تركها لان هناك هو يقضي

هاتين السجدتين ضمن قضاء الركعة فعليه ان يشتغل باجزاء الركعة الاخرى اذا خاف فوتها وهنا لا يقضي
التشهد بعد هذا فعليه ان ياتي به ثم يتبع كالذي نام خلف امامه ثم انتبه على انه لا شك في انهم تبعوه
صلى الله عليه وسلم في سجوده مع انهم لم يكونوا ساهين في المتابعة في محل السهو بل عامدين قوله ولو سجد وحده
كان مخالفا اي في نفس ما يؤديه مع الامام حكما وان كان سجوده بعد فراغ الامام صورة كما لو كان ساهيا لاجل
سهو امامه فيما فاته معه لنومه مثلا فانتبه بعد ذلك فانه لو الزمناه السجود اذا فرغ والفرض ان امامه لم
يسجد لزمه المخالفة لان السجود وان كان بعد الصلوة لكنه متصل بموضع النقص لانه علته على ما قدمناه ولو
كان امامه سجد بعد ما انتبه هو او عند ما جاء من وضوئه فيما اذا كان الفوات لسبق الحدث فادركه في السجود
لا يسجد معه لانه يبدأ بقضاء ما فاته ويسجد في اخر صلوته ولو سجد معه لا يجزئه ولا تفسد ويسجد ثانيا
في اخر صلوته بخلاف المسبوق والمقيم المقتدي بالمسافر فيما يؤديان بعد الامام من قضاء المسبوق واتمام المقيم
اذا سهيا في ذلك لانه لم يلتحق بمحل قبله شرعا فلا مخالفة فيسجدان لسهوهما ولو كان على الامام سهو وجب عليهما
متابعته فيتكرر السجود في صلوة واحدة في هذه الصورة وعند الكرخي لا يسجد اللاحق ولا المقيم المقتدي
بالمسافر لسهو الامام ولا لسهوهما فيما يقضي اللاحق ويتم المقيم وما ذكرناه هو المذكور في الاصل وهو الصحيح
لانهما صلاتان حكما وان اتحدتا حقيقة لتحقق الانفراد والاتمام بخلاف صلوة اللاحق فانها واحدة حقيقة
وحكما لانه مقتد فيما يقضيه حكما ولذا قلنا لا يسجد اللاحق لما سهى فيه مما يقضيه لانه مقتد فيه الا ترى انه
لا يقرا فيه فيكون لو سجد مخالفا واذا سهى الامام في صلوة الخوف سجد وتابعه الطائفة الثانية واما الاولى
فيسجدون بعد فراغهم لان الثانية مسبوقون والاولى لاحقون ولو سبق الامام الساهي الحدث بعد سلامه
استخلف ليسجد الخليفة كما لو بقي عليه التسليم وليس للمسبوق ان يتقدم في هذا الاستخلاف لانه لا يقدر عليه
اذ محله بعد السلام وهو غير قادر على السلام وانما يسجد قبل السلام حالة الاقتداء بمن يسجد قبله وهو هنا
قد صار اماما للمستخلف ومع هذا لو تقدم لم تفسد لانه يقدر على الاتمام في الجملة بان يتاخر ويقدم
مدركا يسلم بهم ويسجد ويسجد الخليفة المسبوق معهم لانه الان مقتد ثم يقوم الى قضاء ما سبق به فان لم يسجد
معهم سجد اخر صلوته على ما قدمناه في فصل المسبوق ولا يخفى ان تعليل عدم قدرة المسبوق على السجود ومنعه من
التقدم بعدم قدرته على السلام لانتفاء محلية السجود قبله انما هو على غير رواية الاصول اما على الظاهر من
ان كونه بعد السلام انما هو الاولى فلا فالاوجه تعليل عدم قدرته على السجود بكونه في اثناء صلوته ولا يسجد
في اثنائها الا مقتديا وهو قد صار اماما ولو لم يكن خلف الامام مدرك بل الكل مسبوقون قاموا وقضوا ما
سبقوا به فرادى لان تحريمة المسبوق انعقدت للاداء على الانفراد عند تعذر المتابعة ثم اذا فرغوا لا يسجدون
في القياس وفي الاستحسان يسجدون قوله للتاخير اي لتاخير القعود والاصح عدمه لان الشرع لم يعتبره قياما
والا لم يطلق له العود فكان معتبرا قعودا او انتقالا لا بالضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التاخير المستتبع
لوجوب السجود قوله ولو كان الى القيام اقرب الاصح فيه ما في الكافي انه ان يستوي النصف الاسفل يعني وظهره
بعد منحن فما لم يستو فهو الى القعود اقرب وفي فتاوي قاضي خان في رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد
وعليه السهو يستوي فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد ثم قال وان رفع اليتيه من الارض وركبتاه
عليها لم يرفعهما لا سهو عليه وهكذا عن ابي يوسف انتهى ولا يخفى ان هذه الصورة هي الصورة التي قبلها فيكون
الحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختار في الاجناس في هذه الصورة ان عليه السهو اللهم الا ان

تحمل

تحمل الاولى على ما اذا فارقت ركبتاه الارض دون ان يستوي نصفه الاسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة بالحاصل
ثبوت التلازم بين عدم العود وسجوده وعدمه بينه وبين العود ثم قيل ما ذكر في الكتاب رواية عن ابي يوسف
اختارها مشايخ بخاري اما ظاهر المذهب فما لم يستو قائما يعود قيل وهو الاصح والتوفيق بين ما روي انه
صلى الله عليه وسلم قام فسبحوا له فرجع وما روي انه لم يرجع بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس
باولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه قيل الاصح انها تفسد لكمال الجناية برفض
الفرض لما ليس بفرض بخلاف ترك القيام لسجود التلاوة لانه على خلاف القياس ورد به الشرع لاظهار مخالفة
المستكبرين من الكفرة وليس فيما نحن فيه معناه اصلا على انا نقول الجناية هنا بالرفض وليس ترك القيام
للسجود رفضا له حتى لو لم يقم بعدها قدر فرض القراءة حتى ركع صحت هذا وفي النفس من التصحيح شيء وذلك
ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى ان يكون زيادة قيام ما في الصلوة وهو وان كان لا يحل لكنه بالصحة
لا يخل لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا تفسد الا ان يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال
المتحقق لزوم الاثم ايضا بالرفض اما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فيترجح بهذا البحث القول المقابل
للمصحح قوله لانه اخر واجبا اي واجبا قطعيا وهو الفرض لان الكلام في القعدة الاخيرة قوله وان قيد الخامسة
بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي له ان الحاصل على ذلك التقدير كونه صلاها بزيادة ركعة وذلك ليس
بمفسد مثل زيادة ما دونه وذلك لما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا قلنا اللفظ المذكور يصدق
مع ترك القعدة الاخيرة ومع فعلها ولا دلالة للاعم على خصوص اخص فلا يدل على خصوص محل النزاع وهو
ما اذا صلاها خمسا مع ترك القعدة فجاز كونه مع فعلها ثم يترجح ذلك حملا لفعله صلى الله عليه وسلم
على ما هو الاقرب ولما ذكر المصنف من ان الركعة الثانية نفل ولا يتحقق الاتصاف بكونه في صلاة متضاد
الوصفين فالحكم بصحتها حكم بالضرورة بخروجه عن الفريضة بخلاف ما دون الركعة قوله على ما مر
في قضاء الفوائت من ان بطلان وصف الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة عندهما خلافا لمحمد وبناه على
اصل اخر وهو ما اسلفناه من ان ترك القعدة على راس الركعتين من النفل لا يفسدها عندهما خلافا له
وفي كونها نفلا لا يلزم ذلك فيضم اليها ركعة سادسة عندهما كيلا يتنفل بالوتر وهل يسجد للسهو قيل نعم
والصحيح لا لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ولو لم يضم لا شيء عليه وان كان الضم واجبا على ما هو ظاهر
الاصل لعدم جواز التنفل بالوتر لانه مظنون الوجوب خلافا لزفر واللزوم انما يثبت شرعا بالالتزام او
الزام الرب تعالى ابتداء وشروعه لم يكن لواحد من هذين بل لقصد الاسقاط فاذا تبين ان ليس عليه شيء سقط
اصلا ولكن لو اقتدى به انسان ثم قطع لزمه قضاء ست عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فرق ابو يوسف
بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هناك لو قطعها يقضي ركعتين لما نذكر فيه قوله وعند محمد برفعه
لان تمام الشيء باخره وهو الرفع لم يصح مع الحدث واختاره فخر الاسلام وغيره للفتوى لانه ارفق واقيس لان
السجود لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث عند
البنا وثمرة الاعتداد بما لحق فيه الامام المأموم اذا سبقه المأموم في ابتدائه خلافا لزفر في هذا ولو كان الركن
تم بمجرد وضعه لم يعتد به لان فعل الامام حينئذ بعد تمامه وكل ركن اداه المقتدي قبل امامه لا يعتد
به قوله في السجود اي سجود الخامسة بناء على الفرض اي بسبب ذلك الحدث امكنه اصلاح فرضه بان
يتوضأ ويأتي فيقعد ويتشهد ويسجد للسهو لان الرفع حصل مع الحدث فلا يكون مكملا للسجدة ليفسد الفرض

به وهذا اعني صحة البنا بسبب سبق الحدث اذا لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك سجدة صلبية من صلاته
فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا لما سنذكر في تتمة تفعدها في السجدات ان شاء الله تعالى وعند ابي يوسف
بمجرد الوضع تتم فرضه فلا يمكنه اصلاحه اذا سبقه الحدث فيه وقد سئل ابو يوسف فقال بطلت ولا
يعود اليها فاخبر بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وزه بمعجمة مكسورة بعدها ها كلمة
تعجب وهو هنا على وجه التهكم قيل قاله لغيظ لحقه من محمد بسبب ما بلغه من عيبه قوله في المسجد اذا خرب انه
لا يعود الى ملك الواقف ولا يخرج عن كونه مسجدا وان صار مأوى للكلاب والدواب **قوله** عاد الى القعدة
انما يعود مع انه لو لم يعد وسلم قائما حكم بصحة فرضه ليأتي بالسلام في موضعه لانه لم يشرع حال القيام وهل
يتبعه القوم في هذا القيام قيل نعم فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة تبعوه والصحيح ما ذكره البلخي
عن علمائنا لا يتبعونه في البدعة وينتظرونه فان عاد قبل السجدة تبعوه في السلام وان سجد سلموا في الحال ولا
يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد التشهد **قوله** ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو
الصحيح احترازا عن قول من قال تنوب وجه المختار ان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه صلى الله عليه وسلم
بتحريمة مبتداة وان لم يحتج الى قصد السنة في وقوعها سنة بخلاف ما قدمناه في الاربع بعد الظهر والعشا
فانها بتحريمة قصدت ابتدا للنفل فلذا تقع الاوليان منها سنة ولو كانت الصورة في العصر اعني صلاها خمسا
بعد ما قعد الثانية او في الفجر يسجد في الثالثة بعد القعدة قالوا لا يضم سادسة لانه يصير متنفلا بركعتين بعد العصر
والفجر وهو مكروه والمختار ان يضم والنهي عن التنفل القصدي بعدهما وكذا اذا تطوع في اخر الليل فلما صلى ركعة
طلع الفجر الاولى ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا **قوله** ويسجد للسهو استحسانا
والقياس ان لا يسجد لانه صار الى الصلوة غير التي سهى فيها ومن سهى في صلاة لا يسجد في اخرى وجه الاستحسان
ان النقصان دخل في فرضه عند محمد بتركه الواجب وهو السلام وهذا النفل بنا على التحريمة الاولى فيجعل
في حق السهو كانهما واحدة كمن صلى ستا تطوعا بتسليمة وسهى في الشفع الاول يسجد في الاخر وان كان كل شفع
صلوة على حدة بنا على الاتحاد الحكمي الكائن بواسطة اتحاد التحريمة وعند ابي يوسف النقصان في النفل
بالدخول لا على الوجه الواجب اذ الواجب ان يشرع في النفل بتحريمة مبتداة للنفل وهذه كانت للفرض
كذا في الكافي وبه ظهر ان قول المصنف لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفي النفل
بالدخول لا على الوجه المسنون مراده مسنون الثبوت فيعم الواجب وهو المراد وهو تعليل على المذهبين
فالاول لمحمد والثاني لابي يوسف وظهر ان كونه استحسانا يقابله قياس انما هو على قول محمد اما على قول ابي يوسف
فيسجد قياسا واستحسانا وقدم قول محمد لانه المختار للفتوى لان من قام من الفرض الى النفل بلا تسليم ولا
تحريمة عمدا لم يعد ذلك نقصانا في النفل لانه احد وجهي الشروع في النفل بل في الفرض كذا ذكره فخر الاسلام
لكن ابو يوسف يمنع انه احد وجهي الشروع ولو قطعها يعني صلاة الركعتين بعد اتمام الركعة لا قضاء عليه
لانه مظنون وعند زفر يقضي ركعتين **قوله** ولو اقتدى به انسان فيهما يصلي ستا عند محمد لما ذكرنا
وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه من الفرض فانقطع احرامه اذ لا يتصور كونه في احرامين لصلاتين
متباينتين وعند محمد بان لان احرام الفرض اشتمل اصل الصلوة ووصف الفرضية والانتقال الى النفل
اوجب انقطاع الوصف دون الاصل ولهذا لو قام الى الخامسة صار شارعا في النفل بلا تكبيرة الافتتاح
فلو كان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الاحرام احتيج الى تكبيرة الافتتاح وليس فليس الاحرام منقطعا

مطلقا

مطلقا **قوله** وعند ابي يوسف تقضي ركعتين كان ينبغي ان يقول وعندهما بدليل قوله اولا وعندهما ركعتين
يعني ابا حنيفة وابا يوسف ثم الفتوى هنا على قول ابي يوسف لان ابتدا النفل غير مضمون قصدا غير
مشروع وانما شرع في حق الصبي والمعتوه لنقصان عزيمتهما فاذا انتقضت عزيمة العاقل البالغ بان شرع
فيه على عزم اسقاط الواجب لا عزم التطوع التحق بهما حينئذ وهذا اخص الامام فلا يتعدى الى المقتدي
قوله لم يبين اي لم يتيسر له ان يبني **قوله** خلاف المسافر الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز
الا اذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه ففي مسئلة الكتاب امتنع البنا لانه نقض للواجب المذكور وهو
سجود السهو ووجب البنا في المسافر يسجد ثم ينوي الاقامة لتحقق ذلك الموجب ومن ابتلي بين امرين وجب
عليه ان يختار اقلهما محذورا وقال السرخسي حقيقة الفرق ان العود الى حرمة الصلوة بالسجود بعد
التحليل لضرورة ترجع الى اكمال تلك الصلوة لا اخرى ونية الاقامة تعمل في اكمال تلك الصلاة فتظهر
عود الحرمة في حقها فاما كل شفع من النفل فصلاة على حدة ولم تعد الحرمة في حق صلوة اخرى فلا يمكن
البنا ما اعتبر متحللا لكن مقتضاه ان لا يصح البنا وهو مخالف لما عرف من كلامهم فوجب ان يعول على الاول
واذا بنى قيل لا يسجد للسهو في الاخر لان السجود الاول وقع جابرا حين وقع وقيل الاصح انه يسجد لبطلان
الاول بما طرا من وصل البنا في **قوله** جبر للنقصان اي النقصان الكائن في نفس الصلاة فلا بد ان يكون في حرمة
الصلوة ولا يخفى ان هذه الملازمة غير ضرورية بل نظرية اذ لا مانع في العقل من اعتبار الجابر بعدها منفصلا
لكن تركوا ابيانها لانها اتفاقية بينهم وزفر مع محمد وحاصله انه تراخى الحكم عن العلة لهذه الضرورة **قوله**
وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة اي في حرمة الصلوة فلا يظهر عدم عمله دونها اي دون السجدة وهذا
يحتمل كونه قبل السجدة خلل لانه لم يتحقق وان الضرورة وهو السجدة فلا يتأخر عمله فيثبت التحليل ثم يعود
الى حرمة الصلوة بالسجود ويحتمل انه قبلها متوقف على ظهور عاقبته ان سجد تبين انه لم يخرجه وان لم يسجد
تبين انه اخرجه من وقت وجوده اذ تبين عدم الضرورة الموجبة لتخلف تحليله عنه ثم ظهر انا لا احتمالين
قولان للمشايخ حكاه خلافا صاحب البينهم في البدايع منهم من اختار الثاني ومنهم من اختار الاول قال وهو اسهل
لتخريج الفروع والتوقف في بقاء التحريمة وبطلانها اصح لان التحريمة واحدة فاذا بطلت لا تعود الا بالاعادة
ولم توجد انتهى ولم يبعد جعل الشرع نفس السجود والعود اليه اعادة وتعني بالفروع ما ذكره من الاقتدا
بعد السلام عند محمد يصير مقتديا بالنية وعندهما يتوقف على السجود وانتقاض الطهارة بالقهقهة بعده
عنده وعندهما لا ينتقض وكذا الضحك المقتدي في هذه الحالة وفي تغير الفرض بنية الاقامة بعده
قبل السجود عند محمد فيصير اربعا وعندهما لا يتغير لان النية لم تحصل في حرمة الصلوة ويسقط سجود
السهو لانه لو سجد تغير فرضه فيكون مؤديا سجود السهو في وسط الصلوة فيتركه ويقوم ولا يؤمر باداء
السهو اذا كان في ادايه ابطاله وفي من اقتدى به انسان بنية التطوع ثم تكلم هذا المقتدي قبل ان يسجد
الامام لا يجب على المقتدي قضاء شي عندهما وان سجد الامام لانه تكلم قبل صحة الاقتدا وعند محمد يلزمه
قضاء ما يصلي الامام وقوله في النهاية عندهما يخرج بالسلام من كل وجه لان معنى التوقف ان يثبت الخروج
من وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلوة لانه لو كان في حرمة الصلوة من وجه لكانت الاحكام على
عكسها عندهما ايضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الادا بالاقتدا ولزوم الاربع
عند نية الاقامة عملا بالاحتياط يشير الى ان معنى التوقف المقابل لما اختاره مما استدل عليه بالفروع المذكورة

كونه في حرمتها من وجه دون وجه وهو غير لازم من القول بالتوقف للمتامل اذ حقيقته توقف الحكم بانه خرج
عن حرمة الصلوة اولا فالثابت في نفس الامر احدهما عينا والسجود وعدمه معروف كما يفيده ما هو مصرح به في
البدائع من التخريجين وهذا فقط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلوة من وجه دون وجه بل الوقوف
عن الحكم بانه خروج من كل وجه اولم يخرج من وجه اصلا فتامل وكانه رحمه الله لم يتحقق ثبوت الخلاف الثاني
في معنى التوقف **قوله** لان هذا السلام غير قاطع لانه في محله بعد القعدة فهو محلل منه ونيته تغيير المشروع
وهو القطع ليترتب عليه ترك السجود والنية المجردة عن العمل غير المستحق عليه لا يؤثر ابطال ما ركنه اعمال
الجوارح وهو السجود فلغت بخلاف نية الكفر فانها تؤثر ابطال الايمان والعياذ بالله تعالى لان ركنه عمل الباطن
فقط عند المحققين والاقرار انما هو شرط اجراء الاحكام وهو فرض فيه وانما قيدنا العمل بكونه غير مستحق ليندفع
ما يقال هذه مقرونة بالعمل وهو التسليم هذا واعلم ان ما قدمناه من قولنا سلام من عليه السهو لا يخرجه
عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا والا لم يعد الى حرمتها بل الحاصل من هذا انه اذا وقع في محله
كان محللا مخرجا بعد ذلك ان لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلوة كان قاطعا مع ذلك وان كان
فاسلم ذاكرا له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا ان يكون ذلك الواجب نفس سجود
السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر ان عليه شيئا لم يصر خارجا وعلى هذا تجري الفروع فلنذكرها بنفع
الله سبحانه به ان شاء الله عز وجل فنقول ولا قوة الا بالله تعالى اذا سلم وانصرف ثم ذكر ان عليه سجدة صلبية
او سجدة تلاوة فان كان في المسجد ولم يتكلم وجب عليه ان ياتي به ولو انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن
الصلوة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلوته
اذا كان المتروك صلبية وفسدت صلوة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على الداخل
حتى حتى لو دخل في فرض رباعي متنفلا يلزمه قضاء الاربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان كان مسافرا وان
كان في الصحراء فانصرف ان جاوز الصفوف خلفه او يمنة او يسرة فسدت في الصلبية وتقرر النقص وعدم
الجبر في التلاوية والسهوية وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له سترة بني ما لم يجاوزها
لان جاوزها وان لم تكن سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد اواكثر امتنع البناء وهو مروي عن ابي يوسف
اعتبارا لاحد الجانبين بالاخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه
من المسجد فكان مانعا من الاقتداء ولو تذكر بعد السلام من الظهر انه ترك صلبية فقام واستقبل الظهر فصلى
اربعا فسدت لان نية الاستقبال لم تصح لانه كان في الاولى فصار خالطا المكتوبة بالنافلة قبل اكمال اركانها
وهذه نظير من صلى ركعتين من المغرب فسلم على ظن الاتمام ثم تذكر فكبر للاستقبال فصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد
قدر التشهد جازت المغرب والا فسدت لان نية المغرب ثانيا لم تصح فبقي في الاولى فاذا صلى ركعة وقعد تمت
والا فلا ولو سلم وعليه تلاوية وسهوية غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو خاصة لا يعد سلامه قاطعا فاذا تذكر يسجد
للتلاوة اولا ثم يتشهد ويسلم لما قدمنا من ان سجدة التلاوة ترفع القعدة ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم
وان سلم ذاكرا لهما او للتلاوية خاصة كان قاطعا وسقطت عنه التلاوية والسهو لامتناع البناء بسبب الانقطاع
الا اذا تذكر انه لم يتشهد على ما في فتاوي قاضي خان حيث قال اذا سلم وهو ذاكر ان عليه سجدة التلاوة ثم تذكر
انه لم يتشهد فانه لا يعود للتشهد ويسجد للتلاوة وصلوته تامة وان سلم وعليه صلبية وسهوية غير ذاكر
لهما او ذاكر للسهوية لم يكن سلامه قاطعا ويفعلها لا ولية وان كان ذاكرا لهما او للصلبية خاصة فهو قاطع

فتفسد

فتفسد صلوته ولو سلم وعليه صلبية وتلاوية وسهوية غير ذاكر لهن او ذاكر للسهوية لم ينقطع ويقضي الاول
مرتبا الاول فالاول وهذا يفيد وجوب النية في المقضي من السجدات وسنبينه في التتمة التي تقدم الوعد
بها ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان كان ذاكرا للصلبية او التلاوية فسدت وكان سلامه قاطعا وهذا
في الصلبية ظاهر لانه لو سلم عمدا ذاكرا ركنا عليه واما في التلاوية فالمذكور ظاهر الرواية وروى اصحاب الاملاء
عن ابي يوسف لا تفسد لان سلامه في حق الركن سلام سهو لا يوجب فساد الصلوة وفي حق الواجب عمد وهو لا
يوجبه ايضا بخلاف ما اذا كان ذاكرا للصلبية دون التلاوية ودفع بان جانب الواجب يوجب الخروج عن الصلوة
وجانب الركن ان لم يوجبه لا يمنع من الاخراج فكل سلام الاصل فيه ان يكون مخرجا لانه جعل محللا شرعا قال
صلى الله عليه وسلم تحليلها التسليم ولانه من باب الكلام على ما مر الا انه منع من الاخراج حالة السهو دفعا
للحرج لكثرة السهو وغلبة النسيان ولا يكثر سلام من علم ان عليه الواجب لان ظاهر حال المسلم انه لا يترك الواجب فبقي
مخرجا على اصل الوضع واذا تمت علة الاخراج وجانب الركن غير مانع منه كما قلنا صار كانه خروجه عن الصلوة
شرعا قبل اكمال الاركان فتفسد وما احسن عبارة محمد رحمه الله واخصرها حيث قال فسدت في الوجهين لانه
لا يستطيع ان يقضي التي كان ذاكرا لها بعد التسليم واذا اجعلت عليه قضاء التي كان ناسيا لها وجب ان يقضي
التي كان ذاكرا لها بعد التسليم واذا اجعلت عليه قضاء التي كان ناسيا لها وجب ان يقضي التي كان ذاكرا لها ولو
سلم وعليه السهو وتكبير التشريق والتلبية بان كان محرما في ايام التشريق لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان
ذاكرا للكل او ساهيا عن الكل واذا اراد ان يؤدي يقدم بعد يسجد في السهو التكبير ثم التلبية ولو بدأ بالتلبية
قبل السهو سقطت سجدتا السهو والتكبير ولو لبى قبل التكبير يسقط التكبير ولو سلم وعليه صلبية وتلاوية
وسهو والتكبير والتلبية غير ذاكر لها سجد بها على الترتيب في وجوبها ثم يفعل الباقي ولو بدأ بالتلبية فان
استمر على نسيانه فسدت او بالتكبير لا تفسد ووجب عليه اعادته بعد فعل هذه الاشياء والله سبحانه اعلم
قوله ومن شك في صلاته قيد بالظرف لانه لو شك بعد الفراغ منها او بعد ما قعد قدر التشهد لا يعتبر
الا ان وقع في التعيين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا وشك في تعيينه فانه يسجد سجدة واحدة ثم
يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو لاحتمال ان المتروك الركوع فلا بد من الركعة
وسجدتين لان السجود الذي كان اوقعه دونه لا عبرة به وان كان سجدة فقد سجد ولو تذكر في العصر انه ترك سجدة
وشك انها منها او من الظهر يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها منها
ثم يعيد الظهر ثم العصر احتياطا استحبابا ولو لم يعد العصر لا شيء عليه ولو علم انه ادى ركنا وشك انه كبر للافتتاح
اولا او هل احدث اولا او اصابه نجاسة او هل مسح برأسه اولا ان كان مرة استقبل والا مضى ولا يلزمه الوضوء
ولا غسل ثوبه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح او القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لم يثبت الشروع
بعد ليجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح وفي الفتاوى لو شك في تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير
والثناء ثم تذكر كان عليه السهو ولا تكون الثانية استقبالا او قطعا للاولى هذا في ترك الفعل فلو كان يتذكر
انه ترك قراءة فسدت لاحتمال كونها قراءة ثلاث ركعات ولو كان صلى صلاة يوم وليلة ثم ذكر انه ترك القراءة
في ركعة واحدة ولا يدري من اي صلاة يعيد صلوة الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراءة في ركعة الا ان
كان يتذكر انه ترك في ركعتين فحينئذ يعيد الفجر والمغرب والوتر ولو تذكر انه تركها في اربع اعاد الرباعيات
الثلاث فقط وعلى هذا ينبغي اذا تذكر تركها في ثلاث والمسالة بحالها ان يعيد ما سوى الفجر ولا اشكال انه اذا

شك في الوقت بانه صلي او لا يجب عليه الصلوة وقد اسلفنا انه اذا تيقن ترك صلوة من يوم وليلة وشك
فيه يجب عليه صلوة يوم وليلة **قوله** وذلك اول ما عرض له قيل معناه اول ما عرض له في عمره من حين بلغ
وقيل اول ما عرض في تلك الصلوة وقيل معناه ان السهو ليس بعادة له **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا شك الى اخره الحاصل انه قد ثبت عندهم احاديث هي قوله صلى الله عليه وسلم اذا شك احدكم في صلوته
فليستقبل وهو غريب وان كانوا لم يعرفونه ومعناه في مسند ابن ابي شيبة عن ابن عمر قال في الذي لا يدري
صلي ثلاثا ام اربعا يعيد حتى يحفظ واخرج نحوه عن سعيد بن جبير وابن الحنفية وشريح وما في الصحيح اذا شك احدكم
فليتحر الصواب فليتم عليه وتقدم اول الباب ولفظ التحري وان لم يروه معمر والثوري وشعبة ووهيب بن خالد
وغيرهم فقد رواه منصور بن المعتمر الحافظ واعتمد عليه اصحاب الصحيح وما اخرجه الترمذي وابن ماجة عن
عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول اذا سهي احدكم في صلوته فلم يدر
واحدة صلي او ثنتين فليبن على واحدة فان لم يدر ثنتين صلي او ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثا صلي او
اربعا فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم قال الترمذي حديث حسن صحيح فلما ثبت عندهم الكل سلكوا فيها
طريق الجمع بحمل كل منها على محل يتجه حمله عليه فالاول على ما اذا كان اول شك عرض له اما مطلقا في عمره او في تلك
الصلوة الى اخر ما تقدم من الخلاف واختير الحمل على ما اذا كان الشك ليس عادة له لانه يجمع الاول بلا شك والثاني
ظاهرا ويساعده المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة
عروض الشك له وصار كما اذا شك انه صلي او لا والوقت باق يلزمه القضا لقدرته على يقين الاسقاط دون
حرج لان عروضه قليل بخلافه بعد الوقت لا يلزم لان الظاهر خلافه فلا يرفع الشك حكم الظاهر وحمل عدم
الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الاخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الالزام وهو منتف شرعا
بالنافي فوجب ان حكمه العمل بما يقع عليه التحري ويجعل محل الحديث الثاني فاذا لم يقع تحريه على شيء وجب البناء على
المتيقن وهو محل الثالث جمعا بين الاحاديث واما ما يفيده بعض الاحاديث من اناطة سجود السهو بمجرد الشك
وان ذكر الصواب يقينا وبنى عليه فمحمله ان يشغله الشك قدر اداء ركن حتى يلزمه تاخير ركن او واجب **قوله** وعند
البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم انه اخر صلوته كيلا يترك الفرض وهو القعدة مع تيسر طريق يوصله الى
يقين عدم تركها ثم في هذه الافادة قصور لان المسطور يفيد انه عند البناء على اليقين يقعد في كل موضع يتوهمه
محل قعوده سواء كان اخر صلوته او لا ولنسق ذلك قالوا اذا شك في الفجر انها اولى او ثانية تحرى فان وقع
تحريه على شيء اتم الصلوة عليه وسجد للسهو وكذا في جميع صور الشك اذا عمل بالتحري او بنى على الاقل يسجد ولم يكن
مما ينبغي اغفال ذكر السجود في الهداية والنهاية فان لم يقع تحريه على شيء بنى على الاقل فيتم تلك الركعة ثم يقعد
لاحتمال انها ثانية ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى لانها ثانية بحكم وجوب الاخذ بالاقل ثم يقعد ويسجد للسهو
وان شك انها ثانية او ثالثة تحرى فان لم يقع تحريه على شيء وهو قائم قعد ولا يتم تلك الركعة لاحتمال كونها
الثالثة فيكون تاركا لفرض القعدة ثم يقوم فيصلي اخرى لجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد ترك
فعليه ان يصلي اخرى ليتم صلوته وان قاعدا والمسألة بحالها ولم يقع تحريه على شيء او وقع على انها ثالثة تحرى في
القعدات فان وقع تحريه انه لم يقعد على ما قبلها او لم يقع تحريه على شيء فسدت صلوته في الوجهين لدارت بين
الصحة والفساد فتفسد احتياطا وان شك انها اولى وثالثة لا يتم ركعة بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام
ثم يقوم فيصلي ركعتين ثم يتشهد ويسجد للسهو ولو كان شكه في انها ثانية او اولى ووقع في سجوده يمضي فيها سوا

كانت

كانت الاولى او الثانية لانها ان كانت اولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها ثم اذا رفع من السجدة
الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في سجوده انها ثانية او ثالثة ان كان في السجدة
الاولى امكنه اصلاح صلوته على قول محمد لانه ان كانت ثانية كان عليه اتمام هذه الركعة وان كانت ثالثة لا تفسد
عند محمد لانه لما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصار كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث فيها من الركعة
الخامسة وهذا ايضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تذكر صلبية من اعادة الركن الذي فيه التذكر
مستحب ولو فرعناه عليه ينبغي ان يفسد هنا لعدم ارتفاض السجدة المذكورة وان كان الشك في السجدة الثانية
بطلت صلوته وقياس هذا ان تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى قبل الثانية اولا وان وقع الشك
في الرباعية انها الاولى او الثانية عمل بالتحري على ما تقدم فانه لم يقع تحريه على شيء بنى على الاقل فيجعلها اولى
ثم يقعد لجواز انها ثانية والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي اخرى ويقعد لانها ثانية في الحكم والقعدة فيها
واجبة ثم يعود فيصلي اخرى ويقعد لاحتمال انها رابعة ثم يقوم ويصلي اخرى ويقعد لانها الاخيرة حكما فقد
علمت ان القعود منوط بتوهم كون المحل محل لزومه واجبا او فرضا ولو شك في انها الرابعة او الخامسة او انها
الثالثة او الخامسة فهو على القياس الذي ذكرناه في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة ويتشهد ثم يقوم
فيصلي اخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانية او ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت
فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار بخلاف المسبوق في الوتر بركعتين في رمضان اذا
قنت مع الامام في الثالثة ثم قام الى قضاء ما سبق به لا يقنت ثانيا في ثالثته وكذا لو ادرك الامام في ركوع
الثالثة جعل كادراكه القنوت معه نظيره من سمع من امامه اية سجدة فلم يسجدها ثم دخل معه في تلك الركعة يسقط
عنه السجود لانه بادراك تلك الركعة معه صار مدركا لكل ما فيها وهذا الفرق بين المسبوق في الوتر
والساهي فيه في حق القنوت هو مختار الصدر الشهيد وهذا لان المسبوق مامور ان يقنت مع الامام لانه
مدرك اخر صلوته فقد قنت في موضعه فلا يقنت ثانيا لان تكراره غير مشروع والشاك لم يتيقن بوقوع الاول
في موضعه فيقنت مرة اخرى وتقدمت هذه في باب الوتر **قوله** في ترك السجدات والركوع والاختلاف بين
الامام والقوم في السهو اما ترك السجود فقد انتظم ما قدمناه وجوب قضائه وهل تجب النية ان علم انها من
غير الركعة الاخيرة او تحرى فوقع تحريه على ذلك او لم يقع على شيء وبقي شاكا في انها من الركعة الاخيرة او ما قبلها
نوى القضا وان علم انها من الاخيرة لا يحتاج الى نية وعلى هذا ما ذكروا فيمن سلم في صلوة الفجر وعليه سجود السهو
فسجد وقعد وسلم وتكلم ثم تذكر ان عليه صلبية من الاولى فسدت صلوته وان تركها من الثانية لا تفسد ونابت
احدى سجدتي السهو عن الصلبية لانها لم تصر دينا في ذمته ليحتاج في صرف السجدة اليها الى النية بخلاف الفصل
الاول الا في رواية عن ابي يوسف انها لا تفسد في الوجهين ولو تذكر التلاوة دون السهو فسجدها ثم تذكر
ان عليه صلبية فصلوته فاسدة في الوجهين وفي المنتقى لا تنوب التلاوة والسهو عن الصلبية الا اذا ظهر
انه لم يكن عليه تلاوة او سهو حينئذ كلاهما ينوبان ولو ذكر انه ترك منها سجدتين ان علم انه تركهما من الاولى والاخيرة
فعليه ان يسجدهما ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو وان من الاولى فعليه ان يصلي ركعة ولو لم يعلم كيف تركهما
سجد سجدتين ينوي القضا في الاولى ثم يصلي ركعة ومن ادركه في الركوع الثاني لا يكون مدركا لتلك الركعة
لان السجدتين تضمان الى الركوع الاول وفي رواية الى الركوع الثاني فعلى هذه الرواية يصير مدركا وان كان
لا يعلم من ايهما ترك فانه يسجد سجدتين اولا ويتشهد لاحتمال انه تركهما من الثانية ولا يسلم ثم يقوم فيصلي ركعة

ويتشهد ويسلم لاحتمال انهما من الاولى ويسجد للسهو ولو ذكر انه ترك منها ثلاث سجدات فانه يسجد سجدة
ويصلي ركعة ثم يتشهد كما ذكرنا ولا ينوي القضا في السجدة وقال الهندواني هذا اذا نوى بالسجدة الالحاق
بالركعة التي قيدها بالسجدة اما اذا لم ينو ذلك يسجد ثلاث سجدات وقال خواهر زاده يسجد ثلاث سجدات
ويصلي ركعة مطلقا ولو ذكر انه ترك منها اربع سجدات سجد سجدتين ويضم الى الركوع الاول في رواية وفي رواية
الى الركوع الثاني ويصلي ركعة اخرى ثم رايت ان اكتب تمام فصل السجدات المذكور في مختصر المحيط قال مسائله
مبنية على اصول منها ان السجدة متى فاتت عن محلها لا تصح الا بالنية لانها وجبت قضا والقضاء لا يتادى بالنية
المعينة وانما تصير فايتة عن محلها اذا تخلل بينها وبين محلها ركعة تامة لان ما دون الركعة يحتمل الرفض فيرتفض
فتلتحق بمحلها وهذا يوافق ما قدمناه من فتاوى قاضي من وجوب اعادة ما وقع فيه التذكر قبل ما بما يفسد
الصلوة ومنها انه متى وقع الشك في ترك ركعة او سجدة فانه يجمع بينهما للخروج عما عليه بيقين وتقدم السجدة
على الركعة ولو قدم الركعة عليها فسدت صلوته لجواز انه ترك السجدة لا غير فاذا اتى بها تمت صلوته فلا يجوز
زيادة ركعة ومتى قدم الركعة عليها يصير متنفلا الى التطوع قبل اكمال الفرض فتفسد صلوته ومنها ان ما تردد
بين الواجب والبدعة ياتي به احتياطا وما تردد بين البدعة والسنة تركه لان ترك البدعة لازم واداء السنة
غير لازم ومنها انه ينظر الى المتروك من السجدات والى المؤداة فايهما اقل فالعبرة له لان اعتبار الاقل اسهل
لتخريج المسايل ولو ترك سجدة من الفجر ساهيا ثم ذكرها قبل ان يتكلم سجدها وقعد وتشهد وسلم وسجد للسهو
وينوي به ما عليه لجواز انه تركها من الاولى ولو ترك سجدتين سجد سجدتين اولا وقعد ثم تقضي ركعة وتشهد
لاحتمال انه تركهما من ركعتين فيلزمه قضا وهما لا غير ويحتمل انه تركهما من ركعة فلا تكون محسوبة من صلوته
فلزمه قضا ركعة فيجمع بينهما احتياطا ولو ترك ثلاث سجدات ذكر في الاصل انه يسجد سجدة اخرى حتى تتم ركعة
ثم يصلي ركعة اخرى قال الفقيه ابو جعفر الصحيح انه يسجد ثلاث سجدات ويتشهد ثم يصلي ركعة ويتشهد لانه اتى
بسجدة واحدة فتقيدت بها ركعة واحدة فاذا سجد اخرى يلتحق بالركوع الثاني باتفاق الروايات فقد صلى ركعتين
كل ركعة بسجدة ثم صلى ركعة اخرى صار متطوعا بالثالثة وعليه سجدتان من الفرض فتفسد صلوته فيجب ان يسجد
سجدتين اخريين حتى يتم الفرض وينوي في واحدة من السجدات قضا ما عليه فيجزيه وان ترك النية في الكل لا يجزيه
وان ترك اربع سجدات سجد سجدتين ويصلي ركعة ولا يخفى ان معناه اذا كان متيقنا انه ركع في صلوته ولو ترك
من المغرب اربعا سجد سجدتين ثم يصلي ركعتين لانه اتى بسجدتين فيحتمل انه اتى بهما في ركعة فعليه ركعتان ويحتمل
انه اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعة الا ان الركعة داخلة في الركعتين فيسجد سجدتين ولا يقعد ثم يصلي
ركعتين ويقعد بينهما ولو ترك خمسا سجد سجدة وصلى ركعتين قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي قيدها
بالسجدة الواحدة وان لم ينو تفسد ولو ترك من الظهر ثلاث سجدات سجد ثلاثا وقعد ثم صلى ركعة وان ترك اربعا
يسجد اربعا ويقعد ثم يصلي ركعتين يقعد بينهما وان ترك خمسا سجد ثلاثا ولا يقعد بعدها لان هذه القعدة
ترددت بين السنة والبدعة لانه ان تم له ركعتان فالقعدة سنة وان تم له ثلاث فالقعدة بدعة ثم يصلي ركعتين
يقعد بينهما احتياطا لاحتمال ان صلوته قد تمت بركعة واحدة وان ترك ستا سجد سجدتين ويقعد ثم يصلي ثلاث
ركعات ويقعد بعد الثانية والثالثة لانه اتى بسجدتين فان اتى بهما في الركعتين فعليه سجدتان وركعتان او في
ركعة فعليه ثلاث ركعات فيجمع بينهما وان ترك سبعا سجد سجدة وصلى ثلاث ركعات قالوا هذا اذا نوى
بالسجدة عن الركعتين التي قيدها بسجدة واذا سجد من عزيمة ساهيا ثم تذكر فالحيلة لجواز صلوته ان ياتي بسجدتين

وينوي

وينوي باحداهما عما عليه حتى يلتحق احداهما بالركعة الاولى وتلتحق الثانية بالركعة الثانية فصار مصليا ركعتين
ثم اذا صلى ثلاث ركعات وتشهد في الثانية من الثلاث جازت صلوته ولو ترك ثمان سجدات سجد سجدتين وصلى
ثلاث ركعات وكذلك العصر والعشا لو صلى الفجر ثلاث ركعات ولم يقعد على الثانية وترك منها
سجدة لا يعلم كيف ترك فسدت صلوته وكذا لو كان قعد لاحتمال انه تركها من الاوليين وقد انتقل الى التطوع
قبل اكمال الفرض فيحكم بالفساد احتياطا ولو ترك سجدتين وثلاثا فالاصح انها تفسد لاحتمال انه تركهما من الفريضة
ولو ترك اربعا لا تفسد لانه اتى بسجدتين فلا يتقيد بهما اكثر من ركعتين فلا يصير متنفلا الى التطوع ويسجد
سجدتين ثم يقعد ثم يصلي ركعة واصله ان المتروك من السجدات اذا كان نصفها او اقل تفسد الصلوة وان
كان اكثر من النصف لا تفسد فلو صلى الظهر خمسا وترك سجدة الى خمس تفسد ولو ترك ستا لا تفسد ولو
ترك سبعا لا تفسد ويسجد ثلاث سجدات ولو ترك ثمان سجدات سجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات
ولو صلى المغرب اربعا وترك سجدة الى اربع تفسد ولو ترك خمسا لا تفسد ويسجد ثلاث سجدات ويصلي
ركعة ولو ترك ستا سجد سجدتين وصلى ركعتين والله سبحانه اعلم واما اذا كان المتروك ركوعا
فلنسق فصله بتمامه من البدايع قال رحمه الله اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضا وكذا
اذا ترك سجدتين من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلوة فقرا وسجد قبل ان يركع ثم قام الى الثانية فقرا
وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا السجود قضا عن الاول لان ركوعه وقع معتبرا
لمصادفته محله لان محله بعد القراة وقد وجدت الا انه توقف على ان يتقيد بالسجدة فاذا قام وقرا
لم يقع قيامه وقراته معتدا به لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد صادف السجود محله لوقوعه بعد ركوع
معتبر فيتقيد ركوعه به فقد وجد انضمام السجدتين الى الركوع فصار مصليا ركعة كذا واذا قرا وركع
ثم رفع راسه وقرا وركع وسجد فانما صلى ركعة لانه تقدم ركوعان ووجد السجود فيلتحق باحدهما ويلغو
الاخر غير ان في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفي باب السهو من نوادر ابي سليمان جعل المعتبر الركوع
الثاني حتى ان من ادرك الركوع الثاني لا يصير مدركا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية هذا
الباب يصير مدركا لها والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله بعد القراة
فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرا ولم يركع
وسجد ثم قام فقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرا ولم يركع وسجد فانما صلى ركعة لان سجوده الاول لم يصادف
محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به فاذا قرا وركع توقف هذا الركوع على ان يتقيد بسجود بعده
فاذا سجد بعد القراة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذا ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم
ركع في الثانية ولم يسجد وسجد في الثالثة ولم يركع فلا شك انه صلى ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود
ملتحق بالركوع ام بالثاني فيه روايتان على ما مر وعليه سجود السهو في هذه المواضع كلها لادخاله الزيادة
في الصلوة ولا تفسد الا في رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على ان
اصله ان السجدة الواحدة قربة وهي سجود الشكر وعند ابي حنيفة وابي يوسف السجدة الواحدة ليست
بقربة الا سجدة التلاوة ثم ادخال الركوع الزايد او السجود الزايد لا يوجب فساد الفرض لانه من افعال الصلاة
والصلوة لا تفسد بوجود افعالها بل بوجود ما يضادها بخلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانها فعل
صلوة كامل فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقى في الفرض فكان فساد الفرض بهذا الطريق لا لمضادة

بخلاف زيادة ما دون الركعة انتهى وكون سجدة الشكر قربة كما هو قول محمد رحمه الله اوجه لانه مقتضى
الادلة السمعية المتكثرة وستتم الفايدة بها اخر هذا الفصل وأما الاختلاف بين الامام والقوم في
السهو ففي فتاوى قاضي خان صلى وحده او امام صلى بقوم فلما سلم اخبره عدل انك صليت الظهر ثلاثا قالوا
ان كان عند المصلي انه صلى اربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان شك في انه صادق او كاذب روي عن محمد انه يعيد
صلاته احتياطا وان شك في قول عدلين يعيد صلوته وان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله ولو وقع الاختلاف
بين الامام والقوم فقالوا صليت ثلاثا وقال بل اربعا فان كان الامام على يقين لا يعيد الصلوة بقولهم وان لم
يكن على يقين يأخذ بقولهم فان اختلف القوم فقال بعضهم ثلاثا وقال بعضهم اربعا والامام مع احد الفريقين
يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد لمكان الامام فان اعاد الامام الصلوة واعاد وامعه مقتدين به
صح اقتداؤهم لان الامام ان كان الصادق كان هذا اقتداء المتنفل والا فاقتداء المفترض بالمفترض ولو استيقن
واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى اربعا والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم
شيء لمعارضة المستيقن بالنقصان المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو الاتمام وعلى المستيقن بالنقص
الاعادة لان يقينه لا يبطل بيقين غيره ولو كان الامام مستيقنا انه صلى ثلاثا كان عليه ان يعيد بالقوم ولا اعادة
على مستيقن التمام لما قلنا ولو استيقن واحد بالنقصان وشك الامام والقوم فان كانوا في الوقت اعادوا
احتياطا وان لم يعيدوا لا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان واخبروا بذلك ولنذكر الفايدة الموعودة
آنفا روى ابو داود وابن ماجة والحاكم وصححه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا جاءه امر يسره خر ساجدا
لله تعالى وروى عبد الرحمن بن عوف قال خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بقيع الغرقد فسجد
فاطال فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فبشرني ان من صلى علي مرة صلى الله عليه بها عشرا فسجدت شكرا لله
رواه العقيلي في تاريخه واحمد والحاكم بنحوه وقال على شرط الشيخين وفي ابي داود باسناد حسن ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال سألت ربي وشفعت لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا شكرا لربي ثم رفعت راسي فسألت
ربي لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا شكرا لربي ثم رفعت راسي فخررت ساجدا فسألت ربي لامتي فاعطاني
الثلث الاخر فخررت ساجدا شكرا لربي وروى البيهقي باسناد صحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم خر ساجدا لما جاءه كتاب
علي رضي الله عنه من اليمن باسلام همدان وروى الشيخان عن كعب بن مالك رضي الله عنه انه لما جاءته البشارة
بتوبته خر ساجدا وروى الحاكم ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد مرة لرؤية زمن ومر به ابو بكر رضي الله
عنه فنزل وسجد شكرا لله تعالى ومر به عمر رضي الله عنه فنزل وسجد شكرا لله تعالى انتهى وسجد ابو بكر عند فتح
اليمامة وقتل مسيلمة وعمر عند فتح اليرموك وعلي رضي الله عنه عند رؤية ذي الثدية مقتولا بالنهروان والحمد لله
ولي كل نعمة

باب صلوة المريض

قوله اذا عجز المريض المراد اعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على
القيام لكن يخاف بسببه ابطاء البرء او كان يجد الما شديدا اذا قام جاز له تركه فان لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام
بسببها ولو قدر عليه متكئا على عصا او خادم قال الحلواني الصحيح يلزمه القيام متكئا ولو قدر على بعض القيام
لا كله لزمه ذلك القدر حتى لو كان انما يقدر على قدر التحريمة لزمه ان يحرم قائما ثم يقعد وحديث عمران بن الحصين
اخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة فقال صل قائما فان لم
تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله الا انه اي الايماء قائم مقامهما قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت الحديث روى البزار في

مسنده والبيهقي في المعرفة عن ابي بكر الحنفي ثنا سفيان الثوري ثنا ابو الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل على الارض
ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك قال البزار لا نعلم احدا رواه عن الثوري
الا ابو بكر الحنفي وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثوري انتهى ابو بكر الحنفي ثقة وروي نحوه ايضا من حديث
ابن عمر ومرجع ضمير لا لعدامه الايماء قوله فان لم يستطع القعود يعني مستويا ولا مستندا فانه ان
قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه في القيام استلقى اي مرتميا على وسادة تحت
كتفيه مادا رجليه ليتمكن من الايماء والا فحقيقة الاستلقاء يمنع الصحيح من الايماء فكيف المريض قوله
لقوله صلى الله عليه وسلم يصلي المريض قائما الى اخره غريب والله اعلم ثم تقدير عدم ثبوته لا ينتهض حديث
عمران حجة على العموم فانه خطاب له وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه به خطابا
للامة فوجب الترجيح بالمعنى وهو ان المستلقي تقع اشارته الى جهة القبلة وبه يتأدى الفرض بخلاف الاخر
الا يرى انه لو حققه مستلقيا كان سجودا او ركوعا الى القبلة ولو اتمه على جنب كان الى غير جهتها وما اخرج
الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم يصلي المريض قائما فان لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلي القبلة ضعيف
بالحسن بن الحسين العرني الا ان ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين فان لم تستطع فمستلقيا
ان صحت يشكل على المدعى ويفيد امكان الاستلقاء لعمران قوله خلافا لزفر وهو رواية عن ابي يوسف وعن محمد
رحمهما الله قال لا اشك ان الايماء براسه يجزيه ولا اشك انه بقلبه لا يجزيه واشك فيه بالعين قوله
لما روينا من قبل يعني قوله صلى الله عليه وسلم فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق
بقبول العذر منه ولا يخفى ان الاستدلال به موقوف على ان يثبت لغة ان مسمى الايماء بالراس ليس غير واما العين
والحاجب فاشارة ونحو لا ايماء فيكون قول الشاعر اردت كلاما فاتقت من رقيبها فلم يك الا ومؤها بالحواجب
مجازا لا حقيقة وهو خلاف الاصل حيث يثبت ذلك المفهوم كذلك والحق ان المراد بقوله لما روينا ما قدمه
من قوله صلى الله عليه وسلم لذلك المريض والا فاوم براسك وعلى اللفظ الذي ذكر في الحديث المخرج ايضا الراس
مراد فانه قال فيه واجعل سجودك اخفض ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل اذا كان الايماء بالراس قوله
هو الصحيح احتراز عما صححه قاضي خان انه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمغمى عليه
وفي المحيط مثله واختاره شيخ الاسلام وفخر الاسلام لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب واستشهد
قاضي خان بما عن محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلوة عليه ودفع بان ذلك في العجز
المتيقن امتداده الى الموت وكلامنا فيما اذا صح المريض بعد ذلك لا فيما اذا مات قبل القدرة على القضاء فلا
يجب عليه ولا الايصاء به كالمسافر والمريض اذا افطرا في رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة ومن تامل تعليل
الاصحاب في الاصول وسائل المجنون يفيق في اثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن او
اغمي عليه اكثر من صلوة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها لا يقضي انقدح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا
المريض الى يوم وليلة حتى يلزمه الايصاء ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رايت عن بعض المشايخ ان كانت
الفوائت اكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت اقل وجب قال في الينابيع وهو الصحيح قوله وان
قدر اي المريض على القيام دون الركوع والسجود بان كان مرضه يقتضي ذلك قوله لم يلزم المنفي اللزوم
فافاد انه لو اومى قائما جاز الا ان الايماء قاعدا افضل لانه اقرب الى السجود وقال خواهر زاده يومي للركوع

نايما وللسجود قاعدا ثم هذا مبني على صحة المقدمة القايلة ركنية القيام ليس الا للتوسل الى السجود وقد انبها
بقوله لما فيها من زيادة التعظيم اي السجدة على وجه الانحطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب
فكان طلب القيام لتحقيقه فاذا سقط سقط ما وجب له وقد منع ان شرعيته لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه
نفسه من التعظيم كما يشاهد في الشاهدين اعتباره كذلك حتى يحبه اهل التجبر لذلك فاذا فات احد التعظيمين
صار مطلوبا بما فيه نفسه ويدل على نفي هذه الدعوى ان من قدر على القعود والركوع والسجود لا القيام
وجب عليه القعود مع انه ليس في السجود عقيبه تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام **قوله** او يومي
ان لم يقدر يسوطه الجواب وفي النوادر اذا صار الى الايماء بعد ما افتتح قادرا عليهما فسدت لان تحريمته انعقدت
موجبة لما قلنا لا بل للعقد وعن انه كان اذ ذاك الركوع والسجود فلزما فاذا صار المقدور الايماء لزم واداء
بعض الصلوة بهما اولى من اداء كلها بالايماء **قوله** بناء على اختلافهم في الاقتداء عند محمد لا يجوز اقتداء القائم
بالقاعد وعندهما يجوز **قوله** استانف عندهم جميعا يعني الثلاثة اما زفر فيجيزه بناء على اجازته اقتداء الراكع
بالمومي ولو كان يومي مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود فيجيزه بناء على اجازته اقتداء الراكع
بالمومي ولو كان يومي مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استانف على المختار لان حالة القعود اقوى
فلا يجوز بناؤه على الضعيف وفي جوامع الفقه لو افتتحها بالايماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايماء جاز له ان
يتمها بخلاف ما بعدما اومي للركوع والسجود ثم قدر لانه لو قعد عنده بغير عذر يجوز فكذا لا يكره الاتكا
والملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكره القعود ويكره الاتكا لانه يعد اساءة ادب دون القعود اذا كان لا على
هيئة تعد اساءة ولذا كان الاصح خلاف ما ذكر المصنف من قوله وان قعد لغير عذر يكره بالاتفاق وصرح فخر
الاسلام بان الاتكا يكره عند ابي حنيفة والقعود لا يكره من غير عذر   رجل بحلقه خراج لا يقدر على
السجود يقدر على غيره من الافعال يصلي قاعدا بالايماء وكذا لو كان بحال لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لا يسيل
لما قدمنا في فصل المعذور فان قام وقرا وركع ثم قعد واومى للسجود جاز والاول اولى ولو كان بحال لو صلى
قايما لا يقدر على القراءة ولو صلى قاعدا قدر عليها صلى قاعدا مريض مبطون تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما
بسط تحته شي تنجس من ساعته يصلي على حاله وكذا ان كان لا يتنجس ولكنه يزداد مرضه او تلحقه مشقة بتحريكه بان
نزع الماء من عينه دفعا للحرج **قوله** والقيام افضل في الاختيار فان صلى قاعدا وهو يقدر على القيام اجزاه
وقد اساء وقالا لا يجوز **قوله** في غير المربوطة يعني السايرة **قوله** والمربوطة كالشط هو الصحيح احترازا عن قول
بعضهم انه على الخلاف ثم اطلق في كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط اما اذا كانت مربوطة
في لجة البحر فالاصح ان كان الريح يحركها شديدا فهي كالسايرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار
جواز الصلوة في المربوطة في الشط مطلقا وفي الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى
قايما جاز لانها ان استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها
لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة انتهى بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير **قوله** والقياس ان لا قضا
عليه اذا استوعب وقت صلوة وبه قال الشافعي ومالك رحمهما الله واسند لا بما روى الدارقطني عن عايشة
رضي الله عنها انها سالته صلى الله عليه وسلم عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلوة فقال ليس لشي من ذلك قضا
الا ان يغمى عليه في وقت صلوة فيفيق فيه فانه يصليها وهذا ضعيف جدا فيه الحكم ابن عبد الله بن سعد الايلي
قال احمد احاديثه موضوعة وقال ابن معين ليس بثقة ولا مامون وكذبه ابو حاتم وغيره وقال البخاري تركوه ثم بقية

السند

السند الى الحكم هذا مظلم كله وقالت الحنابلة يقضي ما فاته وان كان اكثر من الف صلوة لانه مرض ولو سقط اصحابنا
فقالوا ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضا والا وجب والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات وهو رواية
عن ابي حنيفة فاذا زاد على الدورة ساعة سقط وعن محمد من حيث الاوقات فاذا زاد على ذلك وقت صلوة كامل
والا لا وهو الاصح تخريجا على ما مر في قضاء الفوايت وان كان محمد قال هناك بقولهما فكل من الثلاثة مطالب
بالفرق الا انهما يجيبان هنا بالتمسك بالاثر عن علي وابن عمر على ما في الكتاب لكن المذكور عن ابن عمر في كتب الحديث
من رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن ابن عمر انه قال في الذي يغمى عليه
يوما وليلة قال يقضي وقال عبد الرزاق انا الثوري عن ابن ابي ليلى عن نافع ان ابن عمر اغمي عليه شهرا فلم يقض ما
فاته وروى ابرهيم الحربي في اخر كتابه غريب الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زايدة عن عبد الله عن نافع قال اغمي
على عبد الله بن عمر يوما وليلة فافاق فلم يقض ما فاته واستقبل وفي كتب الفقه عنه انه اغمي عليه اكثر من يوم
وليلة فلم يقض وفي بعضها نص عليه فقال اغمي عليه ثلاثة ايام فلم يقض فقد رايت ما هنا عن ابن عمر وشي منها
لا يدل على ان المعتبر في الزيادة الساعات الا ما يتخايل من قوله اكثر من يوم وليلة وكل من روايتي الشهر والثلاثة
الايام يصلح مفسرا لذلك الاكثر ولو لم يكن وجب وكون المراد خلصا من الزيادة لان المراد به ما دخل في الوجود
ولا عموم فيه وحمله على كون الاكثرية بالساعة ليس اولى من كونها وقتا واما الرواية عن علي فلم نعرف في كتب الحديث
والمذكور عنه في الفقه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن واهل الحديث يروون هذا عن عمار روى الدارقطني
عن يزيد مولى عمار بن ياسر اغمي عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشا وافاق نصف الليل فقضاهن قال
الشافعي رحمه الله ليس هذا بثابت عن عمار ولو ثبت فمحمول على الاستحباب وفرق بين الاغماء والنوم بانه عن
اختيار بخلاف الاغماء وجه قولنا ان الاغما مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا
ينافي اهلية الوجوب بل الاختيار لانه انما يوجب خللا في القدرة وذلك يوجب التاخير لا سقوط اصل الوجوب
لان تعلقه لفايدة الاداء والقضا بلا حرج ولم يقع بالاغماء ولا بمجرد الجنون الياس عن الفايدة الثانية الا اذا
امتد امتدادا يرفع الزام القضا معه في الحرج فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفايدة المستتبعة
له هذا تقرير الاصول وسيرد عليك باوفى من هذا في باب الزكوة والصوم ان شاء الله تعالى وبه يظهر انه يصح
ان يقال القياس السقوط مطلقا والقياس عدمه مطلقا وهذا لان معنى القياس الذي يقابلونه بالاستحسان
هو الوجه المتبادر بالنسبة الى الوجه الخفي كما افاده في البدايع مما سنذكره في سجود التلاوة ان شاء الله
تعالى والا فالاستحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر بالاول عند تجريد النظر الى زوال الخطاب
والثاني عند ملاحظة ان الوجوب يتبع تعلقه احدى المصلحتين والخفي هو التفصيل بين الحرج وعدمه والله
سبحانه اعلم

باب سجود التلاوة

قوله اربع عشر سجدة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي
على انها كذلك الا انه يجعل في الحج ثنتين ولا سجود في ص ونحن نثبت سجدة في ص وسجدة في الحج له ما في ابي داود
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقرا ص فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه وقراها مرة اخرى
فلما بلغ السجدة تشزنا للسجود فلما رانا قال انما هي توبة نبي ادم ولكني رايتكم تشزنتم ارا كم قد استعددتم للسجود
فنزل وسجد وسجدنا وتشزنا بتاء مثناة من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه مهيا وما رواه النسائي انه
صلى الله عليه وسلم سجد في ص وقال سجدها نبي الله داود توبة ونسجدها شكرا قلنا غاية ما فيه انه بين
السبب في حق داود والسبب في حقنا وكونه للشكر لا ينافي الوجوب فكل الفرايض والواجبات انما وجبت شكرا

لنوال النعم وقال الامام الحافظ ابو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحرث مخرج مسند ابي حنيفة رضي الله عنه
كتب الي صالح ثنا محمد بن يونس بن الفرج مولي بني هاشم ثنا محمد بن الزبرقان الاهوازي عن ابي حنيفة عن سماك
ابن حرب عن عياض الاشعري عن ابي موسي ان النبي صلي الله عليه وسلم سجد في ص واخرج الامام احمد عن بكر بن
عبد الله المزني عن ابي سعيد قال رايت رويا وانا اكتب سورة ص فلما بلغت السجدة رايت الدواة والقلم
وكل شي بحضرتي انقلب ساجدا قال فقصصتها علي رسول الله صلي الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها فافاد ان الامر
صار الي المواظبة عليها كغيرها من غير ترك واستقر عليه بعد ان كان لا يعزم عليها فظهر ان ما رواه ان ثبتت دلالته
كان قبل هذه القصة **قوله** والسجدة الثانية في الحج للصلوة عندنا لانها مقرونة بالامر بالركوع والمعهود
في مثله من القران كونه من اوامر ما هو ركن الصلوة بالاستقرا نحو اسجدي واركعي مع الراكعين وما روي من
حديث عقبة بن عامر قلت يا رسول الله افضلت سورة الحج بسجدتين قال نعم فمن لم يسجدهما فلا يقراهما قال
الترمذي اسناده ليس بالقوي كانه لاجل ابن لهيعة وروي ابو داود في المراسيل عنه عليه السلام فضلت سورة
الحج بسجدتين وقد اسند هذا ولا يصح واخرج الحاكم ما اخرجه الترمذي وقال وعبد الله بن لهيعة احد الايمة
وانما نقم اختلاطه في اخر عمره ولا يخفي ان هذا وجه ضعف الحديث وفيه حديث اخرجه ابو داود وابن ماجة
عن عبد الله بن منين بنونين وميم مضمومة عن عمرو بن العاص ان النبي صلي الله عليه وسلم اقراه خمس عشرة سجدة
في القران منها ثلاث عشرة في المفصل وفي سورة الحج سجدتان وهو ضعيف قال عبد الحق وابن منين لا يحتج به قال
ابن القطان وذلك لجهالته فانه لا يعرف له حال **قوله** في قول عمر وهو الماخوذ للاحتياط وجهه انه كان
السجود عند تعبدون لا يضره التاخير الي الاية بعده وان كان عند لا يسامون لم يكن السجود قبل مجزيا واما ان
كان ذلك قول عمر فغريب وقد اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عباس انه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالي لا
يسامون وزاد في لفظ وانه راي رجلا سجد عند قوله تعالي ان كنتم اياه تعبدون فقال له لقد عجلت **قوله**
والسجدة واجبة يعني باعتبار الاصل او في بدلها فانه لو تلاها راكبا كان الواجب الايماء لها لما سنذكر ولان المتلوة في
الصلوة النفل تتادي بافعال الصلوة والصلوة علي الدابة يكون سجودها بالايماء وحديث السجدة علي من سمعها ورفعه
غريب **واخرج** ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن عمر انه قال السجدة علي من سمعها وفي البخاري تعليقا وقال عثمان انما
السجود علي من استمع وهذا المعلق اخرجه عبد الرزاق انا معمر عن الزهري عن ابن المسيب ان عثمان مر بقاص فقرا سجدة
ليسجد معه عثمان فقال عثمان انما السجود علي من استمع ثم مضي ولم يسجد واخرج مسلم عن ابي هريرة في الايمان
رفعه اذا قرا ابن ادم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود
فابيت فلي النار والاصل ان الحكيم اذا حكي عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته فهذا ظاهر في
الوجوب مع ان اي السجدة تفيده ايضا لانها ثلاثة اقسام قسم فيه الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف
الكفرة حيث امروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبيا السجود وكل من الامتثال والاقتدا ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل
دليل في معين علي عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق علي ان ثبوتها علي
المكلفين تتقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك وانما اديت بالايماء اذا تلاها راكبا لان الشروع في التلاوة
راكبا مشروع كالشروع في التطوع راكبا من حيث انهما سبب للزوم السجدة فكما اوجب التطوع راكبا السجود بالايما اوجبها
التلاوة كذلك وانما اديت في ضمن السجدة الصلبية والركوع لما نذكر واعلم انه لا فرق بين ان يتلوها بالعربية
او الفارسية عند ابي حنيفة فهم السامع اولا اذا اخبر انه اي سجدة وعندهما يشترط علمه بانه يقرا القران ولو

قرا

قرا بالعربية يلزمه مطلقا لكن لا يجب علي الاعجمي ما لم يعلم ولا تجب بكتابة ولا علي اصم ولا بقراءة اية السجدة تهجيا
وما في الصحيحين من قول زيد بن ثابت قرات علي النبي صلي الله عليه وسلم النجم فلم يسجد لا يفيد نفي الوجوب
والسنية في الفصل كما استدل به مالك رحمه الله اذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة في وقت مكروه
او علي غير وضوء او ليبين انه غير واجب علي الفور وهذا الاخير علي التعيين محمل حديث عمر المروي في
الموطا انه قرا سجدة وهو علي المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه ثم قراها يوم الجمعة الاخري
فتهيا الناس للسجود فقال علي رسلكم ان الله لم يكتبها علينا الا ان نشا فلم يسجد ومنعهم ومما استدل به
لمالك مما روي عبد الرزاق انا معمر عن طاوس عن ابيه عن ابن عباس وابن عمر قالا ليس في المفصل سجدة وما
اخرج ابن ماجة عن ابي الدردا قال سجدت مع النبي صلي الله عليه وسلم احدي عشرة سجدة ليس فيها شي من المفصل
الاعراف والرعد والنحل وبني اسرايل ومريم والحج والفرقان والنمل والسجدة وص وسجدة الحواميم
فالثاني ضعيف لعثمن بن فايد ولو صح فليس فيه نفي السجدة في المفصل بل ان الاحدي عشرة ليس فيها شي في
المفصل وليس في هذا نزاع ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضا بحديث ابي رافع في الصحيحين
ان ابا هريرة قرا اذا السما انشقت فسجد فقلت له ما هذه السجدة قال لو لم ار النبي صلي الله عليه وسلم
يسجدها لم اسجد لا ازال اسجدها حتي القاه واخرجوا الا الترمذي عن ابي سلمة عنه ايضا قال سجدنا مع رسول
الله صلي الله عليه وسلم في اذا السماء انشقت واقرا باسم ربك وهذا اقوي مما قبله واسلام ابي هريرة كان
في السنة السابعة من الهجرة ولو تعارضا كان الاحتياط في الايجاب ومما استدل به علي الوجوب استدلال الشافعية
به علي ان في الحج سجدتين بتقدير صحته علي ما ذكرناه فانه افاد كراهة التحريم للقراءة دون سجود وهي رتبة الواجب
قوله وهي كلمة ايجاب يعني لفظ علي من صيغ الالزام **قوله** وهي اي النص الموجب للسجدة بالسماع غير مقيد
السماع بالقصد فيجب علي من سمعها وان لم يقصد وقدمنا من حديث عثمان مع القاص ما يفيد خلافه وبه نقيده
به والله سبحانه اعلم **قوله** لا لتزامه متابعته علل بالتزام المتابعة لان الفرض فيما اذا تلي في السرية اما اذا
تلي في الجهر حتي سمع المقتدي فلا حاجة الي هذا التعليل اذ السماع موجب عليه ابتدا **قوله** لانه يودي الي
خلاف موضوع الامامة ان يسجد الماموم وتابعه الامام او التلاوة ان يسجد الامام وتابعه التالي الماموم لان
موضوع التلاوة ان يسجد التالي ويتابعه السامع ولذا قال عليه السلام للتالي الذي لم يسجد كنت امامنا لو
سجدت لسجدنا ولذا كانت السنة ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون وفي الخلاصة يستحب ان لا
يرفع راسه قبله **قوله** وتصرف المحجور الي اخره اثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه واثر النهي تحريم
الفعل لا ترك الاعتبار لانه مطلقا لا يعدم المشروعية فالمحجور هو الممنوع من التصرف علي نفسه نفاذ فعل الغير عليه شاء
او ابي كما لو فعله هو في حال اهليته والماموم كذلك من حيث القراءة حتي تعد قراءة الامام عليه وصارت قراءته
كتصرف ولي المحجور كانه تصرفه فكان محجورا فلا تعتبر قراءته فكانت كعدمها بخلاف الجنب والحايض فانهما منهيان
فكانت ممنوعة لا انه يعتبر وجودها بعدمها ولا يخفي ان هذا التعليل لا يتاتي علي قول محمد في السرية فانه يستحسن
قراءة الموتم ظنا منه انه الاحتياط فليس حينيذ بمحجور عليه عنده بل يجوز له الترك الا ان ذلك اعني استحسان
القراءة في السرية عن محمد ضعيف والحق عنه خلافه علي ما اسلفنا ولما كان مقتضي هذا الوجوب بالسماع منهما وعليهما
بتلاوتهما وليس كذلك اذ لا يجب علي الحايض بتلاوتهما استثناه بقوله الا انه لا يجب علي الحايض بتلاوتها كما لا تجب
بسماعها من غير حايض لان ثبوت السبب للصلوة لا يظهر في حقها والسجدة جزء الصلوة لا يفيد الجزئية بل نظرا الي ذاتها

اعتبرت عبادة مستقلة فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا يجب الصلوة عليها بسببها فالحاصل ان كل من لا يجب
عليه الصلوة ولا قضاؤها كالحايض والنفسا والكافر والصبي والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسماع سجود ويجب
على السامع منهم اذا كان اهلا لكن ذكر شيخ الاسلام انه لا يجب بالسماع من مجنون او نايم او طير لان السبب سماع تلاوة
صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد وهذا التعليل يفيد التفصيل في الصبي فليكن هو المعتبر ان كان له
تمييز وجب بالسماع منه والا فلا وفي الخلاصة اذا سمعها من طير لا يجب هو المختار ومن نايم الصحيح انها تجب
وان سمعها من الصدا لا يجب فافاد الخلاف في الاولين والصحيح **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل لا يسجدها على قولهما
للحجر بل على قول محمد واستضعف بعضهم تعليل المصنف بالحجر عن القراة اذ مقتضاه ان لا يجب على السامع المقتدي من ثمة
خارج الصلوة وقول المصنف لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم يدفع هذا الاستضعاف **قوله** ليست بصلوتية
فليست من افعال الصلوة حتى تستتبع فعلا في الصلوة فتكون السجدة حينئذ زيادة منهيا عنها فتكون ناقصة
فلا يتادى بها ما وجب كاملا ثم صواب النسبة فيه صلويه برد الفه واوا وحذف التا واذا كانوا قد حذفوها
في نسبة المذكر الى المونث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجتمع تاآن في نسبة المونث
فيقولون بصرتية فكيف بنسبة المونث الى المونث **قوله** وقيل هو اي المذكور في النوادر قول محمد لا قولهما
بناء على ان زيادة سجدة تفسد عنده وعندهما زيادة ما دون الركعة لا تفسد وهو بناء على ان السجدة المفردة
يتقرب بها الى الله تعالى عند محمد فقد زاد قربة فتفسد وعندهما ما دون الركعة ليس بقربة شرعا الا في محل
محل النص وهو سجود التلاوة فلا يكون السجود وحده قربة في غيره فلم يزيدوا ما هو قربة فكان كزيادة ركوع او
قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك **قوله** فدخل معه بعدما سجدها يعني دخل معه في تلك الركعة اما لو دخل
في الثانية كان عليه ان يسجدها بعد الفراغ وقوله لانه صار مدركا لها بادراك الركعة يفيده والنيابة وان
كانت لا تجري في الافعال الا انها اثر القراة فالتحقت بها على ان ادراك جميع ما تضمنته الركعة بادراك الركوع
مما لم يمكن قضاؤه شرعا فيه ضروري والقيام منه وهو فعل وخرج تكبيرات العيد لانها من جنس تكبيرة الركوع
فالتحقت بها فقضيت فيه **قوله** وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وكون الصحيح ان السبب في حق السامع التلاوة
لا السماع وانما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلوة اذ لم يقم دليل على ان التلاوة في الصلوة لا تنعقد
سببا الا بالنسبة الى من في الصلوة على انه قد اجيب بان اختلافهم في السبب على السامع اهو السماع او التلاوة
يوجب الاحتياط في السجود على الخارج بخلاف السماع في الصلوة لتلاوة من ليس فيها فان الاحتياط مع هذا
الاختلاف ان لا يسجد في الصلوة اذ النظر الى كون السبب التلاوة يمنعها فيها والى كونه السماع يوجبها فيها
والواجب صون الصلوة عن الزوايد الا ما لا شك في شرعيته فيها فالاحتياط ان لا يسجد في الصلوة **قوله** وكل
سجدة وجبت في الصلوة اي بتلاوة الصلوة على من في تلك الصلوة **قوله** ولها مزية اي للصلوة مزية لتاديها
في حرمة الصلوة توجب تاديها في احرام الصلوة هو المستلزم لتاديه ما وجب كاملا ناقصا وهو علة عدم
قضائها خارجها بالتحقيق لا مجرد تسميتها صلوتية ومقتضى هذا جواز تاخيرها من ركعة الى ركعة بعد ان لا
على الصلوة عنها وقد يستانس له بما قدمناه في سجود السهو من انه اذا تذكر سجدة التلاوة في ركن فسجدها
لا يعيده وما تقدم من انه لو اخرها بعد التذكر الى اخر الصلوة اجزاه لان الصلوة واحدة لا تستلزم جواز
التاخير بل المراد اجزاته السجدة اخر الصلوة لكن الصريح في البدايع بانها واجبة على الفور في فصل بيان وقت
ادايها وانه اذا اخرها حتى طالت التلاوة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت من افعال الصلوة ملحقة

بنفس

بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من اصل الصلوة بل زايدة بخلاف غير الصلوتية فانها واجبة
على التراخي على ما هو المختار وقيل بل على الفور ايضا فان قيل كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة تتادى
في ضمن سجدة الصلوة نوى او لم ينو كما ذكره في فتاوي قاضيخان وكذا تتادى في ضمن الركوع قلنا مراده اذا سجد
للصلوة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه اذا لم يسجد على الفور حتى لو قرا ثلاث ايات وركع او سجد صلبية
ينوي بها التلاوة لم يجز لان السجدة صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا يتادى في ضمن الغير ويعرف ذلك من سوق
عبارته قال رجل قرا اية السجدة في الصلوة فان كانت السجدة في اخر السورة او قريبا من اخرها بعدها اية او ايتان
الى اخرها فهو بالخيار ان شاء ركع بها ينوي التلاوة وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل
بها سورة اخرى كان افضل فان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلوته تسقط عنه سجدة
التلاوة لانها بهذا القدر من القراة لا ينقطع الفور ولو ركع لصلوته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة
نوى في السجدة السجدة للتلاوة او لم ينو وكذا اذا قرا بعدها ايتين اجمعوا ان سجدة التلاوة تتادى بسجدة الصلوة
وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن
سجدة التلاوة نص عليه محمد وان قرا بعد السجدة ثلاث ايات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الاسلام ينقطع
الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة وقال الحلواني لا ينقطع ما لم يقرا اكثر من ثلاث ايات انتهى فظهر ان ذلك
مقيد بان يسجد للصلوة بعد الركوع على الفور وقد صرحوا بانه اذا لم يسجد ولم يركع حتى طالت القراة ثم
ركع ونوى السجدة لم يجز وكذا ان نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا عليه والدين يقضى بما له لا
بما عليه والركوع والسجود عليه كذا في البدايع في فصل كيفية وجوبها وسيظهر ان قول الحلواني هو الرواية
ان شاء الله تعالى هذا وما ذكر من الاجماع على عدم الاحتياج الى النية في سجدة الصلوة حالة الفور في البدايع
ما يفيد خلافه من ثبوت الخلاف قال ثم اذا ركع قبل ان تطول القراة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام
سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا من النكتة ان لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد
نوى او لم ينو كالمعتكف في رمضان اذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف والذي دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض
غيرنا وان يقيم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمدا اشار اليه فانه قال
اذا تذكر سجدة تلاوة في الركوع يخر ساجدا فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود الى الركوع ولم يفصل بين ان يكون الركوع
الذي تذكر فيه عقيب التلاوة بلا فصل او به فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يامره بان
يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروي عن محمد بما لا يقوى
ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف في رمضان والصلوة وذكر جواب القايل عنه بان الواجب الاصلي
هنا هو السجود الا ان الركوع اقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فللموافقة المعنى يتادى
السجدة بالركوع اذا نوى وللمخالفة الصورة لا يتادى اذا لم ينو بخلاف صوم الشهر فان بينه وبين صوم الاعتكاف
موافقة من جميع الوجوه وكذا في الصلوة ثم قال لكن هذا غير سديد لان المخالفة من حيث الصورة ان كان بها
عبرة فلا يتادى الواجب به وان نوى فان من نوى اقامة غيرها وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذا كان
بينهما تفاوت وان لم يكن بها عبرة فلا حاجة له الى النية كما في الصوم والصلوة وعذر الصوم ليس بمستقيم
لان بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ولهذا قال القايل انه لو لم ينو بالركوع
ان يكون قايما مقام سجدة التلاوة ولم يفهم يحتاج في السجدة الصلبية الى ان ينوي ايضا لان بينهما مخالفة لا اختلا

سببي وجوبهما انتهى ثم هذا تصريح بوجوب النية في ايقاع السجدة الصلبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة
علي ما هو اصل الصورة كما نقلناه في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع علي عدم اشتراطها
وانما اوردنا تمام عبارته لافادة ما تضمنه من الفوائد ثم قال هذا كله اذا ركع وسجد علي الفور فان لم يفعل
حتي طالت القراءة ثم ركع ينوبها او لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم يجزه لانها صارت دينا في ذمته
لفواتها عن محلها لانها لوجوبها بما هو من افعال الصلوة التحقت بافعال الصلوة شرعا بدليل وجوب ادائها في
الصلوة من غير نقص فيها وتحصيل ما ليس من الصلوة فيها ان لم يوجب فسادها يوجب نقصانها ولذا لا تؤدي
بعد الفراغ لانها صارت جزءا من الصلوة فلا تؤدي الا بتحريمة الصلوة كسائر افعالها ومبني الافعال ان يؤدي كل
فعل في محله المخصوص فكذا هذه فاذا لم يؤد في محلها حتي فات صار دينا والدين يقضي بماله لا بما عليه والركوع
والسجود عليه فلا يتادي بخلاف ما اذا لم يصر دينا لان الحاجة هناك والي التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد
في ضمنهما فكفي كداخل المسجد اذا صلي الفرض كفي عن تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد به غير ان الركوع لم يعرف قربة في
الشرع منفردا عن الصلوة فلذا لا يتادي به السجدة اذا تلي في الصلوة لا خارجها فان قلت قد قالوا ان ادائها
في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه والقياس هنا مقدم علي الاستحسان فاسعفني بكشف هذا المقام
فالجواب ان مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من
هذا ان الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الاصول بل هو اعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة
وقد يكون بالقياس اذا كان قياس اخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح فيسمي الخفي استحسانا بالنسبة الي ذلك المتبادر
فثبت به ان مسمي الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمي مقابله قياسا باعتبار الشبه وبسبب كون القياس
المقابل ما ظهر بالنسبة الي الاستحسان ظن محمد بن سلمة ان الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع لكان
القياس علي قوله ان تقوم الصلبية وفي الاستحسان لا يقوم بل الركوع لان سقوط السجدة امر ظاهر فكان هو القياس
وفي الاستحسان ان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا يقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم
عن نفسه وعن قضاء يوم اخر فصح ان القياس وهو الامر الظاهر هنا مقدم علي الاستحسان بخلاف قيام الركوع
مقامها وان القياس يابي الجواز لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان
لا القياس لكن عامة المشايخ علي ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله في الكتاب فانه قال قلت فان
اراد ان يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركعة والسجدة في ذلك سواء لان كل ذلك صلوة
واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس ناخذ هذا لفظ محمد ووجه القياس علي ما ذكره محمد ان معني التعظيم
فيهما واحد فكانا في حصول التعظيم بهما جنسا واحدا والحاجة الي تعظيم الله اما اقتداء بمن عظم واما مخالفة لمن
استكبر فكان الظاهر هو الجواز ووجه الاستحسان ان الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل
انه لو لم يركع علي الفور حتي طالت القراءة ثم نوي بالركوع ان يقع عن السجدة لا يجوز ثم اخذوا بالقياس لقوة دليله
وذلك لما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما كانا اجازا ان يركع عن السجود في الصلوة ولم يرو عن غيرهما خلافه فلذا
قدم القياس فانه لا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره بل يرجع في الترجيح الي ما اقترن بهما من المعاني فمتي قوي
الخفي اخذوا به او الظاهر اخذوا به غير ان استقرارهما وجد قلة قوة الظاهر المتبادر بالنسبة الي الخفي المعارض له
فلذا حصروا مواضع تقديم القياس علي الاستحسان في بضعة عشر موضعا تعرف في الاصول هذا احدها والاحسن لمقابلة
ثم النص عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا اطلقا في البدايع وجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل

نوبتين بخلاف ما اذا ركع ولانه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه واما بالركوع فبمعناه ولا شك ان
الاول افضل وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها اذا كانت اخر السورة فالافضل ان يركع بها لانه اذا سجد
لها وقام فركع كما رفع راسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الاية في وسط السورة او ختمها او بقي الي الختم ايتان
او ثلاث لانه يصير بانيا الركوع علي السجود فينبغي ان يقرا ثم يركع فان كانت في وسط السورة ينبغي ان يختمها اذا رفع
ثم يركع وان كان ختمها ينبغي ان يقرا ايات من سورة اخري ثم يركع وان كان بقي منها ايتان او ثلاثة كسورة بني اسرايل
والانشقاق كان له ان يركع بها في الايتين بلا خلاف نعلمه وفي الثلاث اختلفوا قيل لا يجزي الركوع بها لانقطاع
الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الاحق وفي البدايع الاوجه ان يفوض الي راي المجتهد ويعتبر ما
يعد طويلا علي ان جعل ثلاث ايات قاطعة للفور خلاف الرواية فان محمدا ذكر في كتاب الصلوة قلت ارايت الرجل
يقرا السجدة وهو في الصلوة والسجدة في اخر السورة الا ايات بقين من السورة بعد اية السجدة قال هو بالخيار
ان شاء ركع بها وان شاء سجد بها قلت فان اراد ان يركع بها ختم السورة ثم ركع بها قال نعم قلت فان اراد
ان يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلوا ما بعدها من السورة وهو ايتان او ثلاث ثم يركع قال نعم ان شاء
وان شاء وصل بها سورة اخري وهذا نص علي ان الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخلة للسجدة في حيز القضاء
ثم لو سجد بها ينبغي ان يقرا ما في السورة ثم يركع ثم علل في البدايع افضلية وصل السورة بما يقتضي قصره علي ما
اذا كان الباقي في ايتين وهو قوله لان الباقي من خاتمة السورة دون ثلاث ايات فكان الاولي ان يقرا ثلاث ايات
كيلا يصير بانيا للركوع علي السجود وهو خلاف ما جعله حكما لهذا التعليل حيث قال وان كان بقي الي الختم قدر ايتين
او ثلاث **قوله** اجزاته عن السجدة عن التلاوتين يعني اذا لم يتبدل لمجلس التلاوة مع مجلس الصلوة فان تبدل
فلكل سجدة فان قيل هذه المسالة اما مندرجة في المسالة التي بعدها وهي ان تكرر تلاوة سجدة في مجلس واحد
يوجب سجدة واحدة او لا فان كان نظرا الي اتحاد المجلس فينبغي له اذا سجد للاولي ثم دخل في الصلوة فتلاها لا تجب
عليه السجود لان الحكم في الاتية هو انه اذا كررها في مجلس كفته سجدة سواء قدمها او وسطها او اخرها عن التلاوات
وان لم يكن بناء علي اختلاف المجلس بالصلوة كما بالاكل ونحوه فينبغي ان لا يكفيه الا سجدتان وجوابه ان موضوعهما من
جزئيات موضوعها العدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلوة لان الشروع فيها عمل قليل لكن خص موضوعها من حكم
ذلك العام ففصل فيها بين ان يسجد للاولي فلا يغني عن السجود للصلوتية او للصلوتية فيغني عن الاولي او لا يسجد
لواحدة منهما فتسقطان والحاصل انه يجب التداخل في هذه علي وجه تكون الثانية مستتبعة للاولي ان لم
يسجد للاولي لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب الذي هو التلاوة القرانية
وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الاسباب منع من جعل الاولي مستتبعة اذ استتباع الضعيف للقوي
عكس المعقول ونقض الاصول فوجب التداخل علي الوجه المذكور واذا لم يسجد للصلوتية وقد صارت تلاوة
الاولي مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من ان كل سجدة وجبت في الصلوة فلم يسجد فيها امتنع قضاؤها **قوله** ومن
كرر تلاوة سجدة الي اخره اندرج بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها والمحتاج اليه هنا بيان ان الاليق في العبادات عند ثبوت
التداخل كونه في السبب وبيان وجه ثبوته والباقي ظاهر من الكتاب اما الثاني فبالنص فهو انه عليه كان يسمع من
جبريل اية السجدة ويقراها علي اصحابه ولا يسجد الا مرة واحدة مع انه عليه السلام كان يكرر حديثه ثلاثا ليعقل
عنه فكيف بالقران وبدلالة الاجماع علي ان السميع اذا قراها لا يجب الا سجدة واحدة وقد تحقق التلاوة والسماع
وكل سبب علي حدته حتي يجب بالسماع وحده وبالتلاوة وحدها اذا كان التالي اصم والمعقول وهو ان تكرار القراءة محتاج

في جملة

اليه للحفظ والتعليم والاعتبار فلو تكرر الوجوب لحرج الناس زيادة حرج فان اكثر الناس لا يحفظ من عشر
مرات بل اكثر فيلزم الحرج من جهة الزام الحكم كذلك وفي حفظ القران فانه كان يتعذر او يتعسر جدا وهو مدفوع
بالنص فوجب القول بالتداخل ولما كان مثير ذلك النص والاجماع هو الحرج اللازم بتقدير ايجاب التكرير
اقتصر المصنف على التمسك واما الاول فاعلم ان الاصل في التداخل كونه في الحكم لانه امر حكمي ثبت بخلاف القياس
اذ الاصل ان لكل سبب حكما فيليق بالاحكام لا بالاسباب لثبوت الاسباب حسا بخلاف الاحكام واعتبار الثابت
حسا غير ثابت ابعد من اعتباره كذلك في غير المحسوس لكنا لو قلنا به في الحكم في العبادات لبطل التداخل لانه بالنظر
الي الاسباب يتعدد وبالنظر الي الحكم يتحد فيتعدد لانه اذا دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لان مبناها
على التكثير لانا خلقنا لها بخلاف العقوبات لان مبناها على الدرء والعفو حتى اذا دارت كذلك سقطت
ولان المحقق تاثير المجلس في جميع الاسباب لا الاحكام على ما في البيع وغيره وهذا التداخل يتقيد بالمجلس فعلم
انه في السبب وفايدته تظهر فيما لو زني فحد ثم زني فحد ثانيا ولو تلي فسجد ثم تلي لا يجب السجود ثانيا قوله
وهو اي دليل الاعراض هو المبطل هنالك الا ترى انها لو خيرت قايمة فقعدت لا يخرج الامر من يدها فلو كان
اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج اذ لا فرق فعلم ان من وجه في القيام للاعراض لا للقيام وليس في القعود عن
قيام اعراض بل هو اجمع للراي ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان الا في التيسير فانه لا يختلف
بخطوة او خطوتين وكل من البيت والمجلس واحد فلو انتقل من مكان الي اخر في البيت او المسجد لا يتكرر الوجوب
وكذا السفينة وان كانت سايرة لا يوجب سيرها اختلاف المكان والمجلس والدابة اذا كان في الصلوة وهو
راكب كالسفينة لان جواز الصلوة شرعا اعتبار الامكنة المتعددة مكانا بخلاف المشي بالقدم فانه لا موجب
لاعتبار الامكنة المتعددة فيه مكانا اذا لم يجوز صلوة الماشي ولذا قالوا لو كان خلفه غلام يمشي وهو في
الصلوة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب اما اذا لم يكن في الصلوة وهي سايرة فيتكرر
الوجوب وقيل اذا كان المسجد كبيرا يختلف المسجد وقد يكون حكما بان اكل اكثر من لقمتين في عين مكان التلاوة
او تكلم اكثر من كلمتين او شرب او نكح او نام مضطجعا او ارضعت ولدا او اخذ في بيع او شراء او عمل يعرف به انه قطع
لما كان قبل ذلك وان اتحد المجلس لا ان كان يسيرا واختلفوا في الصلوة فعند محمد يوجب الانتقال فيها من
ركعة الي اخرى اختلاف المجلس وعند ابي يوسف لا فلو قراها في ركعة ثم كررها في اخرى وجبت اخرى عنده
خلافا لابي يوسف له ان القول بالتداخل يؤدي الي اخلاء احدي ركعتين عن القراءة فيفسد قلنا ليس من
ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم اخر فقلنا بالعدد في حكم هو جواز الصلوة وبالاتحاد
فيما قلنا وقد افاد تعليل محمد ان التكرر فيما اذا كررها في النفل والوتر مطلقا وفي الفرض في الركعة الثانية
اما لو كررها بعد اداء فرض القراءة ينبغي ان يكفيه واحدة لان المانع من التداخل منتف حينئذ مع وجود المقتضي
قوله وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفي المتنقل من غصن الي غصن كذلك في الاصح وفي الدراية كذلك
في النهاية هذا اللفظ يدل على ان اختلاف المشايخ في الاخيرين لا في التسدية لكن ذكر الاختلاف فيه ايضا
قال التمرتاشي واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحا والذي يسبح في الماء والذي
تلي في غصن ثم انتقل الي اخر والاصح الايجاب لتبدل المجلس ولذا يعتبر مختلفا في الغصنين في الحل والحرم
حتى ان الحلال لو رمى صيدا على غصن شجرة اصلها في الحل والغصن في الحرم يجب الجزاء واعلم ان تكرر الوجوب
في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من انها ان يغرس الحايك خشبات يسوي فيها السدي ذاهبا وجائيا

اما على ما في بلاد الاسكندرية وغيرها بان يديره على دايرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر
الوجوب قوله ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون
السامع يتكرر الوجوب على السامع ايضا والاصح انه لا يتكرر عليه لما قلنا ان السبب في السامع السماع ولم يتبدل
مجلسه فيه وظاهر الكافي ترجيح انه يتكرر قال الاصل ان التلاوة سبب بالاجماع لان السجدة تضاف اليها
وتتكرر بتكررها وفي السماع خلاف قيل انه سبب لما روينا يعني قوله عليه السلام السجدة على من سمعها الي اخره
والصحيح ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط عمل التلاوة في حقه ففي المسالة يتكرر اجماعا
اما على قول البعض فلان السبب السماع ومجلس السماع متعدد واما على قول الجمهور فلان اتحاد المجلس ابطل العدد
في حق التالي فلم يظهر ذلك في حق غيره وفي المسالة الثانية يتكرر لان الحكم يضاف الي السبب لا الشرط وقيل لا
يتكرر لان السبب في حقه السماع قوله اعتبارا بسجدة الصلوة يشير الي ان التكبيرتين مندوبتان لا واجبتان
فلا يرفع يديه فيهما لانه للتحريم ولا تحريم وان اشترط لها ما يشترط للصلوة مما سوى ذلك ويقول في
السجدة ما يقول في سجدة الصلوة على الاصح واستحب بعضهم ان يقول سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا
لانه تعالى اخبر عن اوليايه قال تعالى يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا
وينبغي ان لا يكون ما صح على عمومه فان كانت السجدة في الصلوة فيقول فيها ما يقال فيها فان كانت فريضة قال
سبحان ربي الاعلى او نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه الي اخره وقوله اللهم اكتب لي عندك
بها اجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج
الصلوة قال كل ما اثر من ذلك وعن ابي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء وقيل يكبر في
الابتداء بلا خلاف وفي الانتهاء على قول محمد نعم وعلى قول ابي يوسف لا والظاهر الاولى للاعتبار المذكور
ويستحب ان يقوم فيسجد روي ذلك عن عايشة رضي الله عنها ولان الخرور الذي مدح الله فيه اوليايه فيه
اكمل قوله قال اي محمد الي اخره دفعا لوهم التفضيل اي تفضيل اي السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه
كلام الله تعالى في رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور
لا باعتباره من حيث هو قران وفي الكافي قيل من قرا اي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما اهمه
وما ذكر في البدايع في كراهة ترك اية السجدة من سورة يقراها لان فيه قطعا لنظم القران وتغييرا لتاليفه
واتباع النظم والتاليف مامور به قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه اي تاليفه فكان التغيير مكروها
يقتضي كراهة ذلك وفيه ايضا لو قرا اية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك والمستحب ان يقرا معها ايات ليكون
ادل على مراد الاية وليحصل بحق القراءة لا بحق ايجاب السجدة اذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرا معها ايات
ليكون قصده الي التلاوة لا الي ايجاب السجود انتهى قوله شفقة على السامعين وقيل ان وقع في قلبه عدم
الاشفاق عليهم جهر احثا لهم على الطاعة فروع اذا تلي على المنبر سجد ويسجدون معه لما روي عنه عليه
السلام انه تلي على المنبر فنزل وسجد وسجد الناس معه وقدمنا ان السنة في ادايها ان يتقدم التالي ويصف
السامعون خلفه وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة والا نستحب ان لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع ولو كان
حقيقة الايتمام لوجب ذلك وصرح بانه لو فسدت سجدة التالي بسبب من الاسباب لا يتعدي الي الباقين اذا
تلي راكبا او مريضا لا يقدر على السجود اجزاه الايماء وتقدم بعضه ولو ترك الراكب فسجد كان اولى بالجواز فلو
نزل فلم يسجد ثم ركب فاومى لها جاز الا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب اداؤها على الارض فصار كما لو تلاها

على الارض قلنا لو اداها قبل نزوله جاز وكذا بعد ما نزل وركب لانه يؤديها بالايماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة ويشترط للسجدة ما يشترط للصلوة سوى التحريمة من النية والاستقبال والستر وتحري الي جهة التحري عند الاشتباه واذا تلي في وقت غير مكروه لا تجزيه السجود في مكروه او في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت اخر مكروه فسجد لها فيه قيل يجوز وقيل لا يجوز وقدمناها في فصل الاوقات المكروهة ويفسدها ما يفسد الصلوة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فاما عند ابي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه يتم فينبغي ان لا تفسد وهو حسن ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقا لما قدمناه في الطهارة السفر

عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الا بعارض بخلاف السفر الا بعارض فلذا اخرها الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع تتغير به الاحكام من جواز الافطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة ايام ولياليها على الخف فبين ذلك السفر الذي يتعلق به تغير هذه الاحكام واخذ فيه مع المقدار الذي ذكره القصد فافاد انه لو طاف الدنيا من غير قصد الي قطع مسيرة ثلاثة ايام لا يترخص وعلى هذا قالوا امير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم اين يدركهم فانهم يصلون صلوة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصروا ولو اسلم حربي فعلم به اهل داره فهرب منهم يريد مسيرة ثلاثة ايام لم يصر مسافرا وان لم يعلموا به او علموا فلم يخشهم على نفسه فهو على اقامته وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة ايام ففي اثنائها بلغ الصبي واسلم الكافر فيقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين انشا السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية اقل من ثلثة ايام **قوله** عم اي الرسول عليه السلام بالرخصة وهي مسح ثلاثة ايام الجنس اي جنس المسافرين لان اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى انه يتمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام عموم التقدير بثلاثة ايام لكل مسافر فالحاصل ان كل مسافر يمسح ثلثة ايام فلو كان السفر الشرعي اقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلثة ايام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ولان الرخصة كانت منتفية بيقين فلا يثبت الا بتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه اذ لم يقل احد باكثر منه لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلثة ايام اذا كان سفره يستوعبها نصا عدا لا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لانا نقول قد صاروا اليه على ما ذكروا من ان المسافر اذا بكر في اليوم الاول ومشي الي وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات بها ثم بكر في اليوم الثاني ومشي الي ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشي الي الزوال فبلغ المقصد قال السرخسي الصحيح انه يصير مسافرا عند النية وعلى هذا اخرج الحديث الي عين الاحتمال المذكور وان قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمنقضي منه للعلم بانه لا بد من تخلل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا تخرج بذلك من ان مسافرا مسح اقل من ثلثة ايام فان عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس تمام اليوم الثالث ملحقا بأوله شرعا حيث لم يثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يمسح ثلاثة ايام شرعا اذا كان سفره ثلاثة وهو عين الاحتمال المذكور من ان بعض المسافرين لا يمسحها والقول لابي يوسف ولا مخلص الا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابلة وان صححه شمس الائمة وعلى هذا نقول لا يقصر هذا المسافر وانا لا اقول باختيار مقابلة بل انه لا مخلص من الذي اوردناه الا به واورد ان لزوم ثلاثة ايام في السفر هو على تقدير ها ظرفا للمسح ولم لا يجوز كونها ظرفا للمسافر والمعنى المسافر ثلاثة ايام يمسح وانه لا ينفي تحقق مسافر في اقل من ثلاثة ايام فيقصر مسافر من اقل ثلاثة لان مناط رخصة السفر ولم يتحقق بعد نقل فيه

ولا قيد في اجراء حكم الرخصة ويدل على القصر لمسافر اقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه عليه السلام قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الي عسفان فانه يفيد القصر في الاربعة برد وهي تقطع في اقل من ثلاثة ايام واجيب بضعف الحديث لضعف رواية عبد الوهاب بن مجاهد ففي قصر الاقل بلا دليل ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم ايضا لان القصر في اربعة برد واكثر اذا كان قطعها في اقل من ثلاثة انما ثبت بمفهوم لا تقصروا في اقل من اربعة برد فان قيل لازم جعله ظرفا للمسافر كما هو جواز مسح الاقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما ما دام مسافرا فان تم ما ذكرتم جوابا عن ذلك اللازم بقي هذا محتاجا الي الجواب قلنا الجواب ان بقية الحديث لما كان المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر والا لزم اتحاد حكم السفر والاقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة لانه انما يمسح يوما وليلة وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم ويؤيد كونه ظرفا للمسح ان السوق ليس الا لبيان كمية مسح المسافر لا اطلاقه وعلى تقدير كون الظرف لمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود **قوله** والسير المذكور الي اخره اشارة الي سير الابل ومشي الاقدام فلا يدخل سير البقر بجر العجلة ونحوه **قوله** هو الصحيح احتراز عما قيل بتقديرها فقيل باحد وعشرين فرسخا وقيل بثمانية عشر وقيل بخمسة عشر وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة ايام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا بحيث في ثلاثة ايام اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشي الاقدام ولو سارها مستعجلا كالبريد في يوم قصر فيه وافطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الابل ومشي الاقدام كذا ذكر في غير موضع وهو ايضا مما يقوي الاشكال الذي قدمناه ولا مخلص الا ان يمنع مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة ايام والا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلثة بسير الابل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهي العلة اعني التقدير بسير ثلثة ايام غير ان الاكثر يقام مقام الكل عند ابي يوسف وعليه ذلك الفرع وهو ما اذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث الي المقصد فلو صح تفريعهم جواز الترخص مع سير يوم واحد اذا قطع فيه قدر ثلثة بسير الابل بطل الدليل ولا دليل غيره في تقديرهم ادنى مدة السفر فيبطل اصل الحكم اعني تقديرهم ادنى السفر الذي يرخص فيه بثلاثة والله تعالى اعلم **قوله** فيما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة فيه اذا كانت الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر بيوم كما في الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة ايام ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة في اي طريق اخذ فيه **قوله** وهذا لانه النفليه يعني ليس معنى كون الفعل فرضا الا كونه مطلوبا البته قطعا او ظنا على خلاف الاصطلاحي فاثبات التخيير بين ادايه وتركه رخصة في بعض الاوقات ليس حقيقة الا نفي افتراضه في ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض فيلزم بالضرورة ان ثبوت الترخص مع قيام الافتراض لا يتصور الا في التاخير ونحوه من عدم التزام بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الاسقاط فيلزم كون الفرض ما بقي بخلاف الفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض ان لم ينو النفل مع انه لا يا ثم بتركه لانه افترض عليه حتى صار داخل المواقيت واما وقوع الزايد على القراة المسنونة فرضا لا نفلا مع انه لا يا ثم بتركها فاحال جوابه في النهاية على الوافي ونحن نستمر على ما اسلفناه في الصلوة من منع اصل الحكم المذكور واقول يقع نفلا هذا وفيه حديث عايشة في الصحيحين قالت فرضت الصلوة ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر

وفي لفظ قالت فرض الله الصلوة حين فرضها ركعتين اتمها في الحضر واقرت صلوة السفر على الفريضة الاولى زاد في
لفظ قال الزهري قلت لعروة فما بال عايشة تتم في السفر قال انها تاولت كما تاول عثمان وفي لفظ للبخاري قالت
فرضت الصلوة ركعتين ثم هاجر النبي صلى الله عليه وسلم ففرضت اربعا وتركت صلوة السفر على الاول ذكره
في باب من اين ارخوا التاريخ وهذه الرواية ترد قول من قال ان زيادة صلوة الحضر كانت قبل الهجرة وهذا وان كان
موقوفا فيجب حمله على السماع لان اعداد الركعات لا يتكلم فيها بالراي وكون عايشة تتم لا ينافي ما قلنا اذ الكلام في
ان الفرض كم هو لا في جواز اتمام اربع فانا نقول اذا اتم كانت الاخريان نافلة لكن فيه ان المسنون في النفل عدم بنايه
على تحريمة الفرض فلم يكن عايشة تواظب على خلاف السنة في السفر فالظاهر ان وصلها بنا على اعتقاد وقوع الكل
فرضا فليحمل على انه حدث لها تردد او ظن في ان جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالاتمام يدل عليه ما اخرجه البيهقي
او الدارقطني بسند صحيح عن ابيه عن هشام بن عروة عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تصلي في السفر اربعا فقلت
لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي انه لا يشق علي وهذا والله اعلم هو المراد من قول عروة انها تاولت ان الاسقاط
مع الحرج لان الرخصة في التخيير بين الاداء والترك مع بقاء الافتراض في المخير في ادايه لانه غير معقول هذا ما
في كتب الحديث وأما المذكور في بعض كتب الفقه من انها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة
ونقل قولها انا ام المؤمنين فحيث حللت فهو داري لما سئلت عن ذلك فبعيد ويقتضي ان لا يتحقق لها سفر ابدا في
دار الاسلام وكذا كان المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المواظبة على القصر في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله
عنه صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عمر رضي الله عنه
فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى وبه عارض
للمروي من ان عثمن كان يتم والتوفيق ان اتمامه المروي كان حين اقام بمنى ايام منى ولا شك ان حكم السفر منسحب
على اقامة ايام منى فساغ الطلاق انه اتم في السفر ثم كان ذلك منه بعد مضي الصدر من خلافته لانه تاهل
بمكة على ما رواه احمد انه صلى بمنى اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال ايها الناس اني تاهلت بمكة منذ قدمت
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تاهل في بلد فليصل صلوة المقيم مع ان في الباب ما هو مرفوع
في مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلوة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر اربع ركعات
وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة وهذا رفع رواه الطبراني بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين
في السفر كما افترض في الحضر اربعا واخرج النسائي وابن ماجة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر رضي الله عنه
قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الاضحى ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير
قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ورواه ابن ماجة في صحيحه واعلاله بان عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع
بثبوت ذلك حكم به مسلم في مقدمة كتابه ولو لم يكن شيء من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لتعلية الركعتين
كفاية واعلم ان من الشارحين من يحكي خلافا بين المشايخ في ان القصر عندنا عزيمة او رخصة وينقل اختلاف عباراتهم
في ذلك وهو غلط لان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهو بحيث لا يخفى
على احد **قوله** واذا فارق بيوت المصر صلى ركعتين لان مبدأ القصر وبدخل في بيوت المصر ربضه وقد صح عنه عليه السلام انه
قصر العصر بذي الحليفة وروى ابن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال
انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين فان قيل عند المفارقة يتحقق مبدأ الفنا اذ هو مقدر بغلوة في المختار
وقيل باكثر مما سنذكره في باب الجمعة والفنا ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيدان فيه ومقتضاه ان لا يقتصر

بمجرد المفارقة للبيوت بل اذا جاوز الفنا اجيب بانه انما الحق به فيما هو من حوايج اهله المقيمين فيه لا مطلقا
واما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الاشكال وفي فتاوى قاضي خان فصل في
الفنا فقال ان كان بينه وبين المصر اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفنا ايضا وان كان
بينهما مزرعة او كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر هذا وان كانت قرية او قرى
متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها وفي الفتاوى ايضا ان كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن
المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة والحاصل انه قد صدق مفارقة بيوت المصر
مع عدم جواز القصر ففي عبارة الكتاب ارسال غير واقع ولو ادعينا ان بيوت تلك القرى داخلة في مسمى بيوت
المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه فلو جاوزها وبحاذيه
بيوت من جانب اخر جاز القصر **قوله** ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الى اخره ظاهر ان المراد حتى يدخل قرية او بلدا
فينوي ذلك والا فنية الاقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره اليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستغنائه
من تعليل ما قبله بقوله لان الاقامة تتعلق بدخولها وفيه اثر علي قال البخاري تعليقا وخرج علي رضي الله عنه
فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم
فقيل له الى اخره وقد اسنده عبد الرزاق فصرح به قال انا الثوري عن وقاء بن اياس الاسدي قال خرجنا مع علي
رضي الله عنه ونحن ننظر الى الكوفة فصلى ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر الى القرية فقلنا له الا تصلي
اربعا قال لا حتى ندخلها ثم بقا حكم السفر من حين المفارقة ناويا للسفر الى غاية نية الاقامة في بلد خمسة عشر يوما
مقيد بان يكون بعد استكمال مدة السفر وبان لا يكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح وايضا اشتراط النية
مطلقا في ثبوت الاقامة ليس واقعا فانه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا نية والاحسن في الضابط
لا يزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع الى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو في المفارقة او يدخلها بعد الاستكمال
او يدخل غيرها فينوي الاقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين
والمفاهيم المخالفة للقيود كلها مذكورة في الكتاب مسائل مستعملة غير انه لم يذكر فيه مسئلة العزم على الرجوع
وهي انه اذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا للسفر ثم بدا له ان يرجع لحاجة او لا فرجع صار مقيما في المفارقة
حتى انه يصلي اربعا اربعا وقياسه ان لا يحل فطره في رمضان وان كان بينه وبين بلده يومان لانه انتقض السفر
بنية الاقامة لاحتماله النقض اذ لم يستحكم اذ لم يتم علة فكانت الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة الاتمام
ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة ايام لا استكمال سفر ثلثة ايام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك
فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الاقامة احتاج الى الجواب **قوله** لان السفر
يجامعه اللبث يعني حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه **قوله**
وهو ما ثور عن ابن عباس وابن عمر اخرجه الطحاوي عنهما قالا اذا قدمت بلدة مسافرا وفي نفسك ان تقيم خمسة
عشر ليلة فاكمل الصلوة بها وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها وروى ابن ابي شيبة ثنا وكيع ثنا عمر بن ذر عن مجاهد
ان ابن عمر كان اذا اجمع على اقامة خمسة عشر يوما اتم وقال محمد في كتاب الاثار ثنا ابو حنيفة ثنا موسى بن مسلم
عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاتمم الصلوة وان
كنت لا تدري متى تظعن فاقصر **قوله** والاثر في مثله كالخبر لانه لا مدخل للراي في المقدرات الشرعية
وقد بينا فيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فهذا قياس اصله مدة الطهر والعلة كونها

موجبة ما كان ساقطا وهي ثابتة في مدة الاقامة وهي الفرع فاعتبرت كميتها بها وهو الحكم واصلاحه بانه
بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروي عن ابن عمر على المروي عن عثمان انها
اربعة ايام كما هو مذهب الشافعي وقد اخرج الستة عن انس خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة
الى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا الى المدينة قيل كم اقمتم بمكة قال اقمنا بها عشرا ولا يمكن حمله على انهم
عزموا قبل اربعة ايام غير انهم اتفق لهم انهم استمروا الى عشر لان الحديث انما هو في حجة الوداع فتعين انهم نووا الاقامة
حتى يقضوا النسك نعم كان يستقيم هذا لو كان في قصة الفتح لكن الكاين فيها انه عليه السلام اقام بمكة تسع عشرة
يقصر الصلوة رواه البخاري من حديث ابن عباس وحديث انس في حجة الوداع قال المنذري فانه دخل عليه السلام
مكة صبح رابعة من ذي الحجة وهو يوم الاحد وبات بالمحصب ليلة الاربعا وفي مثل تلك الليلة اعتمرت عايشة من التنعيم
ثم طاف عليه السلام طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الاربعا وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر فتمت له عشر
ليال ولو قيل تلك واقعة حال فيجوز كون الاقامة فيها كانت منوية منه عليه السلام في مكة ومنى فلا يصير له بذلك
حكم الاقامة على رايكم قلنا معلوم انه عليه الصلوة والسلام لم يكن ليخرج من مكة الى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه
على الاقامة بمكة الى حينئذ وذلك اربعة ايام كوامل فينتفي به قولكم ان اربعة اقل مدة الاقامة **قوله** لان ابن عمر
رضي الله عنهما اقام باذربيجان بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والبا المكسورة بعدها اليا المثناة من تحت قرية وروى
عبد الرزاق بسنده ان ابن عمر اقام باذربيجان ستة اشهر في غزاة فكان يصلي ركعتين وفيه انه كان مع غيره من الصحابة يفعلون
ذلك واخرج عبد الرزاق عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين
واخرج عن انس بن مالك انه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلي ركعتين ركعتين **قوله** فلم تكن دار اقامة
ومجرد نية الاقامة لا تستم علة في ثبوت حكم الاقامة كما في المفازة فكانت البلد من دار الحرب قبل الفتح في حق اهل العسكر
كالمفازة من جهة انها ليست بموضع اقامة قبل الفتح لانهم بين ان يهزموا فيقروا او يهزموا فيفروا فكانت هذه مبطلة
عزيمتهم لانهم مع تلك العزيمة موطنون على انهم ان هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو امر محوز لم يقيموا وهذا معنى
قيام التردد في الاقامة فلم يقطع النية عليها ولا بد في تحقيق حقيقة النية من قطع القصد وان كانت الشوكة
لهم لان احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قايم وذلك يمنع قطع القصد
ولهذا يضعف تعليل ابي يوسف الصحة اذا كانوا في بيوت المدر لا ان كانوا في الاخبية لان مجرد بيوت ليس علة ثبوت
الاقامة بل مع النية ولم تقطع وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصرا لقضاء حاجة معينة ليس غيره ونوى الاقامة خمسة عشر
يوما لا يتم وفي اسير انفلت منهم ووطن على اقامة خمسة عشر في غار ونحوه لم يصر مقيما **قوله** فلا يبطل بالانتقال
من مرعى الى مرعى وهذا لان عادتهم المقام في المفاوز فكانت في حقهم كالقرى في حق اهل القرى وعن ابي يوسف ان الرعا
اذا كانوا في رحال في المفاوز من مساقط الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم واثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا الا
اذا نزلوا مرعى كثير الكلا والما واتخذوا المخابز والمعالف والاواري والخيام وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما والما
والكلا يكفيهم فاني استحسن ان اجعلهم مقيمين ولا بد من تقييد سفرهم بذلك بان يقصدوا في الابتداء موضعا مسيرته
ثلثة ايام حتى ينتقض به حكم الاقامة التي كانت لهم بعد ذلك يتجه هذا التفصيل ذكره في البدايع اما من ليس من اهل
البادية بل هو مسافر فلا يصير مقيما بنية الاقامة في مرعى او جزيرة **قوله** لاتصال المغير وهو الاقتدا بالسبب وهو
الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت فانه لو نوى الاقامة فيه تغير الى اربع فبعد قبوله للتغير
توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتدا فان قيل انعقاد الاقتدا سببا للتغير موقوف على صحة

اقتدا المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ ما لم يتغير لزم احد الامرين من اقتدا المفترض بالمتنفل في حق
القعدة او القراءة فقد توقف التغير على صحة الاقتدا وصحته على التغير وهو دور فالجواب انه دور معية لا دور
ترتب بان تثبت صحة الاقتدا والتغير معا الا انه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتدا لانه مطلوب شرعا
ما لم يمنع منه مانع ولا مانع الا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما يصلح سببا له فليكن طلب الشرع
تصحيح الاقتدا سببا له ايضا فيثبت عند الاقتدا فتثبت الصحة معه بخلاف ما اذا خرج الوقت لانه حينئذ لا يقبلها
لتقرره في الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن فلا يصح وهذا اذا خرج قبل الاقتدا اما اذا اقتدى به في الوقت
ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لانه حين اقتدى صار فرضه اربعا للتبعية كالمقيم وصلوة المقيم
لا تصير ركعتين بخروج الوقت وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق اولى يعني يتم اربعا واذا
كان تغير ضرورة الاقتدا فلو افسد صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث
يصلي اربعا اذا افسد لانه التزم ادا صلوة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير ضرورة متابعة
بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا
بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان كانه الامام فياخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم
يقعد على راس الركعتين فسدت صلوة الكل من المسافرين والمقيمين ولو ام مسافرين ومقيمين فقبل انه
يسلم بعد التشهد على راس الركعتين فلو تكلم واحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول
فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا اربعا لوجود المغير في محله وصلوة المتكلم من تكلم تامة لانه تكلم في وقت
لو تكلم امامه لم تفسد فكذا صلوة المقتدي اذا كان بمثل حاله ولو تكلم بعد نيته فسدت صلوته لانه انقلب
فرضه اربعا ثم تكلم ولكن يجب عليه صلوة المسافرين ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة
قوله وان دخل معه في فايتة اي في فايتة على المأموم المسافر سواء كانت فايتة على الامام المقيم او لا بان صلى المقيم
ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر لان الظهر فايتة في حق المسافر لا في حق الامام
قوله المفترض بالمتنفل في حق القعدة الاولى ان اقتدى به في الشفع الاول فانها فرض على المسافر الذي لم يتغير
فرضه واجبة على الامام وانما اطلق اسم النفل مجازا لاشتراكهما في عدم فساد الصلوة بالترك او القراءة ان اقتدى
به في الشفع الثاني فان القراءة فيه نفل على الامام وان فرض انه لم يقرا في الاوليين لان قراءته هذه تلتحق بالاوليين
لان فرض القراءة يجب جعله فيهما فيخلو الثاني عن القراءة بالكلية **قوله** في الاصح احتراز عما قيل يقرؤون لانهم منفردون
ولهذا يجب السجود عليهم اذا سهوا **قوله** احتياطا فانه بالنظر الى الاقتدا تحريمة حين ادركوا اول صلوة الامام تكره
القراءة تحريما وبالنظر الى عدمه فعلا اذ لم يفتهم مع الامام ما يقضون وقد ادركوا فرض القراءة يستحب واذا دار
الفعل بين وقوعه مستحبا او محرما لا يجوز فعله بخلاف المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة ولو فرض ان الامام لم
يكن قرا في الاوليين فانها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثاني كما ذكرنا فلم يدرك قراءة اصلا حكما اذ ذاك
فدارت قراءته بين ان يكون مكروهة تحريما او ركنا تفسد الصلوة بتركه فالاحتياط في تحفه القراءة لان ارتكاب ترك
الفرض اشد من ارتكاب المكروه تحريما **قوله** ويستحب له اذا سلم ان يقول اتموا صلاتكم الى اخره لاحتمال ان يكون خلفه
من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد الصلوة نفسه بناء على ظن اقامة
الامام ثم افساده بسلامه على ركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بامام لا يدري امسافر هو ام مقيم
لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الادا لا الجماعة انتهى لا انه شرط في الابتدا لما في المبسوط رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين

في قرية وهو لا يدرون امسافر هو ام مقيم فصلوتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين او مسافرين لان الظاهر من حال
من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سالوه فاخبرهم انه مسافر جازت
صلوتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة صحة صلوته لهم فانه ينبغي ان يتموا ثم يسالوه
لتحصل المعرفة وحديث اتموا صلوتكم رواه ابو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال غزوت
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي الا ركعتين
يقول يا اهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر صححه الترمذي هذا ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الامام
فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه ما لم يسجد لم
يستحكم خروجه عن صلوة الامام قبل سلام الامام وقد بقي على الامام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه
الاقتداء فيهما فاذا انفرد انفسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو
رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد وقدمنا في باب الحدث في الصلوة مسئلة استخلاف الامام
المسافر مقيما فارجع اليها هناك واتقنها وهذه مسائل الزيادات مسافر ومقيم ام احدهما الاخر فلما شرعا
شكا في الامام استقبلا لان الصلوة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها وامامة المقتدي
مفسدة واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم فيفسد عليهما قيل يا ليته اذا افترقا عن مكانهما اما قبله فيجعل من عن
يمين الاخر مقتديا حملا على السنة وقيل لا لان قيام المقتدي عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ولو لم يشكا حتى
احدث احدهما فخرج ثم احدث الاخر فخرج ثم شكا فسدت صلوة من خرج اولا لا الثاني لان الاول سواء كان اماما
او مقتديا بالمتاخر او لا صار مقتديا بالمتاخر اذا خرج الثاني خلا موضع المأموم عن الامام وذلك مفسد بخلاف
الثاني فانه خرج وهو امام فلا تعلق لصلوته بصلوة غيره ليلزم من فساد صلوة الغير فسادها ويصلي اربعا مسافرا
كان او مقيما وبقيا في الركعة الثانية وجلس على راس الركعتين لان ذلك فرض على المسافر ان كان اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر
وتحولت امامته اليه واحتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول خروجا فسدت صلوتهما لان صلوة المتقدم فاسدة
واحتمال التقدم ثابت في كل منهما وكذا ان خرجا معا لفساد صلوة المقتدي منهما لخلو مكان الامام واحتمال الاقتداء
في كل منهما ثابت ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا ثم شكا في الامام لم تفسد صلوتهما بل يقوم المقيم ويتم اربعا
ويتابعه المسافر لان المقيم ان كان اماما كان له ان يصلي اربعا وان كان مقتديا انتهى اقتداؤه اذا قعد امامه
قدر التشهد ويتابعه المسافر في ذلك لانه ان كان اماما تمت صلوته ولا تضره المتابعة في الزيادة وان كان
مقتديا انقلب فرضه اربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ولو لم يشكا حتى احدث
احدهما فخرج ثم الاخر كذلك ثم شكا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلوة من خرج اولا دون الثاني لان الاول لو
كان مقيما فان كان مقتديا بالمسافر لا تفسد صلوته لانه خرج بعد ما انتهى اقتداؤه وان كان اماما فسدت صلوته
لانه لما خرج اولا صار مقتديا بالمسافر فاذا خرج المسافر بعده فسدت صلوته فان كان الاول مسافرا ان كان
اماما لم تفسد صلوته لانه خرج بعد الفراغ عن الاركان فلم يصر مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كان المسافر
مقتديا تفسد صلوته لخروج الامام بعده ففسدت صلوة من خرج اولا من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد
والمتاخر لا تفسد صلوته لانه منفرد عند الخروج ويصير ركعتين ليصير اربعا لانه اذا كان مقيما لا بد له من
ذلك وان كان مسافرا فلا اقتداء يجب ذلك واحتمال الاقتداء ثابت وان شكا في الذي خرج اولا فسدت صلوتهما
لان صلوة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت وان خرجا معا فصلوة المقيم تامة لانه لو كان اماما

لم يتحول امامته الى المسافر وان كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء فصار منفردا وصلوة المسافر فاسدة لاحتمال
انه كان مقتديا وقد خلا مكان امامه وان شكا بعد ما صليا ثلاثا او اربعا ولم يحدثا القياس ان تعتبر الاحوال
وتفسد صلوة المقيم لاحتمال انه كان مقتديا بالمسافر في الشفع الثاني وفي الاستحسان تجوز صلوتهما ويجعل المقيم
اماما حملا لامرهما على الصحة لان الظاهر من المسلم الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن احرم بنسكين ونسيهما القياس
ان يلزمه حجتان وعمرتان وفي الاستحسان يلزمه حجة وعمرة حملا لامره على المسنون المتعارف وهو القران وكذلك مسافر
ومقيم ام احدهما صاحبه في الظهر وتركا القعدة على راس الركعتين فسلما وسجدا للسهو ثم شكا في الامام يجعل المقيم
اماما وكذا لو تركا القراءة في الاوليين او احدهما فلما سلما وسجدا للسهو شكا يجعل المقيم اماما واذا جعلنا المقيم اماما
في مسئلتنا فان احدث المقيم اولا وخرج ثم احدث المسافر وخرج فسدت صلوة المقيم وجازت صلوة المسافر
فان احدثا معا او متعاقبا وخرجا معا فسدت صلوة المسافر لخلو مكان الامام وجازت صلوة المقيم لانه منفرد
وان خرجا على التعاقب ولا يعلم اولهما خروجا فسدت صلوتهما لما قلنا فيما تقدم **قوله** فانتقل عنه واستوطن غيره
قيد بالامرين فانه اذا لم ينتقل عنه بل استوطن اخر بان اتخذ له اهلا في الاخر فانه يتم في الاول كما يتم في الثاني
قوله عد نفسه من المسافرين هذا في الحديث المذكور انفا حيث قال فانا قوم سفر **قوله** وهذا لان الاصل
الى اخره قيل الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد الانسان او موضع تاهل فيه ومن قصده التعيش به لا الارتحال ولو
تزوج المسافر في بلد لم ينو الاقامة فيه قيل يصير مقيما وقيل لا ووطن اقامة وهو ما ينوي الاقامة فيه خمسة عشر يوما
فصاعدا على نية ان يسافر بعد ذلك ووطن سكنى وهو ما ينوي الاقامة به اقل من خمسة عشر والمحققون على عدم اعتبار
الثالث لانه يوصف السفر فيه كالمفازة ولذا تركه المصنف والاصلي لا ينتقض الا بالانتقال عنه واستيطان اخر
كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الاقامة ووطن الاقامة ينتقض بالاصلي وبوطن الاقامة وبالسفر وتقديم السفر ليس
بشرط لثبوت الاصلي بالاجماع وهل هو شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه روايتان في رواية لا يشترط كما هو ظاهر
الرواية وفي اخرى انما يصير الوطن وطن اقامة بشرطين ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة
سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر لا تصير تلك القرية وطن
اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها
من وطنه دون مدة السفر نوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن اقامة وتخرج
على الروايتين في شرح الزيادات بغدادي وكوفي خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيما به خمسة عشر
وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك فلما قدماه خرجا منه الى الكوفة ليقيما بها يوما ثم يرجعا
الى بغداد فانهما يتمان الصلوة الى الكوفة لان خروجهما من وطنهما الى القصر ليس سفرا وكذا من القصر الى الكوفة
فبقيا مقيمين الى الكوفة فان خرجا من الكوفة الى بغداد يقصران الصلوة وان قصدا المرور على القصر لانهما قصدا بغداد
وليس لهما وطن اما الكوفي فلان وطنه بالكوفة نقض وطن القصر واما البغدادي فعلى رواية الحسن يتم الصلوة وعلى
رواية هذا الكتاب يعني الزيادات يقصر وجه رواية الحسن ان وطن البغدادي بالقصر صحيح لانه نوى الاقامة
في موضعها ولم يوجد ما ينقضها وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر وجه رواية هذا الكتاب ان وطن الاقامة
لا يكون الا بعد تقديم السفر لان الاقامة من المقيم لغو ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار
مسافرا الى بغداد انتهى ورواية الحسن تبين ان السفر الناقض لوطن الاقامة ما ليس فيه مرور على وطن الاقامة
او ما يكون المرور فيه بعد سير مدة السفر ومثاله في ديارنا قاهري خرج الى بلبيس فنوى الاقامة بها خمسة عشر

ثم خرج منها الى الصالحيه فلما دخلها بدا له ان يرجع الى القاهرة ويمر ببلبيس فعلى رواية اشتراط السفر لوطن
الاقامة يقصر الى القاهرة وعلى الاخرى يتم ومثال انتقاض وطن الاقامة بمثله تبين ما قلنا ايضا وهو ما
ذكر من خراساني قدم الكوفة ونوى الاقامة بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم
خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة فانه يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض
بوطنه بالحيرة لانه وطن اقامة مثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن اقامة فكما خرج من الحيرة على قصد
خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل خراسان وان لم يكن نوى الاقامة بالحيرة
خمسة عشر يوما اتم الصلوة بالكوفة لان وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر
فبقي وطنه بالكوفة كما كان ولو ان الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل ان يسير ثلاثة ايام ذكر حاجة
بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة بطل بالسفر بخلاف ما لو عزم على العود الى الوطن الاصلي فانه اذا لم يكن
بين هذا الموضع الذي بلغ اليه ووطنه مسيرة سفر يصير مقيما وان كان بينهما مدة سفر لا يصير مقيما فيقصر
حتى يدخل وطنه لان العزم في الوجه الاول ترك السفر فنية الاقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم وفي
الوجه الثاني ترك السفر الى جهة وقصده الى جهة اخرى فبقي مسافرا كما كان وفي النوادر رجل خرج من مصره مسافرا
ثم افتتح الصلوة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى ان يدخل مصره وهو قريب صار مقيما من ساعته دخل مصره
او لم يدخل لان قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت فاذا دخله صلى اربعا فان علم
قبل ان يدخله ان الماء امامه فمشى اليه فتوضى صلى اربعا ايضا لانه بالنية صار مقيما فالمشي بعد ذلك في الصلوة
امامه لا يصير مسافرا في حق تلك الصلوة وان قارنت النية فعل السفر حقيقة لانه لو جعل مسافرا لفسدت
لان السفر يمنع عنه حرمة الصلوة بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه عنه فلو تكلم
حين علم ان الماء امامه او افسد الصلوة بمفسد ثم وجد الماء فتوضا ان وجده في مكانه صلى اربعا وان مشى امامه
حتى وجده صلى ركعتين لانه صار مسافرا ثانيا بالمشي بنية السفر خارج الصلوة بخلاف المشي في حرمة الصلوة
وقد تكرر لنا ان المسافر يصير مقيما بنية الاقامة في حرمة الصلوة حتى يتم اربعا فلنتمم الكلام فيه بذكر ما
يستثنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول يصير مقيما بنية الاقامة في الصلوة حتى يتغير فرضه الى الرباعية
الا ان خرج الوقت وهو فيها فنوى الاقامة لتقرر الفرض ركعتين بخروج الوقت وان لا يكون لاحقا فرغ امامه
المسافر ثم نوى الاقامة لان اللاحق مقتد حكما حتى لا يقرا ولا يسجد للسهو ففراغ الامام كانه فراغه وبه استحكم
الفرض ولم يبق محلا للتغير في حق الامام بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر
التشهد ولم يسلم تغير وكذا لو كان قام الى الثالثة ساهيا بعد او لا فنواها قبل ان يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة
قبل النية الا انه يعيد القيام والركوع لانهما نفل فلا ينوبان عن الفرض فان لم ينو حتى سجد لا يتغير لان النية وجدت
بعد خروجه منه ولكنه يضيف اليها اخرى ليكونا التطوع بركعتين فيما اذا كان قعد وباربع فيما اذا لم يكن قعد
لما عرف في سجود السهو عندهما ولا يضم عند محمد لفساد اصل الصلوة بفساد الفرضية ولو ان مسافرا صلى الظهر
ركعتين وترك القراءة فيهما او في احديهما وتشهد ثم نواها قبل السلام او قام الى الثالثة ثم نواها قبل ان يسجد
تحول فرضه اربعا عندهما ويقرا في الاخريين قضاء عن الاوليين وعند محمد تفسد صلوته لما مر من فساد الصلوة
عنده بترك القراءة في ركعة وكان القياس على قول ابي حنيفة ان تفسد لما سلف له من فسادها بتركها في ركعتين لكنه
استحسن هنا فقال ببقاء التحريمة وان تركت القراءة في الركعتين لان صلوة المسافر بعرض ان يلحقها مدد نية الاقامة

فيقضي

فيقضي القراءة في الباقي فلا يتحقق تقرر المفسد الا بالخروج عن تلك الصلوة بخلاف فجر المقيم ولا يشكل
لو نواها بعد السجود انها تفسد بالاجماع ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم انه تتغير عند محمد
خلافا لهما بناء على ان سلام من عليه السهو يخرجه او لا **قوله** لانه اي اخر الوقت هو المعتبر في السببية في
حق المكلف لانه اوان تقرره دينا في ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقرره كما في حقوق العباد واما اعتبار
كل الوقت اذا خرج في حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال اذ الاصل في اسباب المشروعات ان تطلب العبادات
كاملة وانما تحمل نقصها لعروض تاخيره الى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه اذا عجز عن ادائها قبله وخروجه
عن غير ادراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الامر على الاصل من اعتبار وقت الوجوب وقال زفر اذا سافر
وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه ان يصلي فيه صلوة السفر يقضي صلوة السفر وان كان الباقي دونه صلى
صلوة المقيم لما علم من ان مذهبه ان السببية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل الى الذي يسع التحريمة
وقد اسلفناه وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم اربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر انه ترك
شيئا في منزله فرجع فتذكر انه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلي الظهر ركعتين والعصر اربعا لان صلوة
الظهر صارت كانها لم تكن وصارت دينا في الذمة في اخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت في ذمته صلوة السفر
بخلاف العصر فانه خرج وقتها وهو مقيم ولا يشكل على هذا المريض اذا فاتته صلوة في مرضه الذي لا يقدر
فيه على القيام فانه يجب ان يقضيها في الصحة قائما لان الوجوب يفيد القيام غير انه رخص له ان يفعلها حالة
العذر بقدر وسعه اذ ذاك فحين لم يؤدها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الاصل ولذلك
يفعلها المريض قاعدا اذا فاتت عن زمن الصحة اما صلوة المسافر فانها ليست الا ركعتين ابتداء ومنشا الغلط
اشتراك لفظ الرخصة **قوله** فلا يتعلق بما يوجب التغليظ يعني المعصية وهذا لان قصد قطع الطريق
وقتال الامام العدل والاباق للعبد وعدم المحرم وقيام العدة للمراة يوجب صيرورة نقل الخطا معصية
فيمنع الرخصة قياسا على قطاع الطريق في منعهم من صلوة الخوف اذا خافوا الامام وعلى زوال العقل
بمحظور في عدم سقوط الخطاب ولنا اطلاق النصوص اي نصوص الرخصة قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه الصلوة والسلام يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليها وما قدمنا
من الاحاديث المفيدة تعليق القصر على مسمى السفر فوجب اعمال اطلاقها الا بمقيد ولم يوجد اما نص الكتاب
فلانه لو تم القياس الذي عينه لم يصلح مقيدا له عندنا فكيف ولم يتم فلا يصلح مقيدا له ولا لغيره من
الاحاديث وذلك لاختلاف الجامع فان المؤثر في اصله في منع الرخصة عدم سببها وذلك ان سبب الرخصة
لا بد ان يكون مباحا وهو في صلوة الخوف الخوف وهو في قطاع الطريق مسبب عن نفس المعصية اعني قطع
الطريق وسبب السبب سبب فلو ثبت الرخصة اعني جواز صلوة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هي الموجبة
للتخفيف وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية اعني شرب المسكر الى اخر ما قررناه بخلاف
ما نحن فيه فان السبب السفر وليس هو مستندا الى قطع الطريق فان الذي صيره مسافرا ليس قطع الطريق بل
الشروع في السير المخصوص لا باعتبار الطريق اصلا فعري السبب في نفسه عن المعصية وكانت هي مجاورة له وذلك
غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعا كالصلوة في المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير
من النظاير وهذا بناء على ان المراد بالسبب الفاعلي الغائي **فروع** التبع كالعبد والغلام والجندي
والمراة اذا اوفاها مهرها والاجير والتلميذ والاسير والمكره معتبر نية الاقامة والسفر من متبوعهم دونهم

ذات

فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الاقامة ولا يعلمون اختلفوا في وقت لزومهم
حكم الاقامة فقيل من وقت نية المتبوعين وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل والاحوط
الاول فيكون كالعزل الحكمي فيقضون ما صلوا قصرا قبل علمهم وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم قيل يتم
وقيل يقصر وقيل ان كان بينهما مهاياة في الخدمة قصر في نوبة المسافر واتم في نوبة المقيم ويتفرع على اعتبار
النية من المتبوع ان العبد لو ام سيده في السفر فنوى السيد الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين
فسدت صلوتهما وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلوة فسلم على راس الركعتين فسدت
ولو كان العبد ام مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الاقامة صحت نيته في حق عبده لا في حق القوم
في قول محمد فيقدم العبد على راس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما اربعا ونظيره
ما اذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فاحدث فقدم مقيما لا ينقلب فرض القوم اربعا وهي المسئلة التي ذكرناها
في باب الحدث في الصلوة ثم بماذا يعلم العبد قيل ينصب المولى اصبعه اولا ويشير باصبعه ثم ينصب لاربع
ويشير بها وفي حكم الاسير من بعث اليه الوالي ليؤتى به من بلدة والغريم اذا لزمه غريمه او حبسه ان كان نادرا
على اداء ما عليه ومن قصده ان يقضي دينه قبل خمسة عشر يوما فالنية في السفر والاقامة نيته والا فنية الحابس
ولو اسلم كافر مسافرا وبلغ صبي مسافرا اختلف فيهما قال الشيخ ابو بكر بن الفضل عليه انه ان كان بينهما وبين المقصد اقل
من ثلاثة ايام كانا مقيمين وقيل يصليان ركعتين وقيل الصبي اذا بلغ يصلي اربعا والكافر اذا اسلم يصلي ركعتين
بناء على ان نية الكافر معتبرة ولا جمع عندنا في سفر يعني ان يصلي العصر مع الظهر في وقت احدهما والمغرب مع العشا
كذلك خلافا للشافعي بل ان يؤخر الاولى الى اخر وقتها فيتركها فيصليها في اخره ويفتتح الثانية في اول وقتها وهذا
جمع فعلا لا وقتا لنا ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
صلوة لغير وقتها الا جمعا فانه جمع بين المغرب والعشا بجمع وصلى صلوة الصبح من الغد قبل وقتها يعني غلس بها
فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه عليه الصلوة والسلام وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وما في مسلم من
حديث ليلة التعريس انه عليه الصلاة والسلام قال ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة ان يؤخر الصلوة
حتى يدخل وقت صلوة اخرى فيعارض ما فيهما حديث انس انه عليه الصلوة والسلام كان اذا عجل به السير يؤخر
الظهر الى اول وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشا حتى يغيب الشفق وفي لفظ لهما
عن ابن عمر كان اذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشا بعد ان يغيب الشفق ويترجح حديث ابن مسعود
رضي الله عنه بزيادة فقه الراوي وبانه احوط فيقدم عند التعارض ويحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه
مشترك بينه وبين البياض الذي يلي اطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من ان يترك في اخر الوقت
فيصلي الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية في اول وقتها وقد وقع في احاديث الجمع شيء من الاضطراب ففي بعضها عن
ابن عباس رضي الله عنهما جمع عليه الصلوة والسلام بين الظهر والعصر والمغرب والعشا من غير خوف ولا سفر وفي
بعضها جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشا بالمدينة من غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس ما اراد الى ذلك
قال اراد ان لا يحرج امته ولم يقل منا ولا منهم بجواز الجمع كذلك احد وكيف وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه
معارضة ظاهرة **مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلوة**
للعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلوة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه
ولسنا نعني ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتدا نسبته النصف منها واعلم اولا ان الجمعة فريضة

محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها قال تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
رتب الامر بالسعي للذكر على النداء للصلوة فالظاهر ان المراد بالذكر الصلوة ويجوز كون المراد به الخطبة وعلى كل
تقدير يفيد افتراض الجمعة فالاول ظاهر والثاني كذلك لان افتراض السعي الى الشرط وهو المقصود لغيره فرع
افتراض ذلك الغير الا ترى ان من لم يجب عليه الصلوة لا يجب عليه السعي الى الخطبة بالاجماع والمذكور في
التفسير ان المراد الخطبة والصلوة وهو الاحق لصدقه عليهما معا وقال عليه الصلاة والسلام الجمعة حق واجب
على كل مسلم في جماعة الا اربعة مملوك او امراة او صبي او مريض رواه ابو داود وعن طارق بن شهاب وقال
طارق راى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انتهى وليس هذا قدحا في صحبته ولا في الحديث فان غايته
ان يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع قال النووي الحديث على شرط الشيخين واخرج البيهقي من طريق
البخاري عن تميم الداري رضي الله عنه عنه عليه الصلوة والسلام قال الجمعة واجبة الا على صبي او مملوك
او مسافر ورواه الطبري عن الحكم بن عمرويه وزاد فيه المراة والمريض وروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله
عنه وابن عمر رضي الله عنهما انهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على اعواد منبره لينتهين اقوام
عن ودعهم الجمعات او ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين وعن ابي الجعد الضمري وكانت له صحبة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ترك ثلاث جمع تهاونا طبع الله على قلبه رواه احمد وابو داود والترمذي والنسائي
وحسنه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما وقال عليه الصلوة والسلام من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة
طبع الله على قلبه رواه احمد باسناد حسن والحاكم وصححه وقال عليه الصلوة والسلم من ترك ثلاث جمعات
من غير عذر كتب من المنافقين رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر
وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال من ترك ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهذا باب يحتمل جزءا
واجماع المسلمين على ذلك وانما اكثرنا فيه نوعا ما من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية
عدم افتراضها ومنشا غلطهم ما سياتي من قول القدوري ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك
وجازت صلوته وانما اراد حرم عليه وصحت الظهر لما سنذكر وقد صرح اصحابنا بانها فرض اكد من الظهر وباكفار
جاحدها ولوجوبها شرائط في المصلي الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والعينين وقالا لا
اذا وجد الاعمى قائدا لزمته اجيب بانه غير قادر بنفسه فلا يعتبر قدرة غيره كالزمن اذا وجد من يحمله وشرائط في
غير المصلي المصر والجماعة والخطبة والسلطان والوقت والاذن العام حتى لو ان واليا اغلق باب بلد وجمع حشمه وخدمه
ومنع الناس من الدخول لم تجز اخذا من اشارة قوله تعالى نودي للصلوة فانه اي تشهير **قوله** او في مصلى المصر
اعني فناءه فان المسجد الداخل فيه انتظمه اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصلا به او منفصلا بغلوة
كذا قدره محمد في النوادر وقيل بميل وقيل بميلين وقيل بثلاثة اميال وقيل انما يجوز في الفناء اذا لم يكن بينه
وبين المصر مزرعة الا انه لما اعطى اشتراط المصلى قال المصنف والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر
اي وان لم يكن في مصلى فيها **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لا جمعة الى اخره رفعه المصنف وانما رواه
ابن ابي شيبة موقوفا على علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلوة فطر ولا اضحى الا في مصر جامع او في مدينة عظيمة
صححه ابن حزم ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر
جامع وكفى بقول علي رضي الله عنه قدوة واما ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان اول جمعة جمعت بعد جمعة
في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجواثا قرية بالبحرين فلانا في المصرية تسمية الصدر الاول اسم القرية اذ القرية

نقال عليه في عرفهم وبمولغة القران قال تعالى وقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم اي مكة
والطايف ولاشك ان مكة مصر وفي الصحاح ان جواثا حصن بالبحرين فهي مصر اذ لا تخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم
وكذا قال في المبسوط انها مدينة بالبحرين وكيف والحصن يكون باي سور ولا تخلو ما كان كذلك عما قلنا عادة
وما روي عن عبد الرحمن بن كعب عن ابيه كعب بن مالك انه قال اول من جمع بنا في الحرم بني بياضة اسعد بن زرارة وكان
كعب اذا سمع النداء ترحم على اسعد لذلك قال قلت كم كنتم قال اربعون قبل مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
ذكره البيهقي وغيره من اهل العلم فلا يلزم حجة لانه كان قبل ان تفرض الجمعة وبغير علمه عليه الصلوة والسلام ايضا
على ما روي في القصة انهم قالوا لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى يوم فلنجعل يوما نجتمع فيه
نذكر الله تعالى ونصلي فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا الى
مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ثم انزل الله تعالى فيه بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
نذكر عند هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم التراويح لما اجتمعوا اليه في الليلة الثالثة مخافة ان تفرض ولو ابه
ولو سلم فتلك الحرة من افنية المصر وللفنا حكم المصر فسلم حديث علي عن المعارض ثم يجب ان يحمل على كونه سماعا لان دليل
الافتراض من كتاب الله تعالى يفيده على العموم في الامكنة فاقدامه على نفيها في بعض الاماكن لا يكون الا عن سماع لانه
خلاف القياس المستمر في مثله وفي الصلوات الباقيات ايضا والقاطع للشغب ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
ليس على اطلاقه اتفاقا بين الامة اذ لا يجوز اقامتها في البراري اجماعا ولا في كل قرية عنده بل بشرط ان لا يظعن
اهلها عنها صيفا ولا شتاء فكان خصوص المكان مرادا فيها اجماعا فقدر القرية الخاصة وقدرنا المصر وهو اولى
بحديث علي رضي الله عنه وبمولو عورض بفعل غيره كان علي رضي الله عنه مقدما عليه فكيف ولم يتحقق معارضة ما ذكرنا
اياه ولهذا لم ينقل عن الصحابة انهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع الا في الامصار دون القرى ولو
كان لنقل ولو احادا ولو مصر الامام موضعا وامرهم بالاقامة فيه جاز ولو منع اهل مصر ان يجمعوا لم يجمعوا
وقال الفقيه ابو جعفر اذا نهى مجتهد لسبب من الاسباب اراد به ان يخرج ذلك الموضع عن ان يكون مصرا جاز
اما متعنتا او اضرارا فلهم ان يجمعوا على من يصلي ولو مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لا يجمعون
الا باذن ولو دخل القروي المصر يوم الجمعة ونوى ان يمكث لزمته وان نوى الخروج منه قبل وقتها لا تلزمه
قال الفقيه ان نوى ان يخرج من يومه ولو بعده لا يلزمه **قوله** ويقيم الحدود واحترز عن المحكم والمراة اذا كانت
قاضية فانه يجوز قضاؤها الا في الحدود والقصاص واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان ملك اقامتها ملكه
قوله وهو الظاهر اي من المذهب وقال ابو حنيفة المصر كل بلدة فيها سكك واسواق وبها رساتيق ووال
ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع اليه في الحوادث وهذا اخص مما اختاره المصنف قيل وهو الاصح واذا
كان القاضي يفتي ويقيم الحدود واغنى عن التعدد وقد وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان
بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولي الكورة باسرها فياتي القرية احيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات
وينصرف والكذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها واليا او لا نظرا الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما
مقيمين بها والا لم يكن قرية اصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا ياتيها حاكم يفصل فيها الخصومات
حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما ياتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك ينبغي ان
يصلي اربعا بعد الجمعة ينوي بها اخر فرض ادركت وقته ولم اؤده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهرا وان صحت كانت
نفلا وهل تنوب عن سنة الجمعة قدمنا الكلام في باب شروط الصلوة فارجع اليه وكذا اذا تعددت الجمعة وشك

في

في ان جمعة سابقة او لا ينبغي ان يصلي ما قلنا واصله ان عند ابي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد وكذا
روى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انه لا يجوز في مسجدين في مصر الا ان يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين
وكان يامر بقطع الجسر ببغداد لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا او لم يدر السابقة فسدتا
وعنه انه يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما لا في ثلثة وعن محمد تجوز تعددها مطلقا ورواه عن ابي حنيفة
ولهذا قال السرخسي الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه ناخذ لاطلاق
لا جمعة الا في مصر شرط المصر فاذا تحقق تحقق في حق كل منها وجه رواية المنع انها سميت جمعة لاستدعائها
الجماعات فهي جامعة لها والاصح الاول خصوصا اذا كان مصر كبير كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا
لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر مع ان الوجه المذكور ما يتسلط عليه المنع وما قلنا من الكلام في وقوعها عن السنة
انما هو اذا زال الاشتباه بعد الاربع ليتحقق وقوعها نفلا اما اذا دام الاشتباه فاينما فلا يجزم بكونها نفلا ليقع
النظر في انها سنة او لا فينبغي ان يصلي بعدها السنة لان الظاهر وقوعها ظهرا لانه ما لم يتحقق وجود الشرط
لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض والله سبحانه اعلم ومن كان من مكان من توابع المصر فحكمه حكم اهل المصر
في وجوب الجمعة عليه بان ياتي المصر فيصليها واختلفوا فيه فعن ابي يوسف ان كان الموضع يسمع فيه النداء من
المصر فهو من توابعه والا فلا وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا وعنه انها تجب في ثلاثة فراسخ
وقال بعضهم قدر ميل وقيل قدر ميلين وقيل ستة اميال وعن مالك ستة وقيل ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت
باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال في البدايع وهذا احسن **قوله** ولها انها اي منى تتمصر في الموسم
لاجتماع من ينفذ الاحكام ويقيم الحدود والاسواق والسكك قيل فيها ثلاث سكك وغاية ما فيها انه يزول
تمصرها بزوال الموسم وذلك غير قادح في مصريتها قبله اذ ما من مصر الا يزول تمصره في الجملة ومع ذلك تقام
فيه الجمعة وهذا يفيد ان الاولى في الذي قدمناه من قرى مصر ان لا يصح فيها الا حال حضور المتولي فاذا حضر
صحت واذا ظعن امتنعت والله اعلم وعدم التعييد يعني لا لانتفاء المصرية بل التخفيف فان الناس مشغولون
بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من الزامه مع اشتغالهم بما فيه الحرج اما الجمعة فليست بلازمة بل انما تتفق
في احيان من الزمان فلا حرج مع انها فريضة والعيد سنة او واجب وانما اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل
دون التعليل بان منى من افنية مكة لانه فاسد لان بينهما فرسخين وتقدير الفناء بذلك غير صحيح قال محمد في
الاصل اذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لا يصير مقيما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين **قوله**
لان الولاية لهما يعني ان ثبوت ولاية الاقامة للجماعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم في كل
منهما والخليفة وان كان قصد السفر للحج فالسفر انما يرخص في الترك لا انه يمنع صحتها وسيجيء انه يجوز للمسافر
ان يؤم في الجمعة فكذا يجوز ان يؤذن في الاقامة اذا كان ممن له الاذن وان كان انما قصد الطوف في ولايته
فاظهر لانه حينئذ غير مسافر حتى لا يقصر الصلوة في طوفه كالسائح بخلاف ما اذا كان المحل غير صالح للتمصير فلذا
قالوا اذا سافر الخليفة فليس له ان يجمع في القرى كالبراري **قوله** او من امره فخرج القاضي الذي لم يؤمر
باقامتها ودخل العبد اذا قلد ولاية ناحية فيجوز اقامته وان لم يجز اقضيته وانكحته والمراة اذا كانت
سلطانة يجوز امرها بالاقامة لا اقامتها ولمن امر ان يستخلف وان لم يؤذن له في الاستخلاف بخلاف القاضي
لا يملك الاستخلاف ان لم يؤذن والفرق ان الجمعة موقتة تفوت بتاخيرها فالامر باقامتها مع العلم
بان المامور عرضة للاعراض الموجبة للتفويت امر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لان القضاء غير موقت

وجواز الاقامة فيما اذا مات والي مصر لخليفته وصاحب الشرط والقاضي الى ان يصل وال اخر باعتبار انهم كانوا ممن ينوب عنه فيها حال حيوته فبموته لا ينعزلون كما اذا كان حيا فكان الامر مستمرا لهم ولذا قالوا اذا مات سلطان وله امرا على اشيا من امور المسلمين فهم على ولاتهم يقيمون الجمعة بخلاف ما لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالي حيث لا يجوز اقامته لانتفاء ما قلنا. ولو امر نصراني او صبي على مصر فاسلم وبلغ ليس لهما الاقامة الا بامر بعد الاسلام والبلوغ. ولو قيل لهما اذا اسلمت او بلغت فصل فاسلم وبلغ جاز لهما الاقامة لان الاضافة في الولاية جايزة وعن بعض المشايخ اذا كان التفويض اليهما قبل الجمعة فاسلم وادرك جاز لهما الاقامة كالامي والاخرس اذا امر ابه فبرا وحفظ وعلى الاول لا يجوز لان التفويض وقع باطلا والمتغلب الذي لا منشور له ان كانت سيرته بين الرعية سيرة الامرا ويحكم بحكم الولاية يجوز الجمعة بحضرته لان بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط والاذن بالخطبة اذن بالجمعة وعلى القلب. وفي نوادر الصلوة ان السلطان اذا كان يخطب فجاء سلطان اخر ان امره ان يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ويجوز له ان يصلي بهم الجمعة لانه خطب بامره فصار نايبا عنه وان لم يامره وسكت فاتم الاول فاراد الثاني ان يصلي بتلك الخطبة لا يجوز لان سكوته يحتمل وكذا اذا حضر الثاني وقد فرغ الاول من خطبة فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولم توجد من الثاني وهذا كله اذا اعلم الاول حضور الثاني فان لم يعلم فخطب وصلى والثاني ساكت جازت لانه لا يصير معزولا الا بالعلم الا اذا كتب اليه كتاب العزل او ارسل رسولا فصار معزولا ثم اذا صلى صاحب الشرط جاز لان عمالهم على حالهم. قوله لانها تقام بجمع عظيم الى اخره حقيقة هذا الوجه ان اشتراط السلطان كيلا يؤدي الى عدمها كما يفيده قوله فلا بد منه تتميما لامره اي لامر هذا الفرض والجمع فان بنوا ان الفتنة يوجب تعطيله وهو متوقع اذا لم يكن التقدم عن امر سلطان تعتقد طاعته او تخشى عقوبته فان التقدم على جميع اهل المصر يعد شرفا ورفعة فيتسارع اليه كل من مالت همته الى الرياسة فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدي الى التقاتل وما روي ان عليا رضي الله عنه اقام بالناس وعثمان رضي الله عنه محصور واقعة حال فيجوز كونه عن اذنه كما يجوز كونه عن غير اذنه فلا حجة فيه لم يبق فيبقى قوله عليه السلام من تركها وله امام جاير او عادل الا فلا جمع الله شمله ولا بارك الله في امره الا ولا صلوة له الحديث رواه ابن ماجة وغيره حيث شرط في لزومها الامام كما يفيده قيد الجملة الواقعة حالا مع ما عينا من المعنى سالمين من المعارض. وقال الحسن اربع الى السلطان وذكر منها الجمعة والعيدين ولا شك ان اطلاق قوله تعالى فاسعوا مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظني اخر فيخص بمن امره السلطان ايضا. قوله لقوله عليه الصلوة والسلام اذا مالت الشمس الى اخره روي انه عليه الصلوة والسلام لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قال اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة. وفي البخاري عن انس رضي الله عنه كان عليه الصلوة والسلام يصلي الجمعة حين تميل الشمس واخرج مسلم عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زالت الشمس الحديث واما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن سيدان بكسر السين المهملة قال شهدت الجمعة مع ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكانت خطبته قبل الزوال وذكر عن عمر وعثمان نحوه قال فما رايت احدا عاب ذلك ولا انكره لو صح لم يقدح في خصوص ما نحن فيه فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان. واعلم ان الدعوى مركبة من صحتها في وقت الظهر لا بعده فيرد انه انما يتم ما ذكر دليلا لتمامها اذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم او يكون فيه اجماع وهو منتف في جزئي الدعوى لان مالكا يقول ببقا وقتها الى الغروب والحنابلة قايلون بجواز ادائها قبل الزوال وقيل اذا

كان

كان يوم عيد ويجاب بان شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط اربع بركعتين فيراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت حتى لو خطب قبله ولا يقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطبة اجماع بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يحمد في الاولى ويتشهد ويصلي عليه عليه الصلوة والسلام ويعظ الناس. وفي الثانية كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قال الشافعي رحمه الله لانه قام الدليل عند ابي حنيفة على انه من السنن والواجبات لا شرط على ما سنذكر. قوله ومن شرائطها الخطبة يفيد كونها بعد الزوال على ما ذكرناه ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلوة بعد اشتمالها على ما ذكرناه انفا من الموعظة والتشهد والصلوة وكونها خطبتين وفي البدايع قدر ما يقدر سورة من طوال المفصل الى اخره وتقدم ايضا وجه اشتراطها وتعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة في صلوة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان افسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها او افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة اجزاه وكذا اذا خطب جنبا ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد في الصلاة وهو خلاف ما يفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما او نياما انتهى اما الصلوة فلا بد فيها من الثلاثة على ما ياتي. واعلم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشي التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد او الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسيان نعم هذا قالوا الواحد ثنا لا اماما فقدم من لم يشهدها جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشئة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشي التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو افسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو افسد الاول استقبل بهم فكذا الثاني فلو كان الاول احدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز وقيل لا يجوز لانه ليس من اهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول جنبا شهدها فقدم هذا الجنب طاهرا شهدها حيث يجوز لان الجنب الشاهد من اهل الاقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول صبيا او معتوها او امراة او كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لانه لم يصح استخلافهم فلم يصر احدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف فالمتقدم عن استخلاف احدهم متقدم بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في غيرها من الصلوة لاشتراط اذن السلطان للمتقدم صريحا او دلالة فيها كما قدمنا دون غيرها ولا دلالة الا اذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس احدهم كذلك اما في حق غير الكافر فلعدم الاهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب واما في الكافر فلان هذا من امور الدين وهو يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز ان تثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين بخلاف ما لو قدم الاول مسافرا او عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سياتي فلو لم يقدم الاول احدا فقدم صاحب الشرطة او القاضي جاز لان هذا من امور العامة وقد قلدهما الامام ما هو من امور العامة فنزلا منزلة ولان الحاجة الى الامام لدفع التنازع في التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نايبا للسلطنة ومن عماله فلو قدم احدهما رجلا شهد الخطبة جاز لانه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم. قوله ثم هي شرط الصلوة الى اخره هذا صورة قياس علة الحكم في اصله كونه شرطا للصلوة لكنه مفقود في الاصل فضلا عن كونه موجودا في غير علة اذ الاذان ليس شرطا فالاولى ما عينه في الكافي

جامعًا وهو ذكر الله في المسجد اي في حدوده لكراهة الاذان في داخله ويزاد ايضًا ذكر في المسجد يشترط له
الوقت فتستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا اذا كان جنبا كالاذان **قوله** لحصول المقصود وهو الذكر
والموعظة وهذا لان المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلا لفايدتهما مع التخفيف حيث لم يحصل
مقصودهما مع الامام وقد اثر عن علي وعايشة رضي الله عنهما انصرت وهذا حاصل مع القعود وما معه
لانها اقيمت مقام الركعتين ليشترط لها ما اشترط للصلوة كاطن الشافعي رحمه الله الا ترى الى عدم الاستقبال
فيها وعدم الكلام فعلم ان القيام فيها لانه ابلغ في الاعلام اذا كان انشر للصوت فكان مخالفته مكروها ودخل
كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن ام الحكم يخطب قاعدا فقال انظروا الى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله تعالى
يقول واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قايما رواه مسلم ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلوة
فعلم انه ليس بشرط عندهم **قوله** لا بد من ذكر طويل قيل اقله عندهما قدر التشهد **قوله** وله قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين كونه ذكرا طويلا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الاعم بالقاطع غير ان المأثور
عنه عليه الصلاة والسلام اختيار احد الفردين اعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا
او سنة لا انه الشرط الذي لا يجزي غيره اذ لا يكون بيانا لعدم الاجمال في لفظ الذكر وقد عرف وجوب تنزيل
المشروعات على حسب ادلتها بهذا الوجه يعني عن قصة عثمان فانها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه وهي
انه لما خطب في اول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان
لهذا المقام مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستاتيكم الخطب بعد واستغفر الله لي ولكم
ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا منهم اما على عدم اشتراطها واما على كون نحو الحمد لله ونحوها
يسمى خطبة لغة وان لم تسم به عرفا ولهذا قال عليه الصلوة والسلام للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد
ومن يعصهما فقد غوى بيس الخطيب انت فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام والخطاب القراني انما تعلقه باعتبار
المفهوم اللغوي لان الخطاب مع اهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك ولان هذا العرف انما يعتبر في محاورات الناس
بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم فاما في امر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ثم يشترط عنده
في التسبيحة والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزي عن الواجب ومقتضى هذا الكلام
انه لو خطب وحده من غير ان يحضره احد انه يجوز وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة فوجب اعتبار ما يتفرع عنه
وفي الاصل قال فيه روايتان فليكن المعتبر احداهما المتفرعة وعلى الاخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ولا يجزي
بحضرة النسا وحدهن ويجزي بحضرة رجال صم او نيام او لا يسمعون لبعدهم ولو عبيدا او مسافرين **فرع** يكره
للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة للاخلال بالنظم الا ان يكون امرا بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهي معروفة
قوله واقلهم عند ابي حنيفة ثلاثة سوى الامام ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة وقالا اثنان سوى الامام
وقال الشافعي اربعون ولا حجة له في حديث اسعد بن زرارة انهم كانوا اربعين كما لا حجة لمن نفى اشتراط الاربعين
بان يوم انفضوا بقي معه عليه الصلاة والسلام اثنا عشر اما الاول فلان اتفاق كون عددهم اربعين في ذلك اليوم
لا يقتضي تعين ذلك العدد شرعا وما رواه عن جابر مضت السنة ان في كل ثلاثة اماما وفي كل اربعين فما فوق جمعة
واضحى وفطر ضعيف قال البيهقي لا يحتج بمثله واما الثاني فلان كون الباقي اثني عشر او احد عشر وثمانية عشر على اختلاف
الروايات قابله رواية كون الباقي اربعين لكل اقوال منقوله في الباقي وتصحيح متعين منها بطريقه لم يثبت لنا وايضا
بقاء اولئك لا يستلزم الشروع بهم لجواز شروعه باكثر بان رجعوا او جاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة فقال ابو يوسف

مسمى

مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصيغي اقل مدلوله ثلاثة لا يمس ما نحن فيه اذ الشرط ليس جماعة يكون
مدلول صيغة الجمع وتمامه لا بل الشرط ذلك لان قوله تعالى فاسعوا صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ
الجمع وهو الواو الى ذكر يستلزم ذاكرا فلزم كون الشرط جمعا وهو مسمى لفظ الجمع مع الامام وهو المطلوب
قوله لا النسا والصبيان يعني من لا تنعقد بهم الجمعة **قوله** خلافا لزفر فعنده اذا نفروا قبل القعدة
بطلت وحاصل المذكور من وجهه ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ثم نقض قياسه بانه
لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلوة المسبوق بركعة في الجمعة لانه منفرد فيما يقضيه كما لا تصح صلوة الجمعة
اذا كان بعضها خارج الوقت وابو حنيفة يقول انها شرط الانعقاد ولكن انعقاد الصلوة والمصلي يتحقق تمامه موقوف
على وجود تمام الاركان لان دخول الشيء في الوجود بدخول جميع اركانه فما لم يسجد لا يصير مصليا بل مفتتحا
لم يكن ركن فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة انه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلوة
ويظهر من هذا التقرير انه يجوز موافقته اياهما في الحاق الجماعة بالخطبة في انه لا يشترط بقاؤهما الى اخر الصلوة
وان خالفهما في الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه اي وجه زفر ووجههم
ولم نقل ووجههما **قوله** ولا تجب الجمعة على مسافر الى اخره الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه
واطلق في العبد وقد اختلفوا في المكاتب والماذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة
اذا لم يخل بالحفظ وينبغي ان يجري الخلاف في معتق البعض اذا كان يسعى ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة
وللمستاجر ان يمنع الاجير عن حضور الجمعة في قول ابي حفص وقال الدقاق ليس له منعه فان كان قريبا لا يحط
عنه شيء وان كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله فان قال الاجير حط عني الربع بقدر اشتغالي بالصلوة لم يكن له
ذلك والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط وفي الكافي صح انه عليه الصلوة والسلام اقام الجمعة
بمكة مسافرا **قوله** على ما بينا اشارة الى قوله لانهم تحملوه الى اخره فيقع فرضا فصار كمسافر اذا صام رمضان يقع
فرضا **قوله** كره له ذلك الى اخره لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعي باتفاقهم
الذي هو اكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير ان الظهر تقع صحيحة وان كان مامورا بالاعراض عنها وقال زفر
لا تجوز لان الفرض في حقه الجمعة والظهر بدل عنها لانه مامور باداء الجمعة معاقب بتركها ومنهي عن اداء الظهر
مامور بالاعراض عنها ما لم يقع الياس عن الجمعة هذا هو صورة الاصل والبدل ولا يجوز اداء البدل مع القدرة
على الاصل قلنا بل فرض الوقت الظهر بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام واول وقت الظهر حين تزول
الشمس مطلقا في الايام ودلالة الاجماع اعني الاجماع على ان بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضا فلو لم يكن
اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضا والمعقول اذ الاصل الفرض في حق الكل ما يتمكن كل من ادايه بنفسه
فما قرب الى وسعه فهو احق والظهر اقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها على شرايط لا تتم به وحده
وتلك ليست في وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا باختيار اخرين كاختيار السلطان وقدرته في الامر واختيار
اخر واخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك فكان الظهر اولى بالاصلية وعلى الاول ان يقال مفاده ان كل وقت
ظهر يدخل حين يزول والمطلوب ان كلما زالت دخل وقت الظهر وانما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لا يثبت
كليا سلمناه لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية اعني العكس معلوم قطعا من الشرع للقطع بوجوب
الجمعة فيه والنهي عن تركها الى الظهر ولا يخفى ضعف الوجه الثالث اذ لو تم استلزم عدم وجوب الجمعة على كل
فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط والمعلول عليه الوجه الثاني وهو يستلزم

عدم تخصيص الاول فيلزم ان وجهه حينئذ وجوب الظهر اولا ثم ايجاب اسقاطه بالجمعة وفايدة هذا الوجوب
حينئذ جواز المصير اليه عند العجز عن الجمعة اذا كانت صحتها تتوقف على شرايط ربما لا تتحصل فتامل واذا كان وجوب
الظهر ليس الا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة والفرض ان الخطاب قبل تعذرها
لم يتوجه عليه الا بها **قوله** بطلت ظهره عند ابي حنيفة بالسعي هذا اذا كان الامام في الصلوة بحيث يمكنه ان يدركها
وان لم يدركها او كان لم يشرع بعد ثم اقامها بعد السعي واما اذا كان فرغ منها او قارن الفراغ السعي او لم يتمها اصلا لعذر
لا تبطل وان كان فيها او لم يشرع بعد لكنه لا يرجوا دراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند ابي حنيفة عند العراقيين
وتبطل عنده في تخريج البلخيين وهو الاصح ثم المعتبر في السعي الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار وقيل اذا
خطا خطوتين في البيت الواسع تبطل **قوله** حتى يدخل مع الامام وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو افسدها
بعد الشروع فيها لا تبطل الظهر ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيرهم حتى لو صلى المريض الظهر ثم
سعى الى الجمعة تبطل ظهره على الخلاف وقال زفر لا تبطل ظهر المعذور لان الجمعة ليست فرضا عليه قلنا انما رخص له
تركها للعذر وبالالتزام التحق بالصحيح **قوله** لان السعي دون الظهر لانه حسن لمعنى في غيره بخلاف الظهر ونقض الظهر
وان كان مامورا به لكنه لضرورة اداء الجمعة اذ نقض العبادة قصدا بلا ضرورة حرام فلا ينتقض دون اداءها وليس السعي
الاداء وحاصل وجه قول ابي حنيفة ان الاحتياط في الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط في تحصيلها وما هو فيها نزل
ما هو من خصايصها منزلتها كذلك لانه المحقق للاحتياط في تحصيلها وانما كان السعي من خصايصها لانه امر به فيها
ونهي عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال عليه الصلوة والسلام اذا اتيتم الصلوة فلا تاتوها وانتم
تسعون الحديث فكان الاشتغال به كالاشتغال بها فانتقض به كما تنتقض بها اقامة للسبب العادي مقام المسبب احتياطا
ومكنة الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله تعالى ومبنى التكليف بخلاف ما اذا كان السعي بعد الفراغ منها لانه
ليس اليها ولا امكان للوصول وهذا التقرير بنا على ان المراد بالسعي ما يقابل المشي وليس كذلك وكذا البطلان غير
مقتصر على السعي بل لو خرج ماشيا اقصد مشي يطلب ولا يرى انهم اوردوا الفرق بين السعي الى الجمعة والتوجه القارن
الى عرفات حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بانه منهي عنه لا مامور به فلا ينزل منزلته مع انه ليس هنالك جامع السعي مقصودا
ليطلب وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع فالحق في التقرير انه مامور بعد اتمام الظهر بنقضها بالذهاب الى
الجمعة فذهابه اليها شروع في طريق نقضها المامور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية **قوله** ويكره
ان يصلي المعذور الظهر بجماعة قبل الجمعة وكذا بعدها ومن فاتته الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة ايضا
قوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات هذا الوجه وهو مبني على عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد
وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها فوجهه انه ربما يتطرق غير المعذور الى الاقتدا بهم وايضا
فيهم صورة معارضة الجمعة باقامة غيرها **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام اخرج الستة في كتبهم عن ابي سلمة
عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها وانتم تسعون
واتوها تمشون وعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا واخرجه احمد وابن حبان في النوع الثاني والسبعين
من القسم الاول عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة مرفوعا وقال وما فاتكم فاقضوا قال
مسلم اخطا ابن عيينة في هذه اللفظة ولا اعلم رواها عن الزهري غيره وقال ابو داود قال فيه ابن عيينة وحده
فاقضوا ونظر فيه بان احمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري به وقال فاقضوا ورواه البخاري
في كتابه المفرد في الادب من حديث الليث عن الزهري به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن الزهري به نحوه ومن حديث

الليث ثنا يونس عن الزهري عن ابي سلمة وسعيد عن ابي هريرة رضي الله عنه كذلك ورواه ابو نعيم في المستخرج عن
ابي داود الطيالسي عن ابن حبيب عن الزهري به نحوه فقد تابع ابن عيينة جماعة وبين اللفظين فرق في الحكم فمن اخذ
بلفظ اتموا قال ما يدركه المسبوق اول صلوته ومن اخذ بلفظ فاقضوا قال ما يدركه اخرها قال صاحب تنقيح التحقيق
الصواب انه لا فرق فان القضا هو الاتمام في عرف الشارع قال الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذا قضيت
الصلوة انتهى ولا يخفى ان وروده بمعناه في بعض الاطلاقات الشرعية لا ينفي حقيقته اللغوية ولا يصيره
الحقيقة الشرعية فلم يبق الا صحة الاطلاق وكما يصح ان يقال قضى صلوته وعلى تقدير ادراك اولها ثم فعل
باقيها كذلك يصح ان يقال على تقدير ادراك اخرها ثم فعل تكميلها اتم صلوته واذا تكافأ الاطلاقان يرجع الى
ان المدرك ليس الا اخر صلوة الامام حسا والمتابعة وعدم الاختلاف على الامام واجب على المأموم ومن تبعته
كون ركعته ركعته فاذا كانت ثالثة صلوة الامام وجب حكما لوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم ويلزمه
كونه ما لم يفعله بعده اولها **قوله** ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بان يشارك في ركوعها لا بعد الرفع
منه ولنا اطلاق اذا اتيتم الصلوة الى قوله وما فاتكم فاقضوا وما رواه من ادرك ركعة الجمعة اضاف
اليها ركعة اخرى والا صلى اربعا لم يثبت وما في الكتاب من المعنى المذكور حسن **قوله** ولابي حنيفة قوله
عليه الصلوة والسلام اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رفعه غريب والمعروف كونه من كلام الزهري رواه
مالك في الموطا قال خروجه يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلوة والكلام بعد خروج الامام والحاصل ان قول الصحابي حجة فيجب تقليده
عندنا اذا لم ينفه شيء اخر من السنة ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو ان الكلام يمتد طبعا اي يمتد في النفس
فيخل بالاستماع او ان الطبع يفضي بالمتكلم الى المد فيلزم ذلك والصلوة ايضا قد تستلزم المعنى الاول فتخل
به استقل بالمطلوب واخرج ابن ابي شيبة عن عروة قال اذا قعد الامام على المنبر فلا صلوة وعن الزهري
قال في الرجل يجي يوم الجمعة والامام يخطب يجلس ولا يصلي واخرج الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه عنه
عليه الصلوة والسلام قال اذا قلت لصاحبك والامام يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت وهو
يفيده بطريق الدلالة منع الصلوة وتحية المسجد لان المنع من الامر بالمعروف وهو اعلى من السنة وتحية المسجد
فمنعه منهما اولى ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين فان قيل العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة
وقد ثبت وهو ما روي جاء رجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال صل
ركعتين وتجوز فيهما فالجواب ان المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك
رواه الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدي ثنا معتمر عن ابيه عن قتادة عن انس قال دخل رجل
المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم قم فاركع ركعتين وامسك
عن الخطبة حتى فرغ من صلوته ثم قال اسنده عبيد بن محمد العبدي ووهم فيه ثم اخرجه عن احمد بن حنبل
ثنا معتمر عن ابيه قال جا رجل الحديث وفيه ثم انتظره حتى صلى قال وهذا المرسل هو الصواب ونحن نقول
المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ثم رفعه زيادة اذ لم تعارض ما قبلها فان غيره ساكت عن انه مسك
عن الخطبة اولا وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لا يوجب الحكم بغلطه والا لم تقبل زيادة وما زاده
مسلم فيه من قوله اذا جا احدكم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما لا ينفي كون المراد ان يركع
مع سكون الخطيب لما ثبت في السنة من ذلك او كان قبل تحريم الصلوة في حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن

المعارض تتعلق بالمحل وقدمناها في باب صفة الصلوة ويتعين ان يخلي عنها مظنها يحرم
في الخطبة الكلام ولو كان امرا بمعروف او تسبيحا والاكل والشرب والكتابة ويكره تشميت العاطس ورد السلام
وعن ابي يوسف لا يكره الرد لانه فرض قلنا ذاك اذا كان السلام ماذونا فيه شرعا وليس كذلك في حالة الخطبة
بل يرتكب بسلامه مأثما لانه به يشغل خاطر السامع عن الفرض ولان رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت بخلاف
سماع الخطبة وعلى هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قال ابو حنيفة انه لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عند
ذكره في الخطبة وعن ابي يوسف ينبغي ان يصلي في نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احرازا
للفضيلتين وهو الصواب وهل يحمد اذا عطس الصحيح نعم في نفسه ولو لم يتكلم لكن اشار بعينه او بيده حين راى
منكرا الصحيح لا يكره هذا كله اذا كان قريبا بحيث يسمع فان كان بعيدا بحيث لا يسمع اختلف المتاخرون فيه
فمحمد بن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى اختار القراءة وعن ابي يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة وحكي عنه
النظر في كتابه واصلاحه بالقلم ومجموع ما ذكر عنه اوجه فان طلب السكوت والانصات وان كان للسماع لا لذاته
لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل الى اذن من بحيث يسمع قد يصل الى اذن من بحيث يسمع فيشغله عن
فهم ما يسمع او عن السماع خلافا للنظر في الكتاب والكتابة **قوله** ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا هذا الاذان اخرج الجماعة الا مسلما عن السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام
على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما فلما كان عثمن رضي الله عنه وكثر
الناس زاد النداء الثالث على الزوراء وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وزاد ابن ماجة على دار في السوق يقال
له الزوراء وتسميته ثالثا لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذانين صلوة هذا وقد تعلق بما ذكرنا
من انه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم
انه كان عليه الصلاة والسلام اذا رقى المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا اكمله اخذ عليه الصلاة والسلام في الخطبة
فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من اجهل الناس وهذا مدفوع بان
خروجه عليه الصلوة والسلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعدما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع
هذا المجوز لما قدمنا في باب النوافل من عموم انه كان عليه الصلوة والسلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا ويقول
هذه ساعة يفتح فيها ابواب السماء فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح ولذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون الزوال
اذ لا فرق بينهم وبين المؤذن في ذلك الزمان لا اعتماده في دخول الوقت اعتمادهم بل ربما يعلمونه بدخول الوقت
ليؤذن على ما عرف من حديث ابن ام مكتوم وفي الصحيح عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الجمعة
ركعتين وفي ابي داود عن ابن عمر انه اذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى اربعا واذا
كان بالمدينة فصلى الجمعة ثم رجع الى بيته فصلى ركعتين ولم يصل في المسجد فقيل له فقال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك فقد اثبت ستا بعد الجمعة بمكة فالظاهر انها سنة عنده اذا كان بالمدينة
وفيها المنزل المهيا له صلى فيه وهو بمكة في صلوة الجمعة انما كان مسافرا فكان يصليها في المسجد فلم يعلم ابن عمر
كل ما كان في بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين فهذا البحث يفيد ان السنة بعدها ست وهو
قول ابي يوسف وقيل قولهما واما ابو حنيفة فالسنة بعدها اربع عنده اخذا بما روي عن ابن مسعود انه كان يصلي قبل
الجمعة اربعا وبعدها اربعا قاله الترمذي في جامعه واليه ذهب ابن المبارك والثوري وفي صحيح مسلم عن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربع ركعات وقد ذكر ابو داود

عن ابن عمر انه كان اذا صلى في المسجد صلى اربعا واذا صلى في بيته صلى ركعتين والله سبحانه اعلم

لا خفاء في وجه المناسبة بين صلوة العيد والجمعة ولما اشتركت صلوة العيد والجمعة في الشروط حتى الاذن
العام الا الخطبة لم يجب صلوة العيد الا على من يجب عليه الجمعة واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض قدمت
قوله وفي الجامع الصغير ذكره لتنصيصه على السنية وفي النهاية لمخالفته لما في القدوري وهو دابه في كل
ما يخالف فيه رواية الجامع والقدوري وهذا سهو فان القدوري لم يتعرض لصفة صلوة العيد اصلا
وقوله ويجب صلوة العيد على من يجب عليه الجمعة زيادة في البداية **قوله** وجه الاول مواظبة النبي صلى الله
عليه وسلم اي من غير ترك وهو ثابت في بعض النسخ اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب واقتصر المصنف لما راي
ان الاستدلال بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم غير ظاهر لانه ظاهر في التكبير لا صلوة العيد وهو يصدق
على التعظيم بلفظ التكبير وغيره ولو حمل على خصوص لفظه كان التكبير الكاين في صلوة العيد مخرجا له عن العهدة
وهو لا يستلزم وجوب الصلوة لجواز ايجاب شيء في مسنون بمعنى من فعل سنة صلوة العيد وجب عليه التكبير
وفيه نظر بل الاية لما اوجبته ابتداء فلو كان في ضمن الصلوة وجبت الصلوة لاستلزام ايجاب المشروط لكنه لم
يقل به احد وكذا الاستدلال بانه شعار للدين مقصود لذاته يقام ابتداء خلاف الاذان وصلوة الكسوف
لانه لغيره فيجب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار لذلك مع انه تعدية غير حكم الاصل الى الفرع اذ حكم الاصل
الافتراض الا ان يجعل اللزوم فيصح القياس وكونه على خلافه قد ثبوته في الاصل غير قادح بل ذلك واجب فيما
اذا كان حكم الاصل بقاطع فانه اذا عدي بالقياس لا يثبت في الفرع قطعا لان القياس لا يفيد القطع اصلا
قوله والاول هو الاصح رواية ودراية للمواظبة بلا ترك وحديث الاعرابي اما اذ لم يكن عليه لانه من اهل
البوادي ولا صلوة عيد فيها او كان قبل وجوبها **قوله** ان يطعم الانسان ويستحب كون ذلك المطعوم
حلوا لما في البخاري كان عليه الصلوة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى ياكل تمرات وياكلهن وترا واما حديث
الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة وحديث لبسه جبة فنك اوصوف غريب وروى البيهقي من طريق الشافعي
انه عليه الصلوة والسلام كان يلبس بردة حبرة في كل عيد ورواه الطبراني في الاوسط كان عليه الصلاة والسلام
يلبس يوم العيد بردة حمراء انتهى واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انه
احمر بحت فليكن محمل البردة احدهما **قوله** ويتوجه الى المصلي والسنة ان يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف
من يصلي بالضعفاء في المصر بناء على ان صلوة العيد في موضعين جايزة بالاتفاق وعند محمد يجوز في ثلاثة
مواضع وان لم يستخلف له ذلك ويخرج العجايز للعيد لا الشواب ولا يخرج المنبر الى الجبانة واختلفوا
في بناء المنبر بالجبانة قال بعضهم يكره وقال خواهر زاده حسن في زماننا وعن ابي حنيفة لا باس به **قوله** ولا
يكبر الى اخره الخلاف في الجهر بالتكبير في الفطر لا في اصله لانه داخل في عموم ذكر الله تعالى فعندهما يجهر به
كالاضحى وعنده لا يجهر وعن ابي حنيفة كقولهما وفي الخلاصة ما يفيد ان الخلاف في اصل التكبير وليس بشيء
اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال ابو حنيفة رفع الصوت
بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر فيه على
مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير
في هذه الايام والاولى الاكتفاء فيه بالاجماع عليه لما سنذكر في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فان قيل

فقد قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم فان قيل فقد قال تعالى ولتكملوا ولتكبروا الله على
ما هداكم. وروى الدارقطني عن سالم ان عبد الله ابن عمر اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الفطر
من حين يخرج من بيته حتى ياتي المصلى فالجواب ان صلوة العيد فيها التكبير والمذكور في الاية يتعين كونه
امرا على ما تقدم فيه اعم منه ومما في الطريق فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه مما في الصلوة
ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد
ابن عطا ابي الطاهر المقدسي ثم ليس فيه انه كان يجهر به وهو محل النزاع وكذا روى الحاكم مرفوعا ولم يذكر
الجهر نعم روى الدارقطني عن نافع موقوفا على ابن عمر انه كان اذا غدا يوم الفطر ويوم الاضحى يجهر بالتكبير حتى ياتي المصلى
ثم يكبر حتى ياتي الامام قال البيهقي الصحيح وقفه على ابن عمر وقول صحابي لا يعارض به عموم الاية القطعية الدلالة.
اعني قوله تعالى واذكر ربك الى قوله ودون الجهر وقال عليه الصلوة والسلام خير الذكر الخفي فكيف وهو معارض
بقول صحابي اخر روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سمع الناس يكبرون فقال لقايده اكبر الامام قيل لا قال
اجن الناس ادركنا مثل هذا اليوم مع النبي صلى الله عليه وسلم فما كان احد يكبر قبل الامام وقال ابو جعفر لا ينبغي
ان يمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات. ويستحب ان يرجع من غير الطريق التي ذهب منها الى المصلى لان
مكان القربة يشهد فيه تكثير للشهود **قوله** ولا يتنفل في المصلى قبل صلوة العيد وعامة المشايخ على كراهة
التنفل قبلها في المصلى والبيت وبعدها في المصلى خاصة لما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها. واخرج الترمذي عن ابن عمر انه خرج في
يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله صححه الترمذي وهذا النفي بعد الصلوة
محمول عليه في المصلى لما روى ابن ماجة انا محمد بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل
ابن طالب عن عطا بن يسار عن ابي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا
فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد الى اخره استدل بالحديثين
على ان وقتها من الارتفاع الى الزوال وذكر الحديث الاول كما ذكر وفي ابي داود وابن ماجة عن يزيد بن خمير
بضم المعجمة قال خرج عبد الله بن بشر رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم
عيد فطر او اضحى فانكر ابطا الامام فقال ان كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم قد فرغنا ساعتنا هذه وذلك حين
التسبيح صححه النووي في الخلاصة والمراد بالتسبيح التنفل وفي ابي داود والنسائي ان ركبا جاوا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم راوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا ان يغدوا الى مصلاهم.
وبين في رواية ابن ماجة والدارقطني انهم قدموا اخر النهار ولفظه عن ابي عمير بن انس حدثني عمومتي من الانصار
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اغمي علينا هلال شوال فاصبحنا صياما فجاء ركب من اخر النهار فشهدوا
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم راوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يفطروا
وان يخرجوا الى عيدهم من الغد قال وهذا اللفظ حسن للدارقطني اسناده هذا وصححه النووي في الخلاصة
ولا يخفى بعد هذا ان لفظ اخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله فامره عليه الصلاة والسلام
اياهم بالخروج من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال لجواز كونه للكراهة في الوقت فلا بد من
دليل يفيد ان المراد باخر النهار ما بعد الظهر ويكون في تعيين وقتها هذا اجماع فيغني عنه وقد وجد ذلك
الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي ثنا فهد ثنا عبد الله بن صالح ثنا هشيم بن بشير عن ابي بشر

جعفر بن اياس عن ابي عمير بن انس بن مالك اخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال خفي على الناس في اخر ليلة
من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبحوا صياما فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد زوال الشمس انهم راوا الهلال الليلة الماضية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر
فافطروا تلك الساعة وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلوة العيد **قوله** وهذا قول ابن مسعود اعلم انه روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق راي الشافعي وما يوافق راينا وكذا عن الصحابة اما ما عنه عليه
الصلوة والسلام ففي ابي داود وابن ماجة عن عايشة رضي الله عنها كان عليه الصلوة والسلام يكبر في العيدين
في الاولى بسبع وفي الثانية بخمس قبل القراة سوى تكبيرتي الركوع ورواه الحاكم وقال تفرد به ابن لهيعة وقد
استشهد به مسلم قال وفي الباب عن عايشة وابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم والطرق اليهم فاسدة وفي ابي داود
وابن ابي ماجة ايضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال النبي صلى الله عليه وسلم التكبير في الفطر سبع في الاولى
وخمس في الثانية والقراة بعدهما كلتيهما زاد الدارقطني بعد وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلوة قال النووي
قال الترمذي في العلل سالت البخاري عنه فقال هو صحيح. واخرج الترمذي وابن ماجة عن كثير بن عبد الله عن
عمرو بن عوف المزني عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الاولى سبعا قبل القراة
وفي الاخرة خمسا قبل القراة قال الترمذي حديث حسن وهذا احسن شي روي في هذا الباب وقال في علله الكبرى
سالت محمدا عن هذا الحديث فقال ليس في هذا الباب اصح منه وبه اقول وقد رويت احاديث عدة غيرها توافق
هذه وفي ابي داود ما يعارضها وهو سعيد بن العاص سال ابا موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الاضحى والفطر فقال ابو موسى كان يكبر اربعا تكبيره على الجنائز فقال حذيفة صدق
فقال ابو موسى كذلك كنت اكبر في البصرة حيث كنت عليهم سكت عنه ابو داود ثم المنذري في مختصره وهو ملحق
بحديثين اذ تصديق حذيفة رواية لمثله وسكوت ابي داود والمنذري تصحيح او تحسين منهما وتضعيف ابن
الجوزي له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والامام احمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه
غير واحد وقال ابن معين ليس به باس لكن ابو عايشة في مسنده قال ابن القطان لا اعرف حاله وقال ابن حزم
مجهول ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف ايضا به لو لم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه فمرة
وقع فيه عن ابن لهيعة عن يزيد بن حبيب عن الزهري ومرة عنه عن عقيل عن الزهري وقيل عنه عن ابي الاسود
عن عروة عن عايشة وقيل عنه عن الاعرج عن ابي هريرة قال الدارقطني والاضطراب فيه من ابن لهيعة والحديثان
اللذان يليانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه واوله وقال وان خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن اوجبه
ان كثير بن عبد الله عندهم متروك قال احمد لا يساوي شيئا وضرب على حديثه في المسند ولم يحدث عنه وقال
ابن معين ليس حديثه بشي وقال النسائي والدارقطني متروك وقال ابو زرعة واهي الحديث وقطع الشافعي
رحمه الله فيه القول وقال احمد بن حنبل رحمه الله ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث
صحيح وانما اخذ فيها بفعل ابي هريرة رضي الله عنه واما ما عن الصحابة فاخرج عبد الرزاق انا سفيان الثوري
عن ابي اسحق عن علقمة والاسود ان ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا اربعا قبل القراة ثم يكبر فيركع وفي
الثانية يقرا فاذا فرغ كبر اربعا ثم ركع انا معمر عن ابي اسحق عن علقمة والاسود قال كان ابن مسعود جالسا وعنده
حذيفة وابو موسى الاشعري فسالهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلوة العيد فقال حذيفة سل الاشعري
فقال الاشعري سل عبد الله فانه اقدمنا واعلمنا فساله فقال ابن مسعود يكبر اربعا ثم يقرا ثم يكبر فيركع ثم يقوم

في الثانية فيقرا ثم يكبر اربعا بعد القراة طريق آخر رواه ابن ابي شيبة ثنا هشيم انا مجالد عن الشعبي
عن مسروق قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الاولى واربع في
الاخرة ويوالي بين القرائتين والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد وبالاربع تكبيرة الركوع
طريق آخر رواه محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود كان
قاعدا في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وابو موسى الاشعري فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن ابي معيط
وهو امير الكوفة يومئذ فقال ان غدا عيدكم فكيف اصنع فقالا اخبره يا ابا عبد الرحمن فامره عبد الله
ابن مسعود ان يصلي بغير اذان ولا اقامة وان يكبر في الاولى خمسا وفي الثانية اربعا وان يوالي بين القرائتين
وان يخطب بعد الصلوة على راحلته قال الترمذي وقد روي عن ابن مسعود انه قال في التكبير في العيد
تسع تكبيرات في الاولى خمسا قبل القراة وفي الثانية يبدأ بالقراة ثم يكبر اربعا مع تكبيرة الركوع وقد روي
عن غير واحد من الصحابة نحو هذا وهذا اثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة ومثل هذا يحمل على الرفع لانه
مثل نقل اعداد الركعات فان قيل روي عن ابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ما يخالفه قلنا غايته معارضة
ويترجح اثر ابن مسعود بان مسعود مع ان المروي عن ابن عباس متعارض فروي عنه كمذهبهم من رواية ابن ابي شيبة
ثنا وكيع بن جريج عن عطا ان ابن عباس كبر في عيد ثلاث عشر سبعا في الاولى وستا في الاخرة حدثنا يزيد بن هارون انا
حميد عن عمار بن ابي عمار ان ابن عباس كبر في عيد ثنتي عشر تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الاخرة وروي عنه كمذهبنا
فروى ابن ابي شيبة ثنا هشيم انا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحرث قال صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات
خمسا في الاولى واربعا في الاخرة ووالى بين القرائتين ورواه عبد الرزاق وزاد فيه وفعل المغيرة بن شعبة مثل
ذلك فاضطرب المروي واثر ابن مسعود لو لم يسلم كان مقدما فكيف وهو سالم الاضطراب معارضه وبه يترجح
المرفوع الموافق له ويخص يترجح الموالاة بين القرائتين منه بان التكبير ثنا والثنا شرع في الاولى اول وهو دعا
الافتتاح فيقدم تكبيرها وحيث شرع في الثانية شرع موخرا وهو القنوت فيؤخر تكبيرة الثانية على وفق المعهود
قوله والشافعي اخذ بقول ابن عباس يعني المروي عنه من التكبيرات ثنتي عشرة او ثلاث عشرة والمصنف لم يذكر
الروايتين هكذا عنه بل انه يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية خمسا ثم يقرا او اربعا الا ان هذا
بعدما علم من طريقتنا ان كل مروي في العدد وحمل على شموله الاصليات والزوايد بلغت منه الى كون المروي عنه
ثلاث عشرة تكبيرة الافتتاح والركوعين مع العشر او التسع فاكتفى بهذا العدد من اللزوم في الاحالة على المروي عن
ابن عباس الا ان عد تكبيرة الافتتاح في الاولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص وعلى اعتبارها انما
يقع الالتفات الى كون المروي اربع عشرة وثلاث عشرة فان قيل المخصص اتصال الافتتاح بالزوايد قلنا
فلم يتجه عد تكبيرة ركوع الاولى على عدم اعتباره يقع الالتفات الى كونه احد عشر او عشر قوله وذكر من جملتها
تكبيرات الاعياد تقدم الحديث في باب صفة الصلوة وليس فيه تكبيرات الاعياد والله تعالى اعلم فما روي عن
ابي يوسف انه لا يرفع الايدي فيها لا يحتاج فيه الى القياس على تكبيرات الجنازة بل يكفي فيه كون المحقق من الشرع ثبوت
التكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الاصلي ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات لان الموالاة
توجب الاشتباه على الناس وان كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل باكثر او
كان يكفي لذلك اقل سكت اقل وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لانه لم ينقل وينبغي ان يقرا في ركعتي العيد
بسبح اسم ربك الاعلى روى ابو حنيفة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن ابيه عن حبيب بن سالم عن النعمن بن بشير عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية
ورواه ابو حنيفة مرة في العيدين فقط **فرع** ادرك الامام راكعا تحرم ثم ان غلب على ظنه ادراكه في
الركوع ان كبر قايما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير ويكبر براي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما
يقضي والذكر الفايت يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفعل وان خشي فوت ركوع الامام ركع وكبر في ركوعه
خلافا لابي يوسف ولا يرفع يديه لان الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان رفع
الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب
والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا للركعة بادراكها فلا يكون محلا للتكبير ادا ولا قضاء
ولو ادركه في القومة لا يقضيها فيه لانه يقضي الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الامام وان خالف رايه لانه
بالاقتدا احكمه على نفسه فيما يجتهد فيه فلو حاوز اقوال الصحابة ان سمع منه التكبير لا يتابعه واختلفوا فيه قيل
يتبعه الى ثلاث عشرة وقيل الى ست عشرة فان زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لتيقن خطائه
كالمتابعة في المنسوخ وان سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطاء من المبلغ فيما سبق فلا يترك
الواجب للاحتمال واللاحق يكبر براي امامه لانه خلفه بخلاف المسبوق ومن دخل مع الامام في صلوة العيد
في التشهد يقضي بعد فراغ الامام صلوة العيد بالاتفاق بخلاف الجمعة ولو قرا الفاتحة او بعضها فذكر
انه لم يكبر كبر واعاد القراة وان ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لان القراة تمت بالكتاب والسنة فلا تحتمل
النقض بخلاف ما قبله فانها لم تتم اذ لم يتم الواجب فكانه لم تشرع فيها فيعيدها رعاية للترتيب ولو سبق بركعة
وراى راي ابن مسعود يقرا اولا ثم يقضي ثم يكبر تكبيرات العيد وفي النوادر يكبر اولا لان ما يقضيه المسبوق
اول صلوته في حق الاذكار اجماعا ووجه الظاهر ان البداءة بالتكبير يؤدي الموالاة بين التكبيرات وهو خلاف
الاجماع ولو بدأ بالقراة يكون موافقا لعلي رضي الله عنه لانه بدأ بالقراة فيهما ولو كبر الامام اربعا براي
ابن عباس فتحول الى راي ابن مسعود يدع ما بقي من التكبير ويبدأ في الثانية بالقراة لان تبدل الراي يظهر في
المستقبل ولو فرغ من التكبير فتحول الى راي علي وهو في القراة لا يعيد التكبير لان ما مضى على الصحة لانه يؤدي
الى توسيط القراة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو كبر براي ابن مسعود فتحول الى راي ابن عباس بعد ما
قرا الفاتحة كبر ما بقي واعاد الفاتحة وان تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراة قوله ثم يخطب خطبتين
بذلك ورد النقل المستفيض لا شك في ورود النقل مستفيضا بالخطبة اما بالتنصيص على الكيفية فلا الا ما
روى ابن ماجة ثنا يحيى بن حكيم ثنا ابو بحر ثنا عبيد الله بن عمرو الرقي ثنا اسمعيل بن مسلم ثنا ابو الزبير عن جابر قال
خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر او اضحى فخطب قايما ثم قعد قعدة ثم قام قال النووي
في الخلاصة وما روي عن ابن مسعود انه قال السنة ان يخطب في العيد خطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف
غير متصل ولم يثبت في تكرير الخطبة شيء والمعتمد فيه القياس على الجمعة فلو خطب قبل الصلوة خالف السنة
ولا يعيد الخطبة قوله وقد ورد فيه الحديث يعني الذي تقدم وفيه ما قلنا قوله لما روي الى آخره
اخرج الترمذي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصحح اسناده عن عبد الله بن بريدة
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يرجع
زاد الدارقطني واحمد فياكل من الاضحية وصححه ابن القطان في كتابه وصحح زيادة الدارقطني ايضا قوله لانه
عليه السلام كان يكبر في الطريق حاصل ما رايناه فيه كتبناه فيما تقدم قوله ليس بشيء ظاهر مثل هذا اللفظ

انه مطلوب الاجتناب وقال في النهاية اي ليس بشي يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة ثم قال وعن ابي يوسف
ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره لما روي ان ابن عباس فعل ذلك بالبصرة انتهى وهذه المقاسمة تفيد ان مقابله
من رواية الاصول الكراهة وهو الذي يفيده التعليل بان الوقوف عهد قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في
غيره وجوابه عن المروي عن ابن عباس انه ما كان للتشبه يقتضي ان الكراهة معلقة بقصد التشبه والاولى الكراهة
للوجه المذكور ولان فيه حسما لمفسدة اعتقادية تتوقع من العوام ونفس الوقوف وكشف الرؤوس يستلزم التشبه
وان لم يقصد فالحق انه ان عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لا يكره اما قصد ذلك اليوم
بالخروج فيه فهو معنى التشبه اذا تاملت وما في جامع التمرتاشي لو اجتمعوا الشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف
وكشف والاضافة بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا
الا اذا كان بتلك الالفاظ في شي من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وما في الكافي مما يدفع
هذا وهو ما ذكر في جواب الاعتراض على الاستدلال لابي حنيفة على اشتراط المصر للتكبير باثر لا جمعة ولا تشريق
اي لا تكبير الا في مصر بانه يستلزم ان الاضافة في تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من ان المراد التشريق في هذا
الاثر لا في تلك الاضافة يقتضي عدم صحة الاضافة على معنى التكبير لكن الحق صحتها على اعتبار اضافة العام الى
الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الاعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا فحينئذ ما قيل لقب الفصل انما وضع على
قولهما لان شيئا من التكبير لا يقع في ايام التشريق عند ابي حنيفة او باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم وايضا
انما يلزم لو اضيفت التكبيرات الى ايام التشريق لكن انما اضيفت الى التشريق نفسه فانما يصح ما ذكر اذا اريد بالتشريق
ايام التشريق او قدرت الايام مقحمة بين المتضايفين ولا داعي اليه فليرد به ما ذكرنا ولو اريد الذبح نفسه على
بعد اضافة التكبير للذبح لم يلزم ما ذكر وهو ظاهر وعلى هذا انما في الخلاصة من قوله ايام التشريق ثلاثة وايام
النحر ثلاثة ستة تنقضي باربعة لان الاول نحر فقط والاخير تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق ولا يصح فان
التشريق في ايام التشريق يجب ان يحمل على التكبير او الذبح او تشريق اللحم لاظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقدد
وعلى كلا منهما يدخل يوم النحر فيها الا ان يقال التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الاول ظاهرا واختلف في ان تكبير
التشريق واجبة في المذهب او سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة انهض وهو مواظبته صلى الله عليه
وسلم واما الاستدلال بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة
نسخ الذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح
والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذ بقول علي وهو ما رواه ابن ابي شيبة حدثنا حسين بن علي عن زائدة عن
عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه انه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة الى صلوة العصر من اخر ايام التشريق ورواه
محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم فذكره وهو واخذ
هو بقول ابن مسعود وهو ما رواه ابن ابي شيبة ايضا ثنا ابو الاحوص عن ابي اسحق عن الاسود قال كان عبد الله
يكبر من صلوة الفجر يوم عرفة الى صلوة العصر من يوم النحر يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر
ولله الحمد وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح فان الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر
والاصل في الاذكار الاخفاء والجهرية بدعة فاذا تعارض في الجهر ترجح الاقل واخرج الحاكم عن علي وعمار قالا
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يقنت في صلوة الفجر وكان يكبر
من يوم عرفة صلوة الغداة ويقطعها صلوة العصر اخر ايام التشريق وصححه وتعقبه الذهبي وقال انه خبر واه

كانه موضوع فان عبد الرحمن صاحب مناكير وسعيد ان كان الكريزي فهو ضعيف والا فهو مجهول واخرجه
البيهقي وضعفه **قوله** والتكبير ان يقول الى قوله وهو ماثور عن الخليل لم يثبت عند اهل الحديث ذلك
وقد تقدم ماثورا عن ابن مسعود عن ابن ابي شيبة وسنده جيد وقال ايضا ثنا يزيد بن هارون ثنا
شريك قال قلت لابي اسحق كيف كان يكبر علي وعبد الله بن مسعود قال كانا يقولان الله اكبر الله اكبر لا اله
الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ثم عمم عن الصحابة فقال ثنا جرير عن منصور عن ابراهيم قال كانوا
يكبرون يوم عرفة واحدهم مستقبل القبلة في دبر الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر
ولله الحمد وكذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه على ما رواه الدارقطني عن جابر فظهر ان جعل التكبيرات
ثلاثا في الاول كما يقول الشافعي لا ثبت له واما تقييد استنانه او ايجابه بكونه عقيب المفروضات فلان
قولهم كان يفعل كذا دبر الصلوة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم في ذلك **قوله** وله ما روينا
من قبل اراد قوله لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب والتمحل لا يجدي
الا الرفع **قوله** عند اقتدائهم بالمقيم قيد به فان المسافرين اذا اقتدوا بمسافر في المصر فيه روايتان والمختار
ان لا وجوب عليهم واختلفوا على قول ابي حنيفة هل الحرية شرط وجوبه اولا وفائدته انما تظهر اذا ام العبد قوما
من شرطها قال لا ومن قال نعم **قوله** قال يعقوب هذا لفظ محمد ويعقوب هو ابو يوسف رحمه الله وتضمنت
الحكاية من الفوائد الحكمية انه اذا لم يكبر الامام لا يسقط عن المقتدي بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر ابي يوسف
عند الامام وعظم منزلة الامام في قلبه حيث نسي ما لا ينبغي عادة حين علمه خلفه وذلك ان العادة انما هو
نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلاثة اوقات يكبر فيها الى الرابع فلم تجر
العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به ولو خرج من المسجد وتكلم عامدا او ساهيا او احدث عامدا سقط عنه التكبير
وفي الاستدبار عن القبلة روايتان ولو احدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الاصح انه يكبر ولا يخرج للطهارة
والمسبوق يتابع الامام في سجود السهو ولا يتابعه في التكبير ولو تابعه لا تفسد وفي التلبية تفسد ويبدا
المحرم بالتكبير ثم بالتلبية ومن نسي صلوة من ايام التشريق فان ذكر في ايام التشريق من تلك السنة قضاها
وكبر وان قضا بعدها لم يكبر الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله

باب صلوة الكسوف

صلوة العيد والكسوف والاستسقاء متشاركة في عوارض هي الشرعية نهارا بلا اذان ولا اقامة وصلوة العيد
اكد لانها واجبة وصلوة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور او واجبة على قول له واستنان صلوة الاستسقاء
مختلف فيه فظهر وجه ترتيب ابوابها ويقال كسف الله الشمس يتعدى وكسفت الشمس لا يتعدى قال جرير
حملت امرا عظيما فاصطبرت له وقمت فيه بامر الله يا عمرا • فالشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل
والقمرا **قوله** يا عمرا ندبة لا نداء وهو شاهد الندب بيا على قلة والاكثر لفظ وا ونجوم الليل نصب بتبكي
لانه مضارع باكيته فبكيته اي غلبته في البكاء والقمر اعطف عليه وروي برفع النجوم فهو فاعل تبكي والقمرا
منصوب على المعية والالف الف الاطلاق التي تلحق القوافي في المطلقة وسببها الكسوف وصفتها سنة
واختار في الاسرار وجوبها للامر في قوله عليه السلام اذا رايتم شيئا من هذه فافزعوا الى الصلوة قال
ولانها صلوة تقام على سبيل الشهرة فكان شعار الدين حال الفزع والظاهر ان الامر للندب لان المصلحة
دفع الامر المخوف فهي مصلحة تعود الينا دنيوية لانا الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه

الافزاع فانه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون وان لم يكونوا على ذلك فيفترض التوبة وهي
لا تتوقف على الصلوة والا لكانت فرضا وقد بينا في باب العيدين ان المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب اذ لا مانع
من استنان شعار مقصود ابتدا فضلا عن شعار يتعلق بعارض واجمعوا على انها تصلى بجماعة في المسجد الجامع
او مصلى العيد ولا تصلى في الاوقات المكروهة **قوله** كهيئة النافلة اي بلا اذان ولا اقامة ولا خطبة
وينادي الصلوة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا **قوله** له رواية عايشة رضي الله عنها اخرج
الستة عنها قالت خسفت الشمس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراه فاقترا قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقال
سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقترا قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقال
هي ادنى من القراءة الاولى ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو ادنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد
ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك فاستكمل اربع ركعات واربع سجدات وانجلت الشمس قبل ان ينصرف ثم قام
فخطب الناس فاثنى على الله بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا يخسفان لموت احد
ولا لحيوته فاذا رايتموها ذلك فافزعوا الى الصلوة انتهى وفي الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو
ابن العاص نحوه ولفظ ابن عمرو في مسلم لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي
الصلوة جامعة فركع عليه السلام ركعتين في سجدة ثم قام فركع ركعتين في سجدة ثم جلي عن الشمس **قوله** ولنا
حديث ابن عمر قيل لعله ابن عمرو يعني عبد الله بن عمرو بن العاص فصحف على بعض النساخ لانه لم يوجد عن
ابن عمر اخرج ابو داود والنسائي والترمذي في الشمائل عن عطا بن السايب عن ابيه عن عبد الله بن عمرو
ابن العاص قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عليه السلام فلم يكد يركع
ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع
وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك واخرجه الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من اجل عطا ابن المسيب انتهى
وهذا توثيق منه لعطا وقد اخرج البخاري له مقرونا بابي بشر وقال ايوب هو ثقة وقال ابن معين
لا يحتج بحديثه وفرق الامام احمد بين من سمع منه قديما وحديثا واخرج ابو داود والنسائي عن ثعلبة
ابن عباد عن سمرة بن جندب قال بينا انا وغلام من الانصار نرمي غرضين لنا حتى اذا كانت الشمس قيد رمحين او ثلثة
في عين الناظر من الافق اسودت حتى اضت كانها تنومة فقال احدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد فوالله ليحدثن
شان هذه الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم في امته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارز فاستقدم
فصلى فقام كاطول ما قام بنا في صلوة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا كاطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع
له صوتا ثم فعل في الركعة الاخرى مثل ذلك فوافق تجلي الشمس جلوسه في الركعة الثانية ثم سلم فحمد الله واثنى
عليه وشهد ان لا اله الا الله وشهد انه عبده ورسوله هذه رواية ابي داود وفي ابي داود من حديث النعمن
ابن بشير كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسال عنها حتى
انجلت وفي النسائي من حديث ابي قلابة عن النعمن بن بشير قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فخرج يجر ثوبه فزعا حتى اتى المسجد فلم يزل يصلي حتى انجلت قال ان الناس يزعمون ان الشمس والقمر
لا ينكسفان الا لموت عظيم من العظما وليس كذلك ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوته ولكنهما
ايتان من ايات الله ان الله اذا بدا لشيء من خلقه خشع له فاذا رايتم ذلك فصلوا كاحدث صلوة صليتموها

من المكتوبة وروى معنى هذه الجملة الاخيرة الامام احمد في مسنده والحاكم وقال على شرطهما وابو قلابة
ادرك النعمان بن بشير قاله ابو حاتم بعدما نقل عن ابن معين ابو قلابة عن النعمن بن بشير مرسل ورواه ابو داود
ثنا موسى بن اسمعيل ثنا وهيب عن ايوب عن ابي قلابة عن قبيصة الهلالي رضي الله عنه قال كسفت وفيه فصلى
ركعتين فاطال فيهما القيام ثم انصرف وقد انجلت فقال ان هذه الايات يخوف الله بها عباده فاذا رايتموها
فصلوا كاحدث صلوة صليتموها من المكتوبة ثم رواه بسند اخر فادخل بين ابي قلابة وقبيصة هلال بن عامر
فقد عرف الساقط في السند الاول فلذا قال الشيخ محيي الدين النووي هذا لا يقدح في صحة الحديث فان
هلالا ثقة . واخرج البخاري عن ابي بكرة خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر
رداه حتى انتهى الى المسجد وثاب الناس اليه فصلى بهم ركعتين فانجلت فقال ان الشمس والقمر ايتان من ايات
الله يخوف الله بهما عباده فاذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم فهذه الاحاديث منها الصحيح ومنها
الحسن قد دارت على ثلاثة امور منها ما فيه انه صلى ركعتين ومنها الامر بان يجعلوها كاحدث ما صلوه
من المكتوبة وهي الصبح فان كسوف الشمس كان عند ارتفاعها قيد رمحين على ما في حديث سمرة وابن عمرو بن العاص
وحمل الركعتين على ان في كل ركعة ركوعين خروج عن الظاهر لا يقال الركعة اسم للافعال التي اخرها السجدتان
وقبلهما ركوع اعم من كونه واحدا او اكثر لانا نمنعه بل المتبادر من لفظ ركعة الافعال المخصوصة التي هي قيام
واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان فهو مفهومها في عرف اهل الشرع لا ما اشتمل على قراءتين
وقيامين وركوعين واما في الصدر الاول فهو ايضا كذلك ويقال ايضا لمجرد الركوع فهو اما مشترك
بين مجموع الافعال التي منها الركوع الواحد وبينه بدليل ما رووه عن عايشة قالت فاستكمل اربع ركعات واربع
سجدات والمراد عندهم اربع ركوعات فسمت كل ركوع ركعة وكذا ما في حديث ابن عمرو الذي رووه فركع
ركعتين في سجدة واما مجاز عرفي فيه وهو الظاهر لانهم حيث ارادوه قيدوه بالقرينة الدالة عليه كما في
قوله ركعتين في سجدة وقولها اربع ركعات واربع سجدات وحيث ارادوا الاول اطلقوا اسم الركعة والركعتين
مع ان المجاز خير من الاشتراك فظهر ان حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركوع واحد ومجازها المستعمل
نفس الركوع الواحد فارادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجود انها ليس بحقيقة ولا بمجاز ثبت استعماله
له فان قيل امكان الحمل عليه يكفي في الحمل عليه اذا اوجبه دليل وقد وجد وهو كون احاديث الركوعين
اقوى . قلنا هذه ايضا في رتبتها اما حديث البخاري فلا شك وكذا ما قبله من حديث النسائي وابو
داود والباقي لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعدد طرقه فيرتقي الى الصحيح فهذه عدة احاديث كلها صحيحة
فكافات احاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليها الكل اصحاب الكتب الستة غاية ما فيه كثرة الرواة ولا
ترجيح عندنا بذلك ثم المعنى الذي رويناه ايضا في الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور اليه وانما تفرق في
احاديث الكتب وتنايها خصوصيات المتون ولو سلمنا انها اقوى سندا فالضعيف قد يثبت مع صحة الطريق
بمعنى اخر وهو كذلك فيها فان احاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة ايضا فان منهم من
روى ركوعين كما تقدم ومنهم من روى ثلاث ركوعات فروى مسلم عن جابر كسفت الشمس على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فصلى ست ركعات باربع سجدات وهذا ايضا يؤيد ما تقدم من اطلاق اسم الركعة ٥
وروى مسلم ايضا عن جابر نفسه حديث الركوعين قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
في يوم شديد الحر فصلى باصحابه فاطال القيام حتى جعلوا يخرون ثم ركع فاطال ثم رفع فاطال ثم ركع فاطال

ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحوا من ذلك فكانت اربع ركعات واربع سجدات وكذا اخرج مسلم عن عايشة انها
بثلاث ركوعات وكما قدمنا عنها بركوعين وعمرو بن العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين فان كانت
رواية الركوع الواحد اختلف في تصحيحها بخلاف رواية الركوعين فان ذلك لا تخلو عن ايهام ظن الرواية الاولى
عنه • واخرج مسلم اربع ركوعات عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام صلى فقرا ثم ركع ثم قرا ثم ركع
ثم قرا ثم ركع ثم سجد قال والاخرى مثلها وفي لفظ ثمان ركعات في اربع سجدات واخرج عن علي مثل ذلك ولم
يذكر لفظه بل احال على ما قبله وروى ايضا خمس ركوعات اخرج ابو داود من طريق ابي جعفر الرازي عن ابي
ابن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس فقرا سورة من الطول وركع خمس ركعات وسجد سجدتين
وفعل في الثانية مثل ذلك ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها وابو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر والاضطراب
موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها الى روايات غيرها ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلوة
الكسوف فوجب ان يصلي على ما هو المعهود صح ويكون متضمنا ترجيح روايات الاتحاد ضمنا لا قصدا وهو الموافق
لروايات الاطلاق اعني نحو قوله عليه السلام فاذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم وعن هذا الاضطراب
الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد على انه لما طال في الركوع اكثر من المعهود جدا ولا يسمعون
له صوتا على ما تقدم في رواية رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذي
يلي من رفع فلما راى من خلفه انه عليه السلام لم يرفع فلعلهم انتظروه على توهم ان يدركهم فيه فلما يئسوا من ذلك
رجعوا الى الركوع فظن من خلفهم انه ركوع بعد ركوع منه عليه السلام فرووا كذلك ثم لعل روايات الثلاث
والاربع بناء على اتفاق تكرر الرفع من الذي خلف الاول وهذا كله اذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة
فان حمل على انه تكرر مرارا على بعد ان يقع نحو ست مرات في نحو عشر سنين لانه خلاف العادة كان راينا اولى
ايضا لانه لم ينقل تاريخ فعله المتاخر في الكسوف المتاخر فقد وقع التعارض فوجب الاحجام عن الحكم بانه كان
المتعدد على وجه التثنية او الجمع ثلاثا او اربعا او خمسا او كان المتحد فبقي المجزوم به استنان الصلوة
مع التردد في كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار الى المعهود ثم يتضمن ما قدمنا من الترجيح والله سبحانه
اعلم بحقيقة الحال والمصنف رجح بان الحال اكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين عن عايشة
من الرجال لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ما صرنا اليه **قوله** اما التطويل فبيان الافضل لانه عليه السلام
فعله كما مر في حديث عايشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطا بن السايب وسمرة وهذه الصورة
حينئذ مستثناة مما سلف في باب الامامة من انه ينبغي ان لا يطول الامام بهم الصلوة ولو خففها جاز ولا يكون
مخالفا للسنة لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعا فان رواية ابي داود فجعل يصلي ركعتين ركعتين
ويسال عنها حتى انجلت يعطي انه لم يبالغ في التطويل كما في رواية جابر انه جعل الصحابة يخرون لطول القيام
اذ الظاهر انها لم تمكث مع مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين والحاصل ان السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب
الوقت كما ذكر مطلقا لما في حديث المغيرة ابن شعبة في الصحيحين انكسفت الشمس الى ان قال فاذا رايتموها فادعوا الله
وصلوا حتى تنجلي ولمسلم من حديث عايشة فاذا رايتم كسوفا فاذكروا الله حتى تنجلي **قوله** فلنا رواية عايشة
في الصحيحين عنها قالت جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة الخسوف بقراءته الحديث وللبخاري من حديث
اسما جهر عليه الصلوة والسلام في صلوة الكسوف ورواه ابو داود والترمذي وحسنه وصححه ولفظه
صلى صلوة الكسوف فجهر فيها بالقراة **قوله** ولابي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة اما حديث ابن عباس فروى

احمد

احمد وابو يعلى في مسنديهما عن ابن عباس صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم اسمع منه حرفا من القراة
وفيه ابن لهيعة ورواه ابو نعيم في الحلية من طريق الواقدي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال صليت الى جنب رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراة ورواه البيهقي في المعرفة من الطريقين ثم من طريق
الحكم بن ابان كما رواه الطبراني ثم قال وهولاء وان كانوا لا يحتج بهم ولكنهم عدد رواتهم توافق الرواية
الصحيحة عن ابن عباس في الصحيحين انه عليه السلام قرا نحوا من سورة البقرة قال الشافعي رحمه الله فيه دليل
على انه لم يسمع ما قرا اذ لو سمعه لم يقدره بغيره ويدفع حمله على بعده رواية الحكم بن ابان صليت الى جنبه
ويوافق ايضا رواية محمد بن اسحق باسناده عن عايشة رضي الله عنها قالت تحررت قراته واما حديث سمرة
فتقدم وفيه لا نسمع له صوتا قال الترمذي حديث حسن صحيح والجواب ان تقدير ابن عباس رضي الله عنهما بسورة
البقرة لا يستلزم عدم سماعه لان الانسان قد ينسى المقرو المسموع بعينه وهو ذاكر لقدره فيقول قرا نحو
سورة كذا فالاولى حمله على الاخفا لا بالنظر الى هذه الدلالة بل بالنظر الى ما تقدم من حديث صليت الى
جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا حصل التعارض وجب الترجيح بان الاصل في صلوة النهار
الاخفا واما قول المصنف والترجيح تقدم من قبل يعني ان الحال اكشف للرجال فقد يقال في خصوص
هذه المادة تترجح رواية النسا هنا لانها اخبار عن القراة ومعلوم انهن في اخر الصفوف او في حجرهن
فاذا اخبرن عن الجهر دل على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت اليهن فالمعتبر ما رجع اليه اخرا من قوله
كيف وانها صلوة النهار الى اخره **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام فاذكروا الله الى قوله بالدعا
حديثان ومعنى الاول تقدم في حديث عايشة وتقدم في حديث المغيرة قوله عليه الصلاة والسلام
فاذا رايتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي وفي مبسوط شيخ الاسلام قال في ظلمة او ريح شديدة الصلوة
حسنة وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى لزلزلة بالبصرة **قوله** والسنة في الادعية تاخيرها
والامام مخير ان شاء دعا مستقبلا جالسا او قايما او يستقبل القوم بوجهه ودعا ويومنون قال الحلواني
وهذا احسن ولو قام ودعى معتمدا على عصى او قوس كان ايضا حسنا **قوله** وليس في خسوف القمر جماعة
الى اخره وما روى الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه الصلوة والسلام صلى في كسوف الشمس والقمر
ثمان ركعات في اربع سجدات واسناده جيد واخرج عن عايشة رضي الله عنها قالت ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يصلي في كسوف الشمس والقمر اربع ركعات واربع سجدات قال ابن القطان فيه سعيد
ابن حفص ولا اعرف حاله فليس فيه تصريح بالجماعة فيه والاصل عدمها حتى يثبت التصريح به وما ذكره من
المعنى يكفي لنفيها **قوله** لانه لم ينقل اي بطريق قصد الشرعية بل الدفع وهم من توهم انه لموت ابراهيم عليه
السلام فهو لسبب عرض وانقضى

باب صلوة الاستسقا

يخرجون للاستسقا
ثلاثة ايام ولم ينقل اكثر منها متواضعين متخشعين في ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد
التوبة الى الله تعالى الا في مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد **قوله** قال ابو حنيفة الى اخره
مفهومه استنانها فرادى وهو غير مراد **قوله** ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه
الصلوة يعني في ذلك الاستسقا فلا يراد انه غير صحيح كما قال الزيلعي المخرج ولو تعدى بصره الى قدر سطر
حتى راى قوله في جوابهما قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة لم تحمله على النفي مطلقا وانما يكون سنة
ما واظب عليه ولذا قال شيخ الاسلام فيه دليل على الجواز عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة وبه

ايضا يبطل قول ابن العز الذين قالوا بمشروعية صلوة الاستسقا لم يقولوا بتعينها بل هي على ثلاثة اوجه
تارة يدعون عقيب الصلوة وتارة يخرجون الى المصلى فيدعون من غير صلوة وتارة يصلون جماعة ويدعون
وابو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به والعجب انه قاله بعد نقله قول المصنف قلنا فعله مرة
وتركه اخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله وكذا قول المصنف المروي فيه شاذ فيما يعم به
البلوى وهو ظاهر جواب الرواية فان عبارته في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال لا صلوة في
الاستسقا انما فيه الدعا بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ودعا وبلغنا عن عمر انه صعد المنبر
فدعى فاستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك صلوة الا حديث واحد شاذ لا يوخذ
به انتهى وهذا صريح من جهة الرواية في علم محمد به فان قيل من اين يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله
ومن بعده من الرواية معلوما لابي حنيفة قلنا ومن اين علم انه لم يبلغه وبلغ اتباعه بل الظاهر يكفيهم
ذلك عنه ثم الجواب عنه بما ذكر وفي عدم الاخذ به لشذوذه ويلزمه انهم لو صلوا بجماعة كان مكروها
وقد صرح الحاكم ايضا في باب صلوة الكسوف من الكافي بقوله ويكره صلوة التطوع بجماعة ما خلا قيام
رمضان وصلوة الكسوف وهذا خلاف ما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله ثم الحديث الذي روي من صلوته
عليه السلام يوما في السنن الاربعة عن اسحق بن عبد الله بن كنانة قال ارسلني الوليد بن عقبة وكان امير المدينة
الى ابن عباس اساله عن استسقا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
متبذلا متواضعا متضرعا حتى اتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعا والتضرع والتكبير
وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد صححه الترمذي وقال المنذري في مختصره رواية اسحق بن عبد الله
ابن كنانة عن ابن عباس وابي هريرة مرسلة ولا يضر ذلك فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم
اخرجه الستة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلى بهم ركعتين وحول رداه
ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة زاد البخاري فيه جهر فيهما بالقراءة وليس هذا ليس عند
مسلم ووهم البخاري ابن عيينة في قوله انه عبد الله بن زيد بن عبد ربه بل هو ابن زيد بن عاصم المازني
واما ما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما وصححه وقال فيه فصلى ركعتين كبر في الاولى سبع تكبيرات
سبع تكبيرات وقرا بسبح اسم ربك الاعلى وقرا في الثانية هل اتاك حديث الغاشية وكبر فيها خمس تكبيرات
فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض اما ضعفه فبمحمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف قال
البخاري منكر الحديث والنسائي متروك وابو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم وقال
ابن حبان يروي عن الثقات المعضلات حتى سقط الاحتجاج به واما المعارضة فيما اخرجه الطبراني في
الوسط عن انس رضي الله عنه عنه عليه السلام استسقى فخطب قبل الصلوة واستقبل القبلة وحول
رداه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما الا تكبيرة تكبيرة واخرج ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لم
يزد عليه السلام على الركعتين مثل صلوة الصبح ووجه الشذوذ ان فعله عليه السلام لو كان ثابتا لاشتهر
نقله اشتهارا واسعا ولفعله عمر حين استسقى ولانكروا عليه اذ لم يفعل لانها كانت بحضرة جميع الصحابة
لتوافر الكل في الخروج معه عليه السلام للاستسقا فلما لم يفعل ولم ينكروا ولم يشتهر روايتها في الصدر
الاول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كيفيتها عن ابن عباس وانس كان ذلك شذوذا
فيما حضره العام والخاص والصغير والكبير واعلم ان الشذوذ يراد باعتبار الطرق اليهم اذ لو تيقنا عن الصحابة

المذكورين رفعه لم يبق اشكال واذا اثبتنا على ما اختاره شيخ الاسلام وهو الجواز مع عدم السنية فوجهه
انه عليه السلام ان فعله مرة كما قلتم فقد تركه اخرى فلم يكن سنة بدليل ما روي في الصحيحين ان رجلا دخل
المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله
يغيثنا فقال عليه السلام اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس رضي الله عنه فلا والله ما نرى بالسماء من سحاب
ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السما
انتشرت ثم امطرت الحديث **قوله** ثم يخطب كخطبة العيد عند محمد يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما بجلوس
ولذا قابله بقوله وعند ابي يوسف خطبة واحدة والاصح في المرويات يوافق قول محمد انها خطبتان
ويحتمل انه اخذ من المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام صلى في الاستسقا ركعتين كصلوة العيد
مع رواية الخطبة في حديث انس المذكور في رواية الطبراني السابقة وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه
من رواية ابن ماجة قال فيه ثم خطبنا فدعا الله فتكون كخطبة العيد وهو غير لازم ثم في حديث ابن عباس
رضي الله عنهما على ما قدمناه قوله فلم يخطب خطبتكم هذه فانه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة
لا اصل الخطبة فان النفي اذا دخل على مقيد انصرف الى القيد ثم افاد ثبوت اصل الحكم في المحاورات الخطابية
لا بالنسبة الى الاحكام الشرعية عندنا ومطلقا عند الثلاثة فلذا لم ينتهض استدلال من استدل بحديث
ابن عباس هذا للامام احمد على نفي الخطبة في الاستسقا فان احمد ينفيها كقول ابي حنيفة رضي الله عنه واما
على اصلنا فحاصله نفي الخطبة المخصوصة وهو لا يستلزم ثبوت اصلها نفيا لدلالة المفهوم في الاحكام
فتبقى على العدم حتى يقوم دليل وانت قد علمت انها قد رويت ولا بد للامام احمد اذ كان ينفيها ان يحكم بعدم
صحة الوارد فيها فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي اما حديث ابن عباس فان لم يدل
على وجود الخطبة فلا اشكال وان دل فان صححه الترمذي فقد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده
وتقدم حكم الحافظ المنذري انها مرسلة وحديث ابي هريرة اعل بانه تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري
وقال البخاري فيه هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير انتهى فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الامام
احمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم خرج عليه السلام يستسقي فبدا بالصلوة قبل الخطبة ولم
يقل باستنانها وذلك لازم ضعف الحديث وانت علمت ان ضعفه لا يلزم فيه كونه بضعف بعض الرجال بل العلل
كثيرة وفي سنن ابي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت شكى الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر
فامر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه قالت فخرج صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب
الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال انكم شكوتم جدب دياركم واستيخار المطر عن زمانه عنكم
وقد امركم الله عز وجل ان تدعوه ووعدكم ان يستجيب لكم ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك
يوم الدين لا اله الا الله يفعل ما يريد اللهم انت الله لا اله الا انت الغني ونحن الفقراء انزل علينا الغيث
واجعل ما انزلت لنا قوة وبلاغا الى حين ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره
وقلب او حول رداه وهو رافع يديه ثم اقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين فانشا الله سحابة فرعدت
وبرقت ثم امطرت باذن الله عز وجل فلم يات عليه السلام مسجده حتى سالت السيول فلما راى سرعتهم الى الكن
ضحك حتى بدت نواجذه فقال اشهد ان الله على كل شيء قدير واني عبده ورسوله انتهى قال ابو داود
حديث غريب واسناده جيد وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم ولعل الامام احمد

اعله بهذه الغرابة او بالاضطراب فان الخطبة فيه مذكورة قبل الصلوة وفيما تقدم من حديث ابي هريرة بعدها
وكذا في غيره وهذا انما يتم اذا تم استبعاد ان الاستسقا وقع حال حيوته بالمدينة اكثر من سنتين السنة التي استسقي
فيها بغير صلوة والسنة التي صلي فيها والا فالله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وفيه انه امر باخراج المنبر وقالت
المشايخ لا يخرج وليس الابناء على عدم حكمهم بصحته هذا ويستحسن ايضا الدعا بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم
انه كان يدعو به في الاستسقا وهو اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا مريعا غدقا مجللا سحا عاما طبقا دايما
اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين اللهم ان البلاد والعباد والخلق من اللواء والضنك ما لا نشكوا
الا اليك اللهم انبت لنا الزرع وادر لنا الضرع واسقنا من بركات السما وانبت لنا من بركات الارض اللهم انا
نستغفرك انك كنت غفارا فارسل السماء علينا مدرارا فاذا مطروا قالوا اللهم صيبا نافعا ويقولون مطرنا بفضل الله
وبرحمته فاذا زاد المطر حتى خيف التضرر قالوا اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والضراب وبطون
الاودية ومنابت الشجر كيفية ما سبق من الحديث اعني استسقاه على المنبر حتى قال ذلك الرجل يا رسول
الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا فرفع يديه وقال اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس
ولا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورايه سحابة
مثل الترس فلما توسطت السما انتشرت ثم امطرت فلا والله ما راينا الشمس سبتا قال ثم دخل رجل من ذلك الباب
في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قايم يخطب فاستقبله قايما فقال يا رسول الله هلكت الاموال
وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال اللهم حوالينا
ولا علينا اللهم على الاكام والضراب وبطون الاودية ومنابت الشجر قال فاقلعت وخرجنا نمشي في الشمس
وقياس ما ذكرنا من الاستسقا اذا تاخر المطر عن ا وانه فعله ايضا لو ملحت المياه المحتاج اليها او غارت
قوله وما رواه كان نفيا ولا اعتراف بروايته ومنع استنانه لانه فعل لا امر لا يرجع الى معنى العبادة والله اعلم
قوله لم ينقل قال الزيلعي المخرج وليس كذلك عند ابي داود استسقي النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة
سودا فاراد ان ياخذ باسفلها فيجعله اعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه زاد الامام احمد وحول الناس معه
قال الحاكم على شرط مسلم انتهى ودفع بانه انما قال في الهداية لانه لم ينقل انه امرهم بذلك فنقل انهم فعلوا
ذلك لا يمسه واجيب بان تقريره اياهم اذ حولوا احد الا دلالة وهو مدفوع بان تقريره الذي هو من الحجج
ما كان عن علمه ولم يدل شي مما روي على علمه بفعلهم ثم تقريره بل يشتمل على ما هو ظاهر في عدم علمه به وهو ما
تقدم من روايته انه انما حول بعد تحويل ظهره اليهم واعلم ان كون التحويل كان تفا ولا جاء مصرحا به في المستدرك
من حديث جابر وصححه وحول رداه ليتحول القحط وفي طوالات الطبراني من حديث انس وقلب رداه لكي ينقلب
القحط الى الخصب وفي مسند اسحق ليتحول السنة من الجدب الى الخصب ذكره من قول وكيع **قوله** لانه لا اشتراك
الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة اورد عليه ان اريد الرحمة الخاصة فممنوع وانما هو لا اشتراك الغيث الذي
هو الرحمة العامة لاهل الدنيا والكافر من اهلها هذا ولكن لا يمكنون من ان يستسقوا وحدهم لاحتمال
ان يسقوا فقد يفتتن به ضعفا العوام والله الموفق

اوردها بعد الاستسقا لانهما وان اشتركا في ان شرعيتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقا
سماوي وهنا اختياري للعباد وهو كفر الكافر وظلم الظالم ولان اثر العارض في الاستسقا في اصل الصلوة

وهنا في وصفها **قوله** اذا اشتد الخوف اشتداده ليس بشرط بل الشرط حضور عدو او سبع فلو راوا
سوادا ظنوه عدوا فصلوها فان تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة وان ظهر خلافه لم تجز الا ان ظهر بعد ان
انصرفت الطايفة من نوبتها في الصلوة قبل ان تجاوز الصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا كمن انصرف على ظن
الحدث يتوقف الفساد اذا ظهر انه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز
لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة ولو شرعوا في صلوتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود المبيح
واعلم ان صلوة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلوة خلف الامام اما اذا
لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي باحدى الطايفتين تمام الصلوة ويصلي بالطايفة الاخرى امام اخر
تمامها **قوله** فيصلي بهذه الطايفة ركعة وسجدتين من الرباعية ان كان مسافرا او كانت الفجر او الجمعة او العيد
قوله مضت هذه الطايفة يعني مشاة فان ركبوا في ذهابهم فسدت صلوتهم **قوله** وجات الطايفة
الاولى الى قوله لانهم مسبوقون يدخل في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة ان
كان من الطايفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية **قوله** والاصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه الى
اخره روى ابو داود عن خصيف الجزري عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال صلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم صلوة الخوف فقاموا صفا خلفه وصفا مستقبل العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم جاء الاخرون
فقاموا في مقامهم واستقبل هولاء العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم سلم فقام هولاء فصلوا لانفسهم
ركعة وسلموا ثم ذهبوا فقاموا مقام اوليك مستقبلي العدو ورجع اوليك الى مقامهم فصلوا لانفسهم
ركعة ثم سلموا واعل بان ابا عبيدة لم يسمع من ابيه وخصيف ليس بالقوي قيل ويمكن ان يحمل على حديث ابن عمر
في الكتب الستة واللفظ للبخاري قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد فوازينا العدو
فصاففنا لهم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي لنا فقامت طايفة معه فصلى واقبلت طايفة على
العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم فركع لنفسه
ركعة وسجد سجدتين ولا يخفى ان كلا من الحديثين انما يدل على بعض المطلوب وهو مشي الطايفة الاولى واتمام
الطايفة الثانية في مكانها من خلف الامام وهو اقل تغييرا وقد روى تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس
رضي الله عنهما من رواية ابي حنيفة ذكره محمد في كتاب الاثار وساق اسناد الامام ولا يخفى ان ذلك مما لا مجال
للراي فيه لانه تغيير بالمنافي في الصلوة فالموقوف فيه كالمرفوع **قوله** وابو يوسف روى عن ابي يوسف جوازها
مطلقا وقيل هو قوله الاول وصفتها عنده فيما اذا كان العدو في جهة القبلة فان يحرموا مع الامام كلهم
ويركعوا فاذا سجد واسجد معه الصف الاول والثاني يحرسونهم فاذا رفع راسه تاخر الصف الاول وتقدم
الثاني فاذا سجد سجدوا معه وهكذا يفعل في كل ركعة والحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود
وقال سبحانه فلتقم طايفة منهم معك ولتات طايفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك جعلهم سبحانه طايفتين
وصرح بان بعضهم فاتهم شي من الصلوة معه وعلى ما ذكره لم يفتهم شي وقول الشافعي اذا رفع راسه من السجدة
الثانية انتظر هذه الطايفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتاتي الاخرى فيصلي بهم ركعته
الثانية فاذا رفع راسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطايفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتتشهد وتسلم
ويسلموا معه ومذهب مالك هذا ايضا الا انه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون ركعتهم بعد تسليمه
والكل من فعله عليه السلام منقول ورجحنا ما ذهبنا اليه من الكيفية بانه اوفق بالمعهود استقراره

شرعا في الصلوة وهو ان لا يركع المؤتم ويسجد قبل الامام للنهي عنه وان لا ينقلب موضوع الامامة حيث ينتظر
الامام المأموم وروي عنه انها ليست مشروعة الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى واذا كنت
فيهم فاقمت لهم الصلوة الاية شرط لاقامتها كونه فيهم فلا تجوز اذا لم يكن فيهم قال في النهاية لا حجة لمن يتمسك بها
لما عرف من اصلنا ان المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل فاذا
قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام
انتهى ولا يخفى ان استدلال ابي يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليدفع انه ليس بحجة بل بان الصلوة مع المنافي
لا تجوز في الشرع ثم انه اجازها في صورة بشرط فعند عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية عند عدمه مدلول
للتركيب الشرطي فالجواب الحق ان الاصل كما انتفى بالاية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده بفعل الصحابة
من غير نكير فدل اجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم فمن ذلك ما في ابي داود
انهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلوة الخوف وروي ان عليا صلاها يوم صفين وصلاها ابو موسى
الاشعري باصبهان وسعد بن ابي وقاص في حرب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله
ابن عمرو بن العاص وسالها سعيد بن العاص ابا سعيد الخدري فعلمه فاقامها وما في البخاري في تفسير سورة البقرة
عن نافع ان ابن عمر كان اذا سئل عن صلوة الخوف قال يتقدم الامام وطايفة من الناس فيصلي بهم ركعة ويكون
طايفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استاخروا مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون
ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الامام وقد صلى ركعتين فيقوم كل واحد من الطايفتين
فيصلون لانفسهم ركعة بعد ان ينصرف الامام فيكون كل واحد من الطايفتين قد صلى ركعتين فان كان خوف
هو اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم او ركبانا مستقبلي القبلة او غير مستقبليها وفي الترمذي عن سهل
ابن ابي حثمة انه قال في صلوة الخوف قال يقوم الامام الحديث فالصيغتان في الحديثين صيغة الفتوى
لا اخبار عما كان عليه السلام فعل والا لقال اقام عليه الصلوة والسلام فصف خلفه الى اخره دون ان يقول
يقوم الامام ولذا قال مالك في الاول قال نافع لا ارى عبد الله بن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال محمد بن بشار في الثاني سالت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثني عن شعبة عن
عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن صالح بن خوات عن سهل بن ابي حثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل حديث
يحيى بن سعيد الانصاري عن القاسم بن محمد ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد وحينئذ لا يخفى ان
قول المصنف فهو محجوج بما روينا ليس بشيء لان ابا يوسف احتج بما روي عنه عليه الصلاة والسلام ثم يقول لا
تصلى بعده **قوله** لما روي انه عليه الصلوة والسلام صلى الظهر بالطايفتين ركعتين ركعتين اخرج ابو داود
عن ابي بكرة قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم في خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بازاء العدو
فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين صلوا معه فوقفوا موقف اصحابهم ثم جاء اولئك فصلوا خلفه فصلى بهم
ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا ولاصحابه ركعتين وروى مسلم في صحيحه عن جابر
قال اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كنا بذات الرقاع قال كنا اذا اتينا على شجرة ظليلة تركناها
لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم معلق بشجرة
فاخذه فاخترطه ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم من يمنعك مني قال الله يمنعني منك قال فتهدده
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغمد السيف وعلقه قال ثم نودي بالصلوة فصلى بطايفة ركعتين

ثم تاخروا وصلى بالطايفة الاخرى ركعتين قال فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات
وللقوم ركعتان فهذان الحديثان هما المعول عليه في هذه المسئلة وعلى اعتبار الاول لا يكون متنفلا لانه
صرح بالسلام فيه على راس الركعتين ومطلوب المصنف انه اذا كان مقيما فعلى ذلك وان اعتبر الثاني
فليس فيه انها الظهر وان حمل عليه حملا له على حديث ابي بكرة وغاية الامر انه سكت فيه عن تسمية الصلوة
وعن السلام على راس الركعتين لزم كونه في السفر لانها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل
وان لم يحمل عليه لزم اما اقتداء المفترض بالمتنفل في الاخريين وجواز الاتمام في السفر او خلط النافلة
بالمكتوبة قصدا والكل ممنوع عندنا والاخير مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلوة والسلام واختار
الطحاوي في حديث ابي بكرة انه كان في وقت كانت الفريضة تصلى مرتين وتحقيقه ما سلف في باب صفة
الصلوة فارجع اليه والى الان لم يتم دليل على المسئلة من السنة والاولى فيه التمسك بالدلالة فانه لما
شطرت الصلوة بين الطايفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف لكن الشطر
في الحضر ركعتان فيصلي بالاولى ركعتين وبالثانية ركعتين **قوله** فجعلها في الاولى اولى يترجح واذا
ترجح عند التعارض فيها لزم اعتباره فلذا لو اخطا فصلى بالطايفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت
على الطايفتين اما الاولى فلانصرافهم في غير اوانه واما الثانية فلانهم لما ادركوا الركعة الثانية صاروا
من الطايفة الاولى لادراكهم الشفع الاول وقد انصرفوا في اوان رجوعهم فبطل والاصل ان الانصراف
في اوان العود مبطل والعود في اوان الانصراف لا يبطل لانه مقبل والاول معرض فلا يغتفر الا في المنصوص
عليه وهو الانصراف في اوانه ولو اخر الانصراف ثم انصرف قبل اوان عوده صح لانه اوان انصرافه ما لم يجئ
اوان عوده ولو جعلهم ثلاث طوايف وصلى بكل طايفة ركعة فصلوة الاولى فاسدة وصلوة الثانية والثالثة
صحيحة والمعنى ما قدمنا وتقضي الثانية الثالثة اولا بلا قراءة لانهم لاحقون فيها وتشهدوا ثم الركعة الاولى
بقراءة لانهم مسبوقون والمسبوق لا يقضي ما سبق به حتى يفرغ من قضاء ما ادركه ولو كان صلى بالاولى
ركعة وبالثانية ركعة ثم بالاولى ركعة فسدت صلوة الاولى ايضا لما قلنا وكذا تفسد صلوة الطايفتين
في الرباعية اذا صلى بكل ركعة وعلى هذا لو جعلهم اربعا في الرباعية وصلى بكل ركعة فسدت صلوة الاولى
والثانية دون الثالثة والرابعة ثم تقضي الطايفة الثانية الثالثة والرابعة اولا بغير قراءة والطايفة
الرابعة تقضي ركعتين بقراءة ويتخيرون في الثالثة لانهم مسبوقون بثلاث ركعات ولو جعلهم طايفتين
فصلى بالاولى ركعتين فانصرفوا الا رجلا منهم فصلى الثالثة مع الامام ثم انصرف فصلوته تامة لانه من الطايفة
الاولى وما بعد الشطر الاول الى الفراغ اوان انصرافهم وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل القعود ولو
انصرف بعد التشهد قبل السلام لا تفسد وان كان في غير اوانه لانه اوان عود الطايفة الاولى وهو منهم
لكنها لا تفسد لانتهاء الاركان حتى لو بقي عليه شيء بان كان مسبوقا بركعة فسدت وصلوة الامام جايزة
بكل لعدم المفسد في حقه **قوله** ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها قيل فيه نظر لان صلوة الخوف انما
شرعت في الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها اذ ذاك وقوله في الكافي ان صلوة الخوف بذات الرقاع وهي
قبل الخندق هو قول ابن اسحق وجماعة من اهل السير في تاريخ هذه الصلوة وهذه الغزوة واستشكل
بانه قد تقدم في طرق حديث الخندق للنسائي التصريح بان تاخير الصلوة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة
الخوف ورواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق والبيهقي والشافعي والدارمي وابو يعلى الموصلي كلهم عن ابن ابي ذئب

عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن ابي سعيد الخدري عن ابيه حبسنا يوم الخندق فذكره الى ان قال
وذلك قبل ان ننزل فرجالا او ركبانا انتهى وهذا لا يمس ما نحن فيه لان الكلام في الصلوة حالة القتال
وهذه الاية تفيد الصلوة راكبا للخوف ونحن نقول به وهي المسالة التي بعد هذه ولا تلازم بين الركوب
والقتال فالحق ان نفس صلوة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والاياب انما شرعت بعد الخندق وان غزوة
ذات الرقاع بعد الخندق ثم لا يضرنا في مدعي المصنف في هذه المسئلة الاولى اما الاول فقد ثبت انه عليه
السلام صلى بعسفان صلوة الخوف كما قال ابو هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نازلا بين ضجنان وعسفان
فحاصر المشركون ان لهؤلاء صلوة هي احب اليهم من ابنائهم واموالهم اجمعوا امركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة
فجاء جبريل عليه السلام فامره ان يقسم اصحابه نصفين وذكر الحديث قال الترمذي حديث حسن صحيح وفي
رواية ابي عياش الزرقي كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فقالوا
وقال فنزلت صلوة الخوف بين الظهر والعصر وصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين الحديث رواه احمد وابو داود
والنسائي ولا خلاف ان غزوة عسفان كانت بعد الخندق واما الثاني فقد صح انه عليه السلام صلى صلوة
الخوف بذات الرقاع على ما ذكره من رواية مسلم عن جابر فلزم انها بعد الخندق وبعد عسفان ويؤيد هذا
ان ابا هريرة وابا موسى الاشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن ابي موسى انه شهد غزوة ذات
الرقاع وانهم كانوا يلفون على ارجلهم الخرق لما نقبت فسميت غزوة ذات الرقاع وفي مسند احمد والسنن ان مروان
ابن الحكم سال ابا هريرة هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الخوف قال نعم قال متى قال عام
غزوة نجد وهذا يدل على انها بعد غزوة خيبر فان اسلام ابي هريرة رضي الله عنه كان في غزوة خيبر وهو
بعد الخندق فهي بعد ما هو بعد فمن جعلها قبل الخندق فقد وهم واما الثالث فلما ذكرناه وتوضيحه ان
المدعي ان لا يصلى حالة المقاتلة والمسابقة وهذا مما يدل عليه تاخير الصلوة يوم الخندق اذ لو جازت في
تلك الحالة لم يؤخر والمشروع بعدها من صلوة الخوف بالصفة الخاصة لم يفد جوازه وان اشتملت الاية على
الامر باخذ الاسلحة فانه لا ينفي وجوب الاستيناف ان وقع محاربة فالقدر المتحقق من فائدة الامر باخذ
الاسلحة اباحة القتال الذي هو ليس من اعمال الصلوة بل هو من المفسدات فافادت حل فعل هذا المفسد
بعد ان كان حراما فيبقى كل ما علم على ما علم ما لم ينفه ناف والذي كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت
الفساد بفعله والقدر الذي يستلزمه الامر باخذ الاسلحة رفع الحرمة لا غير فيبقى الاخر فيجب الاعادة
قوله واذا اشتد الخوف بان لا يدعهم العدو يصلون نازلين بل يهاجمونهم **قوله** وعن محمد انهم يصلون بجماعة
يعني الركبان **قوله** لانعدام الاتحاد في المكان لكن محمد يقول قد جوزلهم ما هو اشد من ذلك وهو الذهاب
والمجي والانحراف عن القبلة والجواب بان ما ثبت شرعا مما لا مدخل للراي فيها لا يتعداها انما ينهض اذا كان
الحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث قال جوزلهم ما هو اشد لكن تمامه موقوف على ان تجويز ما هو اشد
شرعا كان لحاجة فضيلة الجماعة وهو مما لا يفتقر الاطلاع عليه على اهلية اجتهاد وهو ممنوع هذا ولو كانا
على دابة واحدة جاز اقتداء المتاخر منهما بالمتقدم اتفاقا   صلوة
الجنازة صلوة من وجه لا مطلقة ثم هي متعلقة بعارض هو اخر ما يعرض للحي في دار التكليف وكل منهما يستقل
بمناسبة تاخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمعا ولهذه الصلوة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن
واداب اما صفتها ففرض كفاية وسببها الميت المسلم فانها وجبت قضاء لحقه وركنها سياتي بيانه واما شرطها

فاهو

فما هو شرط للصلوة المطلقة ونزيد هذه بامور سنذكرها وسننها كونه مكفنا بثلاثة اثواب او بثيابه
في الشهيد وكون هذا من سنن الصلوة تساهل واداابها كغيرها والجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير
والمحتضر من قرب من الموت وصف به لحضور موته او ملائكة الموت وعلامات الاحتضار ان يسترخي
قدماه فلا ينتصبان ويتعوج انفه وينخسف صدغاه وتمتد جلدة خصيتيه لانشمار الخصيتين
بالموت ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار **قوله** لانه ايسر لخروج الروح ولا يعرف
الا نقلا والله اعلم بالايسر منهما ولكنه ايسر لتغميضه وشد لحيته وامنع من تقوس اعضائه ثم اذا
القي على القفا يرفع راسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء **قوله** والاول هو السنة اما
توجيهه فلانه عليه الصلوة والسلام لما قدم المدينة سال عن البراء بن معرور فقالوا توفي واوصى ان يوجه
الى القبلة لما احتضر فقال عليه السلام اصاب الفطرة وقد رددت ثلثه على ولده رواه الحاكم واما
ان السنة كونه على شقه الايمن فقيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النوم في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه
السلام قال اذا اتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلوة ثم اضطجع على شقك الايمن وقل اللهم اني اسلمت
نفسي اليك الى ان قال فان مت مت على الفطرة وليس فيه ذكر القبلة وما روى الامام احمد عن ام سلمة
قالت اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها التي قبضت فيها فكنت امرضها فاصبحت يوما كامثل ما
رايتها وخرج علي لبعض حاجته فقالت يا امه اعطيني ثيابي الجدد فاعطيتها فلبستها ثم قالت يا امه
قدمي لي فراشي وسط البيت ففعلت واضطجعت فاستقبلت القبلة وجعلت يدها تحت خدها
ثم قالت يا امه اني مقبوضة الآن وقد تطهرت فلا يكشفني احد فقبضت مكانها فضعيف ولذا
لم يذكر ابن شاهين في باب المختصر من كتاب الجنائز له غير اثر له عن ابراهيم النخعي قال يستقبل بالميت القبلة
وعن عطاء بن ابي رباح نحوه بزيادة على شقه الايمن ما علمت احدا تركه من ميت ولانه قريب من الوضع في القبر
ومن اضجاعه في مرضه والسنة فيهما ذلك فكذا فيما قرب منها وحديث لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا
الله اخرجه الجماعة الا البخاري وعن الخدري وروي من حديث ابي هريرة واخرجه مسلم نحوه
سواء **قوله** والمراد الذي قرب من الموت مثل لفظ القتيل في قوله عليه الصلوة والسلام من قتل
قتيلا فله سلبه واما التلقين بعد الموت وهو في القبر فقيل يفعل لحقيقة ما روينا ونسب الى اهل
السنة والجماعة وخلافه الى المعتزلة وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول يا فلان بن فلان اذكر دينك
الذي كنت عليه في دار الدنيا شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا شك ان اللفظ لا يجوز
اخراجه عن حقيقته الا بدليل فيجب تعيينه وما في الكافي من انه ان كان مات مسلما لم يحتج اليه بعد
الموت والا لم يفد يمكن جعله الصارف يعني ان المقصود منه التذكير في وقت تعرض الشيطان
وهذا لا يفيد بعد الموت وقد يختار الشق الاول والاحتياج اليه في حق التذكير لتثبيت الجنان
للسؤال فنفي الفائدة مطلقا ممنوع نعم الفائدة الاصلية منتفية وعندي ان مبنى ارتكاب هذا
المجاز عند اكثر مشايخنا هو ان الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به في كتاب الايمان في باب اليمين بالضرب
لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتا لا يحنث لانها تنعقد على ما يحيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع واورد
قوله عليه الصلاة والسلام في اهل القليب ما انتم باسمع لما اقول منهم واجابوا تارة بانه مردود من عائشة
رضي الله عنها قال كيف يقول عليه الصلوة والسلام ذلك والله تعالى يقول وما انت بمسمع من في

القبور انك لا تسمع الموتى وتارة بان ذلك خصوصية له عليه السلام معجزة وزيادة حسرة على الكافرين
وتارة بانه من ضرب المثل كما قال علي رضي الله عنه ويشكل عليهم ما في مسلم ان الميت ليسمع قرع نعالهم اذا
انصرفوا اللهم الا ان يخصوا ذلك باول الوضع في القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الايتين
فانهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم فانه تعالى شبه الكفار بالموتى لافادة تعذر سماعهم وهو فرع
عدم سماع الموتى الا انه على هذا ينبغي التلقين بعد الموت لانه يكون حين ارجاع الروح فيكون حينئذ
لفظ موتاكم في حقيقته وهو قول طايفة من المشايخ او هو مجاز باعتبار ما كان نظرا الى انه الان حي اذ ليس
معنى الحي الا من في بدنه الروح وعلى كل حال يحتاج الى دليل اخر في التلقين حالة الاحتضار اذ لا يراد
الحقيقي والمجازي معا ولا مجاز يعم الحقيقي والمجازي يعتبر مستعملا فيه ليكون
من عموم المجاز للتضاد وشرط اعماله فيهما ان لا يتضادا ثم ينبغي في التلقين في الاحتضار ان يقال عنده
وهو يسمع ولا يقال له قل قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الحكم لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى
المسلمين حملا على انه في حال زوال العقل ولذا اختار بعض المشايخ ان يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف
وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوض امره الى الرب الغني
الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلت عظمته ان يرحم عظيم فاقتي بالموت على الايمان والايقان ومن يتوكل
على الله فهو حسبه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى
الله عليه وسلم اللهم يسر عليه امره وسهل عليه ما بعده واسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج
عنه
غسل الميت فرض بالاجماع اذا لم يكن الميت خنثى مشكلا فانه مختلف
فيه قيل ييمم وقيل يغسل في ثيابه والاول اولى ونقل الاجماع من السنة قيل ونوع من المعنى اما السنة
فما روى الحاكم في المستدرك من طريق ابي اسحق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن ابي بن كعب رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ادم رجلا اشعر طوالا كانه نخلة سحوق فلما حضره الموت نزلت الملئكة
بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات عليه السلام غسلوه بالماء والسدر ثلاثا وجعلوا في الثالثة كافورا
وكفنوه في وتر من الثياب وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا هذه سنة ولد ادم من بعده وسكت عنه
ثم اخرجه عن الحسن عن عتي بن ضمرة السعدي عن ابي بن كعب مرفوعا نحوه وفيه قالوا يا بني ادم هذه سنتكم
من بعده فكذا كم فافعلوا وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لان عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن وحديث ابن عباس
في الذي وقصته راحلته في الصحيحين وفيه اغسلوه بماء وسدر الحديث وحديث ام عطية انه عليه
الصلاة والسلام قال لهن في ابنته اغسلنها ثلاثا او خمسا او سبعا رواه الجماعة وقد غسل سيدنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر بعده والناس يتوارثونه ولم يعرف تركه الا في الشهيد وما في
الكافي عنه عليه الصلاة والسلام للمسلم على المسلم ثمانية حقوق وذكر منها غسل الميت الله اعلم به والذي
في الصحيحين عنه عليه السلام حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنازة واجابة
الدعوة وتشميت العاطس وفي لفظ لهما خمس تجب للمسلم على اخيه وفي لفظ لمسلم حق المسلم على المسلم ست فزاد
واذا استنصحك فانصح له ثم نقل اهل الاجماع انه اجاب به لقضاء حقه فكان على الكفاية لصيرورة حقه
مقضيا بفعل البعض واما المعنى فلانه كامام القوم حتى لا تصح هذه الصلوة بدونه وطهارة الامام
شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعا فليس هو معنى مستقلا بالنظر الى نفسه في افادة وجوب

الغسل هذا واختلف في سبب وجوبه قيل ليس لنجاسة تحل بالموت بل للحدث لان الموت سبب للاسترخاء وزوال
العقل وهو القياس في الحي وانما اقتصر على الاعضاء الاربعة فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه فلما
لم يلزم سبب الخروج في الميت عاد الى الاصل ولان نجاسة الحدث تزول بالغسل لا نجاسة الموت لقيام موجبها
بعده وقيل وهو الاقيس سببه نجاسة الموت لان الادمي حيوان دموي فيتنجس بالموت كساير الحيوان ولذا
لو حمل ميتا قبل غسله لا تصح صلوته ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث غاية ما في الباب ان الادمي المسلم خص
باعتبار نجاسة الموتية زايلة بالغسل تكريما بخلاف الكافر فانه لا يطهر بالغسل ولا تصح صلوة حامله بعده
وقولكم نجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها مشترك الالزام فان سبب الحدث ايضا قايم بعد الغسل
وقد روي في حديث ابي هريرة رضي الله عنه سبحان الله ان المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح
انه للحدث وهل يغسل الكافر ان كان له ولي مسلم وهو كل ذي رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل
بل كغسل الثوب النجس وان لم يكن لا يغسل وهل يشترط للغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه
عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلوة عليه عن ابي يوسف في الميت اذا اصابه المطر او جرى عليه الماء
لا ينوب عن الغسل لانا امرنا بالغسل ولانا لم نقض حقه بعد وقالوا في الغريق يغسل ثلاثا في قول ابي يوسف
وعن محمد في رواية ان نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو فثلاثا جعل حركة الاخراج
حركة الاخراج بالنية غسلة وعنه يغسل مرة واحدة كان هذه ذكرها القدر الواجب قوله وضعوه
على سرير قيل طولا الى القبلة وقيل عرضا قال السرخسي الاصح كيف ما تيسر قوله ووضعوا على عورته
خرقة لان العورة لا يسقط حكمها بالموت قال عليه الصلوة والسلام لعلي لا تنظر الى فخذ حي ولا ميت
ولذا لا يجوز تغسيل الرجل المراة وبالعكس وكذا يجب على الغاسل في استنجاء الميت على قول ابي حنيفة ومحمد
ان يلف على يده خرقة ليغسل سوءته وكذا على الرجال اذا ماتت امراة ولا امراة تغسلها ان ييممها رجل ويلف
على يده خرقة كذلك ولا يستنجي الميت عند ابي يوسف قوله هو الصحيح احتراز عن رواية النوادر ان يستر
من سرته الى ركبته وصححها في النهاية لحديث علي المذكور انفا قوله وينزعوا عنه ثيابه وعند الشافعي السنة ان يغسل
في قميص واسع الكمين او يشق كماه لانه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه قلنا ذلك خصوصية له
عليه الصلاة والسلام بدليل ما روي انهم قالوا نجرده كما نجرد موتانا ام نغسله في ثيابه فسمعوا هاتفا
يقول لا تجردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي رواية اغسلوه في قميصه الذي مات فيه فهذا يدل
على ان عادتهم المستمرة في زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ولانه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس الميت به ويشيع
بصب الماء عليه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يخرج منه الا طيب فقال علي رضي الله عنه طبت حيا
وميتا قوله من غير مضمضة واستنشاق واستحب بعض العلماء ان يلف الغاسل على اصبعه خرقة يمسح بها اسنانه
ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم وهل يمسح راسه في رواية صلوة الاثر لا والمختار انه يمسح
ولا يؤخر غسل رجليه عن الغسل ولا تقدم غسل يديه بل يبدا بوجهه بخلاف الجنب لانه يتطهر بهما والميت
يغسل بيد غيره قال الحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلوة فاما الذي لا يعقلها
فيغسل ولا يوضا لانه لم يكن بحيث يصلي قوله ثم يفيض الماء عليه ثلاثا اعتبارا بحالة الحيوة فانه اذا اراد
الغسل المسنون في حالة الحيوة توضا ثم افاض الماء عليه ثلاثا وسنذكر كيفية ذلك قوله ويجمر سريره
وترا اي يبخر وهو ان يدور من بيده المجمرة حول سريره ثلاثا او خمسا او سبعا وانما يوتر لان الله تعالى وتر

يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه الصلوة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدة من احصاها دخل الجنة ان الله وتر يحب الوتر. واخرج الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجمرتم الميت فاوتروا وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر لما روي لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار **قوله** ويغلي الماء بالسدر الى اخره وعند الشافعي لا يغلي وحديث غسل آدم وقول الملائكة كذلك فافعلوا ثم تقريره في شريعتنا بثبوت التصريح ببقاء ذلك وهو قوله عليه السلام في الذي وقصته راحلته اغسلوه بماء وسدر وفي ابنته اغسلنها ثلاثا او خمسا او سبعا فيفيد ان المطلوب المبالغة في التنظيف لا اصل التطهير والا فالماء كاف فيه ولا شك ان تسخينه كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وحقيقة هذا الوجه الحاق التسخين بخلطه بالسدر في حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة في التنظيف وما خال مانعا وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين والحرض اشنان غير مطحون والماء القراح الخالص وانما يغسل راسه بالخطمي اي خطمي العراق اذا كان شعر **قوله** ثم يضجع على شقه الايسر شروع في بيان كيفية الغسل وحاصله ان البداة بالميامن سنة في البخاري من حديث ام عطية قالت لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابدؤا بميامنها ومواضع الوضوء منها وهو دليل تقديم وضوء الميت فاذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر لتكون البداة في الغسل بشقه الايمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت منه وهو الجانب الايسر وهذه غسلة ثم يضجعه على جانبه الايمن فيغسل بالماء المغلي فيه سدر او حرض ان كان حتى ينقيه ويرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه وهو الجانب الايمن وهذه ثانية ثم يقعده ويسنده اليك ويمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء غسلت ذلك المحل المصاب ثم يضجعه على الايسر فيصب غاسلا بالماء الذي فيه الكافور وقد تمت الثلاث ولم يفصل المصنف في مياه الغسلات بين القراح وغيره وذكره شيخ الاسلام وغيره كذلك وهو ظاهر من كلام الحاكم وانما يبدا بالقراح اولا ليبتل ما عليه من الدرن بالماء اولا فيتم قلعه بالماء والسدر ثم يحصل تطييب البدن بعد النظافة بماء الكافور والاولى ان تغسل الاوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا. واخرج ابو داود عن محمد بن سيرين انه كان ياخذ الغسل عن ام عطية يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور وسنده صحيح ثم ينشف ثم يقمص ثم يبسط الكفن على ما نذكر ثم يوضع عليه فاذا وضع قميصا عليه وضع حينئذ الحنوط في راسه ولحيته وسائر جسده والكافور على مساجده او ما تيسر من الطيب الا ما سنذكر **قوله** لان الغسل اي المفعول على وجه السنة عرف وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام سبب النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة اعم من كونه قبل خروج شيء او بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل لان الحاصل بعد اعادته هو الذي كان قبله والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ومساجده موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب وهي الجبهة واليدان والركبتان والرجلان ولا باس بسائر الطيب الا الزعفران والورس في حق الرجل لا المراة. واخرج الحاكم عن ابي وائل قال كان عند علي رضي الله عنه مسك فاوصى ان يحنط به وقال هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه ابن ابي شيبة والبيهقي وقال النووي اسناده حسن **قوله** لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم تنصون بوزن تبكون قال ابو عبيد

هو ماخوذ من نصوت الرجل اذا مددت ناصيته فارادت عائشة ان الميت لا يحتاج الى تسريح الراس وعبر بالاخذ بالناصية تنفيرا عنه وبنى عليه الاستعارة التبعية في الفعل والاثر رواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن ابراهيم عن عائشة انها رات امراة يكدون راسها بمشط فقالت علام تنصون ميتكم ورواه ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم الحربي في كتابه غريب الحديث ثنا هشيم انا المغيرة عن ابراهيم عن عائشة انها سئلت عن الميت يسرح راسه فقالت لا يغسل الزوج امراته ولا ام الولد سيدها خلافا للشافعي في الاول ولزفر في الثاني لانهما صارا اجنبيين وعدة ام الولد للاستبراء لا انها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة فكذا هي تغسل زوجها وان كانت محرمة او صابئة او مظاهرا منها الا ان تكون معتدة عن نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعيد موته غسلته والا ان كانت اختان اقامت كل منهما البينة انه تزوجها ودخل بها ولا يدري الاولى منهما او كان قال لنسائه احداكن طالق ومات قبل البيان لا تغسله واحدة منهن ولو بانت قبل موته بسبب من الاسباب بردتها او بتمكينها ابنه او طلاقه لا تغسله واحدة منهن ولو بانت قبل موته بسبب من الاسباب بردتها وان كانت في العدة. ولو ارتد قبل موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذا هو يقول الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالاسلام في العدة بخلافها قبله والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدر بالاقراء قلنا النكاح قائم لقيام اثره فارتفع بالردة وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا مثله فيمن وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته. وذكر في المنظومة والشرح في هذه ومسئلة المجوسية انه يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت ولذا لو ان نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بائنة واذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله ولا احد من ذوات محارمه بل تيممه احداهن او امته او امة غيره بغير ثوب ولا تيممه من تعتق بموته لا ثوب والصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء وقدره في الاصل بان يكون قبل ان يتكلم والخصي والمجبوب كالفحل واذا ماتت المراة ولا امراة فان كان محرم من الرجال يممها باليد والاجنبي بالخرقة ويغض بصره عن ذراعيه لا فرق بين الشابة والعجوز والزوج في امراته اجنبي الا في غض البصر ولو لم يوجد ماء فيمموا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند ابي يوسف وعنه يغسله ولا تعاد الصلوة عليه ولو كفنوه وقد بقي منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو ولو بقي نحو الاصبع لا يغسل ولو دفن بلا غسل واهالوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينبش هكذا عن محمد فرق بين الصلوة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده واذا وجد اطراف ميت او بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن الا ان وجد اكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه او وجد النصف ومعه الراس فحينئذ يصلى ولو كان مشقوقا بنصفين طولا فوجد احد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه واذا وجد ميت لا يدرى امسلم هو ام كافر فان كان في قرية من قرى اهل الاسلام وعليه سيماهم غسل وصلي عليه وان كان في قرية من قرى اهل الكفر وعليه سيماهم لم يصل عليه وليس في الغسل استعمال القطن في الروايات الظاهرة وعن ابي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه ايضا وقال بعضهم في دبره ايضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة العلماء ولا يجوز

الاستبحار على غسل الميت ونحوه على الحمل والدفن واجازه بعضهم في الغسل ايضا ويكره للغاسل ان يغسل وهو
جنب او حائض ويبدأ بالغسل من غسل الميت هو فرض على الكفاية ولذا قدم
على الدين فان كان الميت موسرا وجب في ماله وان لم يترك شيا فالكفن على من تجب عليه نفقته الا الزوج في
قول محمد وعند ابي يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالا وعليه الفتوى كذا في غير موضع واذا تعدد من وجبت
النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان
معتق شخص ولم يترك شيا وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وان لم يكن له من يجب
عليه نفقته فكفنه في بيت المال فان لم يعط ظلما او عجزا فعلى الناس ويجب عليهم ان يسالوا له بخلاف الحي اذا
لم يجد ثوبا يصلي فيه لا يجب على الناس ان يسالوا له بل يسال هو فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شي منها
ان عرف صاحب الفضل رده عليه وان لم يعرف كفن محتاجا اخر به فان لم يقدر على صرفها الى الكفن يتصدق بها
ولو مات في مكان ليس فيه الا رجل واحد ليس له الا ثوب واحد ولا شي للميت له ان يلبسه ولا يكفن به الميت واذا
نبش الميت وهو طري كفن ثانيا من جميع المال فان كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرما واصحاب الوصايا
فان لم يكن فضل عن الدين شي من التركة فان لم يكن الغرما قبضوا ديونهم بدي بالكفن وان كانوا قبضوا لا يسترد
منهم شي وهو في بيت المال ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به فكذا لو كفن رجلا ثم راى الكفن مع شخص كان
له ان ياخذه وكذا اذا افترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة **قوله** لما روي انه عليه الصلوة
والسلام كفن في الكتب الستة عن عايشة رضي الله عنها قالت كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب
بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة وسحول قرية باليمن وفتح السين هو المشهور وعن الازهري الضم
فان حمل على ان المراد ان ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة اربعة
اثواب وهو مردود بما في البخاري عن ابي بكر قال لعايشة رضي الله عنها في كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالت في ثلاثة اثواب وان عورض بما رواه ابن عدي في الكامل عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال كفن النبي صلى
الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب قميص وازار ولفافة فهو ضعيف بناصح بن عبد الله الكوفي ولينه النساي ثم
ان كان ممن يكتب حديثه لا يوازي حديث عايشة وما روى محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان
عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في حلة يمانية وقميص مرسل والمرسل وان كان حجة عندنا لكن ما
وجه تقديمه على حديث عايشة فان امكن ان يعادل حديث عايشة حديث القميص بسبب تعدد طرقه منها الطريقان
اللذان ذكرنا وما اخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري نحوه مرسلا وما روى ابو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب قميصه الذي مات فيه وحلة نجرانية وهو ضعيف
بيزيد بن ابي زياد ثم يرجح بعد المعادلة بان الحال في تكفينه اكشف للرجال ثم البحث والاقيسة تامل وقد ذكروا
انه عليه الصلوة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الاكفان فوقه بللها والله سبحانه اعلم
والحلة في عرفهم مجموع ثوبين ازار ورداء وليس في الكفن عمامة عندنا واستحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر
انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه واحبها البياض ولا باس بالبرود والعصب والكتان للرجال ويجوز
للنسا الحرير والمزعفر والمعصفر اعتبارا للكفن باللباس في الحيوة والمراهق في التكفين كالبالغ والمراهقة كالبالغة
قوله ولانه اي عدد الثلاث اكثر ما يلبسه عادة في حيوته فكذا بعد مماته افاد ان اكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة
غير واحد من المصنفين وقد يقال ان مقتضاه انه اذا مات ولم يترك سوى ثلاثة اثواب هو لابسها ليس غير

وعليه

وعليه ديون يعطى لرب الدين ثوب منها لان الاكثر ليس بواجب بل هو المسنون وقد قالوا اذا كان بالمال
كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة اولى من كفن الكفاية وهذا يقتضي ان كفن الكفاية وهو الثوبان جائز في حال
السعة في حال عدمها ووجود الدين ينبغي ان لا يعدل عنه تقديما للواجب وهو الدين على غير الواجب وهو
الثالث لكنهم سطروا في غير موضع انه لا يباع منه شي للدين كما في حالة الحيوة اذا افلس وله ثلاثة اثواب
هو لابسها لا ينزع عنه شي فيباع ولا يبعد الجواب **قوله** وان اقتصروا على ثوبين جاز الا انه ان كان بالمال قلة
وبالورثة كثرة فهو اولى وعلى القلب كفن السنة اولى وكفن الكفاية اقل ما يجوز عند الاختيار وفي حالة الضرورة
بحسب ما يوجد **قوله** لقول ابي بكر روى الامام احمد في كتاب الزهد حدثنا يزيد بن هارون انا اسمعيل
ابن ابي خالد عن عبد الله التيمي مولى الزبير بن العوام عن عايشة رضي الله عنها قالت لما احتضر رضي الله عنه
تمثلت بهذا البيت اعاذل ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر فقال لها يا بنية
ليس كذلك ولكن قولي وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ثم انظروا ثوبي هذين فاغسلوهما
ثم كفنوني فيهما فان الحي احوج الى الجديد وروى عبد الرزاق انا معمر عن الزهري عن عروة عن عايشة قالت قال
ابو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما اغسلوهما وكفنوني فيهما فقالت عايشة الا نشتري لك جديدا قال
لا الحي احوج الى الجديد من الميت وفي الفروع الغسيل والجديد سوا في الكفن ذكره في التحفة هذا وفي البخاري
غير هذا عن عايشة ان ابا بكر قال لها في كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت في ثلاثة اثواب بيض ليس فيها
قميص ولا عمامة قال في اي يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يوم الاثنين قال فاي يوم هذا
قلت يوم الاثنين قال فاي يوم هذا قلت يوم الاثنين قال ارجو فيما بيني وبين الليل فنظر الى ثوب عليه
كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبي هذا وزيدوا عليه ثوبين فكفنوني فيها قلت ان هذا خلق
قال ان الحي احق بالجديد من الميت انما هو للمهلة فلم يتوف حتى امسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل ان يصبح الردع
بالمهملات الاثر والمهلة مثلثة الميم صديد الميت فان وقع التعارض في حديث ابي بكر هذا حتى وجب تركه
لان سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخاري فحديث ابن عباس في الكتب الستة في المحرم الذي وقصته الدابة
قال فيه عليه الصلوة والسلام وكفنوه في ثوبين وفي لفظ في ثوبيه واعلم ان الجمع ممكن فلا يترك بان يحمل ما في
عبد الرزاق وغيره من حديث ابي بكر على انه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف ما في البخاري وحينئذ فيكون من
حديث ابن عباس هو الشاهد لكن رواية ثوبيه تقتضي انه لم يكن له معه غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية
بل قد يقال انما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصار على ثوبين حال القدرة على الاكثر الا انه
خلاف الاولى كما هو كفن الكفاية والله سبحانه اعلم **قوله** والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك
لا اشكال في ان اللفافة من القرن الى القدم واما كون الازار كذلك ففي نسخ من المختار وشرحه اختلاف في بعضها
بقميص اولا وهو من المنكب الى القدم ويوضع على الازار وهو من القرن الى القدم ويعطف عليه الى اخره
وفي بعضها بقميص ويوضع على الازار وهو من المنكب الى القدم ثم يعطف وانا لا اعلم وجه مخالفة ازار
الميت ازار الحي من السنة وقد قال عليه الصلوة والسلام في ذلك المحرم كفنوه في ثوبيه وهما ثوبا احرامه ازاره
ورداؤه ومعلوم ان ازاره من الحقو وكذا اعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه على ما سنذكر **قوله** والقميص من
اصل العنق بلا جيب ودخريص وكمين كذا في الكافي وكونه بلا جيب بعيد الا ان يراد بالجيب الشق النازل على
الصدر **قوله** ابتدأوا بجانبه الايسر ليقع الايمن فوقه ولم يذكر العمامة وكرهها بعضهم لانه يصير الكفن

بها شفعا واستحسنه بعضهم لان ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه **قوله** لانه يصير الكفن
بها شفعا واستحسنه بعضهم لان ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه **قوله** لحديث ام عطية
قيل الصواب ليلى بنت قانف قالت كنت فيمن غسل ام كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اول ما اعطانا
الحقا ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد في الثوب الاخر رواه ابو داود وروي حقوه في حديث غسل
زينب وهو في الاصل معقد الازار وجمعه احق واحقا ثم سمي به الازار للمجاورة وهذا ظاهر في ان ازار الميتة
كازار الحي من الحقو فيجب كونه في الذكر كذلك لعدم الفرق في هذا وقد حسنه النووي وان اعله ابن القطان بجهالة
بعض الرواة وفيه نظر اذ لا مانع من حضور ام عطية غسل ام كلثوم بعد زينب وقول المنذري ام كلثوم توفيت
وهو عليه الصلوة والسلام غايب معارض بقول ابن الاثير في كتاب الصحابة انها ماتت سنة تسع بعد زينب
بسنة وصلى عليها عليه الصلوة والسلام قال وهي التي غسلتها ام عطية ويبعده ما روى ابن ماجة ثنا ابو بكر
ابن ابي شيبة ثنا عبد الوهاب الثقفي عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ام عطية قالت دخل علينا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ونحن نغسل ابنته ام كلثوم فقال اغسلنها ثلاثا او خمسا او اكثر من ذلك ان رايتن ذلك بماء وسدر
واجعلن في الاخرة كافورا فاذا فرغتن فاذنني فلما فرغنا اذناه فالقى الينا حقوه وقال اشعرنها اياه وهذا سند
صحيح وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب لا ينافيه لما قلناه انفا **قوله** وهي ثوبان وخمار لم يعين الثوبين
وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة قميص وازار ولفافة فلم يذكر الخمار وما في الكتاب من عد الخمار اولى ويجعل
الثوبان قميصا ولفافة فان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار **قوله** وتلبس المراة الدرع
الى اخره لم يذكر موضع الخرقة وفي شرح الكنز فوق الاكفان كيلا ينتشر وعرضها ما بين ثدي المراة الى السرة
وقيل ما بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي وفي التحفة تربط الخرقة فوق الاكفان
عند الصدر فوق الثديين **قوله** لان مصعب بن عمير اخرج الجماعة الا ابن ماجة عن خباب بن الارت قال هاجرنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم نريد وجه الله فوقع اجرنا على الله فمنا من مضى لم ياخذ من اجره شيا منهم مصعب بن عمير قتل
يوم احد وترك نمرة فكنا اذا غطينا بها راسه بدت رجلاه واذا غطينا بها رجليه بدا راسه فامرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان نغطي راسه ونجعل على رجليه الاذخر لانه عليه الصلوة والسلام امر باجمار اكفان ابنته
غريب وقدمنا من المستدرك عنه عليه الصلوة والسلام اذا اجمرتم الميت فاجمروه ثلاثا وفي لفظ لابن حبان
فاوتروا وفي لفظ البيهقي جمروا اكفن الميت ثلاثا قيل سنده صحيح

فصل في الصلوة على الميت

هي فرض كفاية
وقوله في التحفة انها واجبة في الجملة محمول عليه ولذا قال في وجه كونه على الكفاية لان ما هو الفرض وهو
قضاء حق الميت تحصل بالبعض والاجماع على الافتراض وكونه على الكفاية كاف وقيل في مستند الاول
قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والحمل على المفهوم الشرعي اولى ما امكن وقد امكن بجعلها صلوة جنازة
لكن هذا اذا لم يصرح اهل التفسير بخلاف هذا وفي الثاني قوله عليه الصلوة والسلام صلوا على صاحبكم فلو كان
فرض عين لم يتركه عليه السلام وشرط صحتها اسلام الميت وطهارته ووضعه امام المصلي فلهذا القيد لا تجوز
على غايب ولا حاضر محمول على دابة وغيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي وهو كالامام من وجه وانما قلنا من
وجه لان صحة الصلوة على الصبي افادت انه لم يعتبر اماما من كل وجه كما انها صلوة من وجه وعن هذا ادا قلنا اذا
دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش سقط هذا الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل
عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى

وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد واما صلوته عليه السلام على النجاشي كان اما لانه رفع سريره
له حتى راه عليه السلام بحضرته فتكون صلوة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المامومين وهذا
غير مانع من الاقتدا وهذا وان كان احتمالا لكن في المروي ما يومي اليه وهو ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث
عمران بن الحصين انه عليه السلام قال ان اخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه فقام عليه السلام وصفوا
خلفه فكبر اربعا وهم لا يظنون ان جنازته بين يديه فهذا اللفظ يشير الى ان الواقع خلاف ظنهم لانه هو
فايدته المعتد بها فاما ان يكون سمعه منه عليه السلام او كشف له واما ان ذلك خص به النجاشي فلا يلحق به غيره
وان كان افضل منه كشهادة خزيمة مع شهادة الصديق فان قيل بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية
ابن معاوية المزني ويقال الليثي نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال يا رسول الله ان معاوية بن المزني مات
بالمدينة اتحب ان اطوي لك الارض فتصلي عليه قال نعم فضرب بجناحه على الارض فرفع له سريره فصلى عليه
وخلفه صفان من الملايكة عليهم السلام في كل صف سبعون الف ملك ثم رجع فقال عليه السلام لجبريل
عليه السلام بم ادرك هذا قال بحبه سورة قل هو الله احد وقراته اياها جاييا ذاهبا وقايما وقاعدا
وعلى كل حال رواه الطبراني من حديث ابي امامة وابن سعد في الطبقات من حديث انس وعلى زيد بن جعفر لما استشهد
بموته على ما في مغازي الواقدي حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة وحدثني عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله
ابن ابي بكر قالا لما التقى الناس بموته جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام
فهو ينظر الى معتركهم فقال عليه السلام اخذ الراية زيد بن حارثة فمضى حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال
استغفروا له دخل الجنة وهو يسعى ثم اخذ الراية جعفر بن ابي طالب فمضى حتى استشهد فصلى عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شا قلنا انما ادعينا
الخصوصية بتقدير ان لا يكون رفع له سريره ولا هو مرئي له وما ذكر بخلاف ذلك هذا مع ضعف الطرق
فما في المغازي مرسل من الطريقين وما في الطبقات ضعيف بالعلا وهو ابن زيد ويقال ابن يزيد اتفقوا
على ضعفه وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد وقد عنعنه ثم دليل الخصوصية انه لم يصل على غايب الا على
هولاء ومن سوى النجاشي صرح فيه بانه رفع له وكان بمراى منه مع انه قد توفي خلق منهم رضي الله عنهم غيبا في
الاسفار كارض الحبشة والغزوات ومن اعز الناس عليه كان القرا ولم يوثر قط عنه بانه صلى عليهم وكان على
الصلوة على كل من توفي من اصحابه حريصا حتى قال لا يموتن احدكم الا اذنتموني به فان صلوتي عليه رحمة له على
ما سنذكر واما اركانها فالذي يفهم من كلامه انها الدعا والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعا والمقصود
منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وكذا راكبا ويجوز القعود للعذر ويجوز اقتدا القايمين به على الخلاف
السابق في باب الامامة وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثنا والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
لانه سنة الدعا ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام **قوله** واولى الناس بالصلوة عليه الى اخره
الخليفة اولى ان حضر ثم امام المصر وهو سلطانه ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفة الوالي ثم خليفة القاضي
ثم امام الحي ثم ولي الميت وهو من سنذكر وقال ابو يوسف الولي اولى مطلقا وهو رواية عن ابي حنيفة وبه
قال الشافعي رحمه الله لان هذا حكم يتعلق بالولاية كالانكاح فيكون الولي مقدما على غيره فيه وجه الاول
ما روي ان الحسين بن علي قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال لولا السنة لما قدمتك وكان سعيد
واليا بالمدينة يعني متوليها وهو الذي يسمى في هذا الزمان النايب ولان في التقدم عليهم ازدرايهم وتعظيم

اولى الامر واجب واما امام الحي فلما ذكر وليس تقديمه بواجب بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد اليه وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام الحي **قوله** والاولياء على الترتيب الى اخره ويستثنى منه الاب مع الابن فانه لو اجتمع للميت ابوه وابنه فالاب اولى بالاتفاق على الاصح وقيل تقديم الاب قول محمد وعندهما الابن اولى على حسب اختلافهم في النكاح فعند محمد ابو المعتوهة اولى بانكاحها من ابنها وعندهما ابنها اولى ووجه الفرق ان الصلوة يعتبر فيها الفضيلة والاب افضل ولذا يقدم الاسن عند الاستوا كما في اخوين شقيقين او لاب اسنهم اولى ولو قدم الاسن اجنبيا ليس له ذلك وللصغير منعه لان الحق لهما لاستوائهما في الرتبة وانما قدمنا الاسن بالسنة قال عليه السلام في حديث القسامة ليتكلم اكبرهما وهو يفيد ان الحق للابن عندهما الا ان السنة ان يقدم هو اباه ويدل عليه قولهم سائر القرابات اولى من الزوج ان لم يكن له منها ابن فان كان فالزوج اولى منهم لان الحق للابن وهو يقدم اباه ولا يبعد ان يقال ان تقديمه على نفسه واجب بالسنة ولو كان احدهما شقيقا والاخر لاب جاز تقديم الشقيق الاجنبي ومولى العتاقة وابنه اولى من الزوج والمكاتب اولى بالصلوة على عبيده واولاده ولو مات العبد وله ولي حر فالمولى ولي على الاصح وكذا المكاتب اذا مات ولم يترك وفاء فان اديت الكتابة كان الولي اولى وكذا ان كان المال حاضرا يؤمن عليه التوى واذا لم يكن للميت ولي فالزوج اولى ثم الجيران من الاجنبي اولى ولو اوصى ان يصلي عليه فلان ففي العيون ان الوصية باطلة وفي نوادر ابن رستم جائزة ويؤمر فلان بالصلوة عليه قال الصدر الشهيد الفتوى على الاول **قوله** فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي هذا اذا كان الغير غير مقدم على الولي فان كان ممن له التقدم عليه كالقاضي ونائبه لم يعد **قوله** وان صلى الولي ولو كان وحده لم يجز لاحد ان يصلي بعده واستفيد عدم اعادة من بعد الولي اذا صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لانها اذا امتنعت الاعادة بصلوة الولي فصلوة من هو مقدم على الولي اولى والتعليل المذكور وهو ان الفرض تادى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولي ايضا من الاعادة اذا صلى من الولي اولى منه اذ الفرض وهو قضاء حق الميت تادى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء ان عدم المشروعية في حق من لا حق له اما من له الحق فينبغي المشروعية ليستوفي حقه ثم استدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن اخرهم الصلوة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان مشروعا لما اعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب اليه عليه الصلوة والسلام بانواع الطرق عنه فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكرير واما ما روي انه عليه الصلوة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه اهله فلانه عليه السلام كان له حق التقدم في الصلوة **قوله** لانه عليه الصلوة والسلام صلى على قبر امراة روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد ابن ثابت عن عمه يزيد بن ثابت قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما وردنا البقيع اذا هو بقبر فسال عنه فقالوا فلانة فعرفها فقال الا اذنتموني قالوا كنت قائلا صائما قال فلا تفعلوا لا اعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين اظهركم الا اذنتموني به فان صلوتي عليه رحمة ثم اتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليها اربعا وروى مالك في الموطا عن ابن شهاب عن ابي امامة بن سهل بن حنيف انه اخبره ان مسكينة مرضت فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها فقال عليه السلام اذا ماتت فاذنوني بها فخرجوا بجنازتها ليلا فكرهوا ان يوقظوه فلما اصبح اخبر بشانها فقال عليه السلام الم امركم ان تؤذنوني بها فقالوا يا رسول الله كرهنا ان نخرجك ليلا او نوقظك فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صف بالناس على قبرها وكبر اربع تكبيرات وما في الحديث انه

صفهم خلفه وفي الصحيحين عن الشعبي قال اخبرني من شهد النبي صلى الله عليه وسلم اتى على قبر منبوذ فصفهم وكبر اربعا قال الشيباني من حدثك هذا قال ابن عباس دليل على ان لمن لم يصل ان يصلي على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص الا بادعاء انه لم يكن صلى عليها اصلا وهو في غاية البعد من الصحابة ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلوة على عضو وقد قدمناه في فصل الغسل وذلك لانه اذا وجد الباقي صلى عليه فيتكرر ولان الصلوة لم تعرف شرعا الا على تمام الجثة الا ان للاكثر حكم الكل فيبقى فيما عداه على الاصل **قوله** صلى على قبره هذا اذا اهيل التراب سواء كان غسل اولا لانه صار مسلما لمالكه تعالى وخرج عن ايدينا فلا يتعرض له بعد بخلاف ما اذا لم يهل فانه يخرج ويصلى عليه وقدمنا انه اذا دفن بعد الصلوة قبل الغسل ان اهالوا عليه لا يخرج وهل يصلى على قبره قيل لا والكرخي نعم وهو الاستحسان لان الاولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الامكان والان زال الامكان فسقطت فرضية الغسل لانها صلوة من وجه دعاء من وجه فبالنظر الى الاول لا تجوز بلا طهارة اصلا والى الثاني تجوز بلا عجز فقلنا تجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملا بالشبهين **قوله** هو الصحيح احترازا عما عن ابي حنيفة انه يصلى الى ثلاثة ايام **قوله** لاختلاف الحال اي حال الميت من السمن والهزال والزمان من الحر والبرد والمكان اذ منه ما يسرع بالابلاء ومنه لا حتى لو كان في رايهم انه تفرقت اجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون الى الثلاث **قوله** والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها وعن ابي حنيفة يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره قالوا لا يقرا الفاتحة الا ان يقراها بنية الثنا ولم تثبت القراءة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي موطا مالك عن نافع ان ابن عمر كان لا يقرا في الصلوة على الجنازة ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي في التشهد وهو الاولى ويدعو في الثالثة للميت ولنفسه ولابويه وللمسلمين ولا توقيت في الدعا سوى انه بامور الاخرة وان دعا بالماثور فما احسنه وابلغه ومن الماثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان اكون انا ذلك الميت رواه مسلم والترمذي والنسائي وفي حديث ابراهيم الاشهل عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى على الجنازة قال اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا رواه الترمذي والنسائي قال الترمذي رواه ابو سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وفي رواية لابي داود نحوه وفي اخرى ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام اللهم لا تحرمنا اجره ولا تضلنا بعده وفي موطا مالك عمن سال ابا هريرة كيف يصلي على الجنازة فقال ابو هريرة انا لعمر الله اخبرك اتبعها من عند اهلها فاذا وضعت كبرت وحمدت الله وصليت على نبيه ثم اقول اللهم عبدك وابن عبدك وابن امتك كان يشهد ان لا اله الا انت وان محمدا رسول الله وانت اعلم به اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده وروى ابو داود عن واثلة بن الاسقع قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعته يقول اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وانت اهل الوفاء والحق اللهم اغفر له وارحمه انك انت الغفور الرحيم وروى ايضا من حديث ابي هريرة سمعته يعني النبي صلى الله عليه وسلم يقول اللهم انت ربها وانت خلقتها وانت هديتها للاسلام وانت قبضت روحها وانت اعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفر لها **قوله**

ثم يكبر الرابعة ويسلم من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية واستحسن بعض المشايخ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة الآية وينوي بالتسليمتين الميت مع القوم ولا يصلون في الاوقات المكروهة فلو فعلوا لم تكن عليهم الاعادة وارتكبوا النهي واذا جيء بالجنازة بعد الغروب بدوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب **قوله** لانه عليه السلام كبر اربعا الى اخره روى محمد بن الحسن ان ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي ان الناس كانوا يصلون على الجنازة خمسا وستا واربعا حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ثم كبروا كذلك في ولاية ابي بكر الصديق رضي الله عنه ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك فقال لهم عمر انكم معشر اصحاب محمد متى تختلفون تختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية فاجمعوا على شيء يجمع عليه من بعدكم فاجمع راي اصحاب محمد ان ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض فياخذون به ويرفضون ما سواه فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا وفيه انقطاع بين ابراهيم وعمر وهو غير ضائر عندنا وقد روى احمد من طريق آخر موصولا قال ثنا وكيع ثنا سفيان عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقال بعضهم كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم اربعا فجمع عمر على اربع كاطول الصلوة وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال آخر ما كبر النبي صلى الله عليه وسلم على الجنائز اربع تكبيرات وكبر عمر على ابي بكر اربعا وكبر ابن عمر على عمر اربعا وكبر الحسن بن علي على علي اربعا وكبر الحسين بن علي على الحسن اربعا وكبرت الملائكة على آدم اربعا سكت عليه الحاكم واعله الدارقطني بالفرات بن السائب قال متروك واخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي قال وقد روي من وجوه وكلها ضعيفة الا ان اجماع اكثر الصحابة رضي الله عنهم على الاربع كالدليل على ذلك ورواه ابو نعيم الاصبهاني في تاريخ اصبهان ثنا ابو بكر بن محمد بن اسحق بن عمران ثنا ابراهيم بن محمد بن الحارث شيبان بن فروخ ثنا نافع ابو هرمز ثنا عطا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ثم كان آخر صلاته اربع تكبيرات الى ان خرج من الدنيا وقد رفع النبي صلى الله عليه وسلم انه كان آخر صلوة كبر فيها اربعا عن عمر من رواية الدارقطني وضعفه وروى ابو عمر في الاستذكار عن عبد الوارث عن سفيان عن قاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن ابراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله بن الحرث عن ابي بكر ابن سليمان بن حثمة عن ابيه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز اربعا وخمسا وسبعا وثمانيا حتى جاء موت النجاشي فخرج الى المصلى فصف الناس وراه وكبر اربعا ثم ثبت النبي صلى الله عليه وسلم على اربع حتى توفاه الله عز وجل ورواه الحرث بن ابي اسامة في مسنده عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد ستا واخرج الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم سبع تكبيرات وكان آخر صلاة صلاها اربعا حتى خرج من الدنيا وضعف وقد روي ان آخر صلوة منه عليه السلام كانت اربع تكبيرات من عدة فلذا قال بعض العلماء لا توقيت في التكبير وجمعوا بين الاحاديث بانه عليه السلام كان يفضل اهل بدر على غيرهم وكذا بنو هاشم فكان يكبر عليهم خمسا وعلى من دونهم اربعا وان الذي حكي من آخر صلوته لم يكن لم يكن الميت من بني هاشم وجعل بعضهم حديث النجاشي في الصحيحين ناسخا لان رواية ابي هريرة واسلامه متأخر ولا يخفى انه ناسخ بالاجتهاد والحق هو النسخ فان ضعف الاسناد غير قاطع ببطلان المتن بل ظاهر فيه فاذا تايد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا وقد تايد وهو كثرة الطرق وانتشارها في الآفاق خصوصا مع كثرة المر...

عنه ذلك من الصحابة فانه يدل على ان آخر ما تقرر عليه الحال منه عليه السلام الاربع على ان حديث ابي حنيفة صحيح وان كان مرسلا لصحة المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند نفاة المرسل اذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحا وهذا كذلك فانه قد اعتضد بكثرة في الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقية والله سبحانه اعلم **قوله** لانه منسوخ مبني الخلاف على انه منسوخ ولا عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف لا بل هو مجتهد فيه بناء على انه لم يثبت نسخه وقد روي ان عليا رضي الله عنه كبر خمسا قلنا قد ثبت النسخ بما قررناه آنفا وغاية الامر ان عليا رضي الله عنه كان اجتهاده ايضا على عدم النسخ ثم كان مذهبه التكبير على اهل بدر ستا وعلى الصحابة خمسا وعلى سائر المسلمين اربعا وعلى تقدير صحته يكون الكائن بيننا اربعا لانقراض الصحابة رضي الله عنهم فمخالفته مخالفة الاجماع المتقرر فيجزم بخطائه فلا يكون فصلا مجتهدا فيه بخلاف تكبيرات العيد **قوله** في رواية وهو المختار وفي اخرى يسلم كما يكبر الخامسة والظاهر ان البقاء في حرمة الصلوة بعد فراغها ليس بخطا مطلقا انما الخطا في المتابعة في الخامسة **قوله** والبداءة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء فيفيد ان تركه غير مفسد فلا يكون ركنا هذا وروى ابو داود والنسائي في الصلوة والترمذي في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يدعو لم يحمد ولم يمجد ولم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال عجل هذا ثم دعاه فقال له اذا صلى احدكم فليبدأ بتحميد وتمجيد الله والثناء عليه ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء صححه الترمذي وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزائد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العيدين مما قدمناه **قوله** ولهذا ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة لقول الصحابة رضي الله عنهم اربع كاربع الظهر ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلوته كما لو ترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير الامام لكان قاضيا ما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام وهو منسوخ في مسند احمد والطبراني عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سبق الرجل ببعض صلوته سالهم فاوموا اليه بالذي سبق به فيبدأ فيقضي ما سبق به ثم يدخل مع القوم فجاء معاذ والقوم قعود في صلوتهم فقعد فلما فرغ قام فقضى ما كان سبق به فقال عليه السلام قد سن لكم معاذ فاقتدوا به اذا جاء احدكم وقد سبق بشيء من الصلوة فليصل مع الامام بصلوته فاذا فرغ الامام فليقض ما سبقه به وتقدم ان في سماع ابن ابي ليلى معاذا نظرا في باب الاذان ورواه الطبراني عن ابي امامة قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فجاء معاذ والقوم قعود فساق الحديث وضعف سنده ورواه عبد الرزاق كذلك ورواه الشافعي عن عطا بن ابي رباح كان الرجل اذا جاء وقد صلى الرجل شيئا من صلوته فساقه الا انه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه السلام ان ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها وهذان مرسلان ولا يضر ولو لم يكن منسوخا كفى الاتفاق على ان لا يقضي ما سبق به قبل الاداء مع الامام قال في الكافي الا ان ابا يوسف يقول في التكبيرة الاولى معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح يترجح فيها وكذا خصت برفع اليدين فعلى هذا الخلاف لو ادرك الامام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلوة على قول ابي حنيفة لا ابي يوسف ولو جاء بعد الاولى يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا له بناء على انه لا يكبر عندهما حتى يكبر الامام لحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوقا بتكبيرة فيكبرها بعده وعند ابي يوسف لا ينتظر بل يكبر كما حضر ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا يفسد عندهما لكن ما اداه غير معتبر ثم المسبوق يقضي ما فاته من التكبيرات بعد سلام الامام نسقا بغير دعاء لانه لو قضاه به يرفع الجنازة فتبطل الصلوة لانها لا تجوز الا بحضورها ولو رفعت قطع التكبير اذا رفعت

علي الاكتاف وعن محمد ان كان الي الارض اقرب ياتي بالتكبير لا اذا كان الي الاكتاف اقرب وقيل لا يقطع حتي
تباعد **قوله** لانه بمنزلة المدرك يفيد انه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للحرج اذ
حقيقة ادراك الركعة بفعلها مع الامام ولو شرط في التكبير المعية ضاق الامر جدا اذ الغالب تاخر النية قليلا
عن تكبير الامام فاعتبر مدركا بحضوره **قوله** لان انسا فعل كذلك روي عن نافع ابي غالب قال كنت في سكة المربد
فمرت جنازة معها ناس كثير قالوا جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فاذا انا برجل عليه كساء رقيق علي راسه خرقة تقيه
من الشمس فقلت من هذا الدهقان قالوا انس بن مالك قال فلما وضعت الجنازة قام انس فصلي عليها وانا خلفه
لا يحول بيني وبينه شيء فقام عند راسه وكبر اربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع ثم ذهب يقعد فقالوا يا ابا حمزة
المراة الانصارية فقربوها وعليها نعش اخضر فقام عند عجيزتها فصلي عليها نحو صلوته علي الرجل ثم جلس فقال العلا
ابن زياد يا ابا حمزة هكذا كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يصلي علي الجنائز كصلاتك يكبر عليها اربعا ويقوم
عند راس الرجل وعجيزة المراة قال نعم الي ان قال ابو غالب فسالت عن صنع انس في قيامه علي المراة عند عجيزتها فحدثوني
انه انما كان لانه لم تكن النعوش فكان يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم مختصر من لفظ ابي داود ورواه الترمذي
ونافع ابو غالب الباهلي الخياط الحناط البصري قال ابن معين صالح وابو حاتم شيخ وذكره ابن حبان في الثقات قلنا
قد يعارض هذا بما روي احمد ان ابا غالب قال صليت خلف انس علي جنازة فقام حيال صدره والمعني الذي عقل
في القيام حال الصدر وهو ما عينه في الكتاب يرجح هذه الرواية ويوجب التعدية الي المراة ولا يكون ذلك تقدما
للقياس علي النص في المراة لان المروي كان بسبب عدم النعش فتقيد به والالحاق مع وجوده وما في الصحيحين انه
عليه السلام صلي علي امراة ماتت في نفاسها فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط
الاعضاء اذ فوقه يداه وراسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل انه وقف كما قلناه الا انه مال الي العورة في حقها فظن
الراوي ذلك لتقارب المحلين **قوله** لانها صلوة من وجه حتي اشترط لها ما سوي الوقت مما يشترط للصلوة فكما ان ترك
التكبير يمنع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والنزول احتياطا اللهم الا ان يتعذر النزول كطين ومطر فيجوز
ولا تجوز الصلوة والميت علي دابة وايدي الناس لانه كالامام واختلاف المكان مانع من الاقتداء **قوله** ولا باس
بالاذن حمله المصنف علي الاذن للغير بالتقدم في الصلوة ويحتمل ايضا الاذن للمصلين بالانصراف الي حالهم
كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع وهذا لان انصرافهم بعد الصلوة من غير استيذان مكروه وعبارة الكافي
ان فرغوا فعليهم ان يمشوا خلف الجنازة الي ان ينتهوا الي القبر ولا يرجع احد بلا اذن فما لم يؤذن لهم فقد يتحرجون
والاذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن وعلي هذا فالاولي هو الاذن وان ذكره بلفظ لا باس فانه
لم يطرد فيه كون ترك مدخوله اولي عرف في مواضع وفي بعض النسخ لا باس بالاذان اي الاعلام وهو ان يعلم بعضهم
بعضا ليقضوا حقه لا سيما اذا كانت الجنازة يتبرك بها وينتفع الميت بكثرتهم ففي صحيح مسلم وسنن الترمذي والنسائي
عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه السلام قال ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له
الا شفعوا فيه وكره بعضهم ان ينادي عليه في الازقة والاسواق لانه نعي اهل الجاهلية والاصح انه لا يكره بعد
ان لم يكن معه تنويه بذكره وتفخيم بل ان يقول العبد الفقير الي الله تعالي فلان بن فلان لان فيه تكثير الجماعة من
المصلين وليس مثله نعي الجاهلية بل المقصود بذلك الاعلام عند المصيبة بالدوران مع ضجيج ونياحة كما يفعله
فسقة زماننا قال صلي الله عليه وسلم ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوي الجاهلية متفق
عليه وقال لعن الصالقة والحالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا باس بارسال الدمع

والبكا من غير نياحة **قوله** ولا يصلي علي ميت في مسجد جماعة في الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم
في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون
في المسجد والميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد هذا في الفتاوي الصغري قال هو المختار خلافا
لما اورده النسفي رحمه الله انتهي وهذا الاطلاق في الكراهة بناء علي ان المسجد انما بني للصلوة المكتوبة
وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو بناء علي ان الكراهة
لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث الذي يستدل به المصنف ثم هي كراهة تحريم
او تنزيه روايتان ويظهر لي ان الاولي كونها تنزيهية اذ الحديث ليس هو نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل
بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة وقد يقال ان الصلوة
نفسها سبب موضوع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون الا باعتبار ما يقترن بها من اثم يقاوم ذلك وفيه نظر
لا يخفي **قوله** لقوله عليه السلام من صلي علي جنازة اخرج ابو داود وابن ماجة عن ابن ابي ذئب عن صالح
مولي التوءمة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من صلي علي ميت في المسجد فلا
اجر له وروي فلا شيء له ورواية فلا شيء عليه لا تعارض المشهور ومولي التوءمة ثقة لكنه اختلط في اخره
اسند النساءي الي ابن معين انه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة وكلهم
علي ان ابن ابي ذئب راوي هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله بخلاف سفيان وغيره وما في
مسلم لما توفي سعد بن ابي وقاص قالت عائشة ادخلوا به المسجد حتي اصلي عليه فانكر ذلك عليها فقالت والله
لقد صلي النبي صلي الله عليه وسلم علي ابني بيضاء في المسجد سهيل واخيه قلنا اولا واقعة حال لا عموم لها فيجوز
كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفا ولو سلم عدمها فانكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل علي انه استقر
بعد ذلك علي تركه وما قيل لو كان عند ابي هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بان غاية ما في سكوته مع
علمه كونه سوغ هو وغيره الاجتهاد والانكار الذي يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصي من قام به لا الفصول
المجتهد فيه وهم رضي الله عنهم لم يكونوا اهل لجاج خصوصا مع من هو اهل الاجتهاد واعلم ان الخلاف انما
في ان السنة هو ادخاله المسجد ولا فلا شك في بطلان قولهم ودليلهم لا يوجبه لانه قد توفي في خلق من
المسلمين بالمدينة فلو كان المسنون الافضل ادخالهم ادخلهم ولو كان كذلك لنقل كتوجه من تخلف عنه من الصحابة
الي نقل اوضاع الدين في الامور خصوصا الامور التي تحتاج الي ملابستها البتة ومما يقطع بعدم مسنونيته انكارهم
وتخصيصها رضي الله عنها في الرواية ابني بيضاء اذ لو كانت سنته في كل ميت ذلك لكان هذا مستقرا عندهم
لا ينكرونه لانهم كانوا حينئذ يتوارثونه ولقالت كان عليه السلام يصلي علي الجنائز في المسجد وان كان في الاباحة
وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه فعلي تقدير كراهة التحريم يكون الحق عدمها كما ذكرنا وعلي كراهة التنزيه
كما اخترناه فقد لا يلزم الخلاف لان مرجع التنزيهية الي خلاف الاولي فيجوز ان يقولوا انه مباح في المسجد وخارج
المسجد افضل فلا خلاف حينئذ علي اختيار ان الكراهة عندنا تنزيهية ثم ظاهر كلام بعضهم في الاستدلال ان
مدعاهم الجواز وانه خارج المسجد افضل فلا خلاف حينئذ وذلك الخطابي ثبت ان ابا بكر وعمر صلي عليهما
في المسجد ومعلوم ان عامة المهاجرين والانصار شهدوا الصلوة عليهما وفي تركهم الانكار دليل علي الجواز وان
ثبت حديث صالح مولي التوءمة فيتاول علي نقصان الاجر ويكون اللام بمعني علي كقوله تعالي وان اساتم فلها انتهي
فقد صرح بالجواز ونقصان الاجر وهو المفضولية ولو ان احدا منهم ادعي انه في المسجد افضل حينئذ تحقق الخلاف

ويندفع بان الادلة تفيد خلافه فان صلوته عليه الصلوة والسلام على من سوى ابنى بيضا وقوله لا اجر لمن صلى
في المسجد يفيد سنيتها خارج المسجد وكذا المعنى الذي عيناه وحديث ابنى بيضا دليل الجواز في المسجد والمروي
من صلوتهم على ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في المسجد ليس صريحا في انهما ادخلاه اما حديث ابي بكر فما اخرج البيهقي
بسنده عن عايشة رضي الله عنها قالت ما ترك ابو بكر دينارا ولا درهما ودفن ليلة الثلاثا وصلى عليه في المسجد
وهذا بعد انه في سنده اسمعيل الغنوي وهو متروك لا يستلزم ادخاله المسجد لجواز ان يوضع خارجه ويصلى
عليه من فيه اذا كان عند بابه موضع لذلك وهذا ظاهر فيما اسند عبد الرزاق انا الثوري ومعمر عن هشام
ابن عروة قال راى ابي رجالا يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال ما يصنع هولاء والله ما صلى على ابي بكر
الا في المسجد فتامله وفي موطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال صلى على عمر في المسجد ولو سلم فيجوز كونهم اخطوا
الى الامر الجايز لكون دفنهم كان بحذا رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكان المسجد يحيط به وما ذكرناه من الوجه
قاطع في ان سنته وطريقته المستمرة لم تكن ادخال الموتى المسجد والله سبحانه اعلم. واعلم ان الصلوة الواحدة
كما تكون على ميت واحد تكون على اكثر فاذا اجتمعت الجنايز ان شاء استانف لكل ميت صلوة وان شاء وضع الكل
وصلى عليهم صلوة واحدة وهو في كيفية وضعهم بالخيار ان شاء وضعهم بالطول سطرا واحدا ويقوم
عند افضلهم وان شاء وضعهم واحدا الى جهة القبلة وترتيبهم بالنسبة الى الامام كترتيبهم في صلوتهم خلفه
حالة الحيوة فيقرب منه الافضل فالافضل ويبعد عنه المفضول فالمفضول وكل من بعد منه كان الى جهة
القبلة اقرب فاذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل الى جهة الامام والصبي الى جهة القبلة وراه واذا كان
معهما خنثى جعل خلف الصبي فيصف الرجال الى جهة الامام ثم الصبيان وراهم ثم الخناثى ثم النسا ثم
المراهقات ولو كان الكل رجالا وروى الحسن عن ابي حنيفة يوضع افضلهم واسنهم مما يلي الامام وكذا قال
ابو يوسف احسن ذلك عندي ان يكون اهل الفضل مما يلي الامام ولو اجتمع حر وعبد فالمشهور تقديم الحر
على كل وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كان العبد اصلح قدم ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم
الافضل فالافضل الى القبلة في الرجلين يقدم اكثرهما قرانا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد من المسلمين
واذا وضعوا للصلوة واحدا خلف واحد الى القبلة قال ابن ابي ليلى يجعل راس كل واحد اسفل من راس صاحبه
هكذا درجا وقال ابو حنيفة هو حسن لان النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا هكذا والوضع للصلوة
كذلك قال وان وضعوا راس كل بحذا راس الاخر فحسن وهذا كله عند التفاوت في الفضل فان لم يقع تفاوت
ينبغي ان لا يعدل عن المحاذاة ولا يشترط في سقوط فرض الصلوة على الميت جماعة وعن هذا قالوا لو صلى الامام
على طهارة وظهر للماموميين انهم كانوا على غير طهارة صحت ولا يعيدون للاكتفا بصلوة الامام بخلاف العكس

قوله ومن استهل الى اخره الاستهلال ان يكون منه ما يدل على الحيوة من حركة عضو او رفع صوت والمعتبر
في ذلك خروج اكثره حيا حتى لو خرج اكثره وهو يتحرك صلى عليه وفي الاقل لا والحديث المذكور رواه النساي
في الفرايض عن المغيرة بن مسلم عن ابي الزبير عن جابر اذا استهل الصبي صلى عليه وورث قال النساي والمغيرة
ابن مسلم غير حديث منكر ورواه الحاكم عن سفين عن ابي الزبير به قال هذا اسناد صحيح واما تمام معنى ما رواه
المصنف فهو ما عن جابر يرفعه الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل اخرجه الترمذي والنساي
وابن ماجة وصححه ابن حبان والحاكم قال الترمذي روي موقوفا ومرفوعا وكان الموقوف اصح انتهى وانت سمعت
غير مرة ان المختار في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لا الترجيح بالاحفظ والاكثر بعد وجود اصل الضبط والعدالة

واما معارضته بما رواه الترمذي من حديث المغيرة وصححه انه عليه السلام قال السقط يصلى عليه ويدعى
لوالديه بالمغفرة والرحمة فساقطة اذ الخبر مقدم على الاطلاق عند التعارض **قوله** لما روينا ولو لم يثبت
كفي في نفيه كونه نفسا من وجه جزا من الحي من وجه فعلى الاول يغسل ويصلى عليه وعلى اعتبار الثاني لا والا اعملنا
الشبهين فقلنا يغسل عملا بالاول ولا يصلى عليه عملا بالثاني ورجحنا خلاف ظاهر الرواية واختلفوا في غسل
السقط الذي لم يتم خلقة اعضايه والمختار انه يغسل ويلف في خرقة **قوله** لانه تبع لهما قال صلى الله عليه
وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه اما شاكرا واما
كفورا **قوله** وهو يعقل اي يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان يومن بالله اي بوجوده وربوبيته
لكل شي وملايكته اي بوجود ملايكته وكتبه اي انزالها ورسله اي بارسالهم عليهم السلام واليوم الاخر
اي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام
ما لم يومن بما ذكرنا وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية او تزوج امراة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون
مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام
لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث هل يوجد او لا وان الرسل وانزال الكتب
عليهم كان او لا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط نعم ذلك قالت لا اعرفه وقل ما يكون
ذلك لمن نشا في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا اعرف وهذا من التوحيد والاقرار
والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في اثنا احوالهم وتكلمهم على الصريح ما يصرح
باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشيا انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة
فيحجمون عن الجواب **قوله** لانه ظهرت تبعية الدار اعلم ان التبعية على مراتب اقواها تبعية الابوين او احدهما اي
في احكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بان اطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدما اهل الجنة وقيل
ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة والا ففي النار وعن محمد انه قال فيهم اني اعلم ان الله لا يعذب
احدا بغير ذنب وهذا في لفظ التفضيل وتوقف فيهم ابو حنيفة واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية
تبعية الدار وفي المحيط عند عدم احد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار
ولعله اولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد
قوله وله ولي مسلم عبارة معيبة وما دفع به من انه اراد القريب لا يفيد لان المواخذة انما هي على نفس التعبير
به بعد ارادة القريب واطلق الولي يعني القريب فيشمل ذوي الارحام كالاخت والخال والخالة ثم جواب المسئلة
مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد هذا اذا لم يكن كفره والعياذ بالله
بارتداد فان كان يحفر له حفيرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم صرح به في غير موضع **قوله**
بذلك امر علي روى ابن سعد في الطبقات انا محمد بن عمر الواقدي ثنا معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن ابي رافع
عن ابيه عن جده عن علي قال لما اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بموت ابي طالب بكى ثم قال لي اذهب فاغسله وكفنه
وواره قال ففعلت ثم اتيته فقال لي اذهب فاغتسل قال وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له اياما
ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الاية ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين
الاية وروى ابن ابي شيبة الحديث بسند ابي داود والنساي ان عمك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه قال
ارى ان تغسله وتكفنه وامره بالغسل وانما لم نذكره حرفا من السنن لانه قال فيهما اذهب فواره ثم لا تحدث شيا

حتى تا تبتي فذهبت فواريته وجئته فامرني فاغتسلت ودعا لي وليس هذا الامر بغسله الا ما قدمتهم
من طريق الالتزام الشرعي بناء على ما عرف من انه لم يشرع الغسل الا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه وهو ما
رواه ابو داود عن عائشة رضي الله عنها كان عليه السلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت وهو ضعيف
وروي هو والترمذي مرفوعا من غسل ميتا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ حسنه الترمذي وضعفه الجمهور
وليس في هذا ولا في شيء من طرق حديث علي حديث صحيح لكن طرق حديث علي كثيرة والاستحباب يثبت بالضعيف
غير الموضوع ولم يذكر المصنف ما اذا مات المسلم وليس له قريب الا كافر وينبغي ان لا يلي ذلك منه بل يفعله
المسلمون الا يرى ان اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه الصلوة والسلام
لاصحابه تولوا اخاكم ولم يخل بينه وبين اليهودي ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه
لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت روى ابن سعد في الطبقات
بسند ضعيف انه عليه السلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار قال الواقدي
والدار تكون ثلاثين ذراعا قال النووي في الخلاصة ورواه الشافعي بسند ضعيف انتهى الا ان الآثار في الباب
ثابتة عن الصحابة وغيرهم روى الطبراني عن ابن الحويرث قال توفي جابر بن عبد الله فشهدناه فلما خرج سريره
من حجرته اذا حسن بن حسن بن علي بين عمودي السرير فامر به الحجاج ان يخرج ليقف مكانه فابى فساله بنو جابر الا خرج
فخرج وجاء الحجاج حتى وقف بين عمودي السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج ثم جاء الى القبر فنزل
في قبره فامر به الحجاج ان يخرج ليدخل مكانه فابى عليهم فساله بنو جابر فخرج فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ واسند
الطبراني قال توفي اسيد بن حضير سنة عشرين وحمله عمر بين عمودي السرير حتى وضعه بالبقيع وصلى عليه وروى
البيهقي من طريق الشافعي عن عبد الله بن ثابت عن ابيه قال رايت ابا هريرة رضي الله عنه يحمل بين عمودي سرير
سعد بن ابي وقاص ومن طريق الشافعي ايضا عن عيسى بن طلحة قال رايت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المقدمين
واضعا السرير على كاهله ومن طريقه عن يوسف بن ماهك انه راى ابن عمر في جنازة رافع بن خديج قائما بين قائمتي
السرير ومن طريقه عن شريح بن عون عن ابيه قال رايت ابن الزبير يحمل بين عمودي سرير المسور بن مخرمة قلنا
هذه موقوفات والمرفوع منها ضعيف ثم هي وقائع احوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لانه السنة او لعارض اقتضى
في خصوص تلك الاوقات حمل الاثنين والحق ان نقول لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الاربعة واحدهم
بين العمودين بان يحمل المؤخر على كتفه الايمن وهو من جهة يسار الميت والمقدم على الايسر وهو من جهة يمين الميت
فيحمل عليه لما ان بعض المروي عنهم الفعل المذكور روي عنهم خلافه روى ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما
ثنا هشيم عن ابي عطاء الازدي قال رايت ابن عمر في جنازة فحمل بجوانب السرير الاربع وروى عبد الرزاق
اخبرنا الثوري عن عباد بن منصور اخبرني ابو المهزم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال من حمل الجنازة بجوانبها
الاربع فقد قضى الذي عليه ثم قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ما ذهبوا اليه روى عبد الرزاق
وابن ابي شيبة ثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله بن فسطاس عن ابي عبيدة عن ابيه عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه قال من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الاربعة وروى محمد بن الحسن انا ابو حنيفة ثنا منصور بن المعتمر به
قال من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الاربعة ورواه ابن ماجة ولفظه من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير
كلها فانه من السنة وان شاء فليدع فوجب الحكم بان هذا هو السنة وان خلافه ان تحقق من بعض السلف فلعارض
ولا يجب على المناظر تعيينه ونحن نشاء فنبدي محملات مناسبة تجوزها نحو من ضيق المكان او كثرة الناس او قلة

الحاملين وغير ذلك واما كثرة الملائكة كما ذكره المصنف على ما روي بن سعد عنه عليه السلام لقد شهده
يعني سعدا سبعون الف ملك لم ينزلوا الى الارض قبل ذلك ولقد ضمه ضمة ثم فرج عنه وما رواه الواقدي
في المغازي من قوله عليه السلام رايت الملائكة تحمله فانما يتجه محملا على تقدير تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم
عن الكيفية على ما عليه اصل خلقتهم وفي الآثار مع كل عبد ملكان وفيها اكثر الى سبعين فلم يوجب مزاحمة حسية
ولا امتناعا من اتصال بينك وبين انسان ولا حمل شيء على المنكبين والراس اللهم الا ان يراد ان بسبب حملهم عليه السلام
اكتفى عن تكميل الاربعة من الحاملين ولانا ذهبنا اليه اصون للجنازة عن السقوط وكون ذلك اشق على الحاملين مصلحة
معارضة بمفسدة تعريضه على السقوط خصوصا في مواطن الزحمة والمحج ولان اكثر اكراما للميت واعون على
تحصيل سنة الاسراع وابعد من التشبه بحمل الامتعة فانه مكروه ولذلك كره حمله على الظهر والدابة **قوله**
دون الخبب ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به دون ما دون العنق ولو مشوا به الخبب كره
لانه ازدراء بالميت **قوله** لانه عليه السلام سئل عنه الى آخره اخرج ابو داود والترمذي عن ابن مسعود
رضي الله عنه قال سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال ما دون الخبب وهو مضعف
واخرج قال عليه الصلوة والسلام اسرعوا بالجنازة فان تك صالحة فخير تقدمونها اليه وان تكن غير ذلك فشر
تضعونه عن رقابكم ويستحب الاسراع بتجهيزه كله من حين يموت **قوله** لانه قد تقع الحاجة الى التعاون
الى آخره ولان المعقول من ندب الشرع لحضور دفنه اكرام الميت وفي جلوسهم قبل وضعه ازدراء به وعدم
الالتفات اليه هذا في حق الماشي منها اما القاعد على الطريق اذا مرت به او على القبر اذا جيء به فلا يقوم لها
وقيل يقوم واختير الاول لما روي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالقيام في
الجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس هذا اللفظ لاحمد **قوله** ان تضع هو حكاية خطاب ابي حنيفة
لابي يوسف والمراد بمقدم الجنازة يمينها ويمين الجنازة بمعنى الميت هو يسار السرير لان الميت مستلق على ظهره
فالحاصل ان تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر
لان في هذا البيان التيامن **فرع** الافضل للمشيع للجنازة المشي خلفها ويجوز امامها الا ان يتباعد عنها
او يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر والقراءة ويذكر
في نفسه وعند الشافعي المشي امامها افضل وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى هو يقول
هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتاخرون والشفيع المتقدم هو الذي
لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا التزام تقديمه حالة الشفاعة له اعني
حالة الصلوة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره

فصل في الدفن

قوله واللحد السنة عندنا
اللحد الا ان يكون ضرورة من رخوة الارض فيخاف ان ينهار اللحد فيصار الى الشق بل ذكر لي ان بعض الارضين
من الرمال يسكنها بعض الاعراب لا يتحقق الشق ايضا بل يوضع الميت ويهال عليه نفسه والحديث المذكور رواه
الترمذي عن ابن عباس وفيه عبد الاعلى بن عامر قال الترمذي فيه مقال ورواه ابن ماجة عن انس رضي الله
عنه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وكان بالمدينة رجل يلحد والآخر يضرح فقالوا نستخير ربنا ونبعث اليهما
فايهما سبق تركناه فارسل اليهما فسبق صاحب اللحد فلحدوا للنبي صلى الله عليه وسلم وحديث مسلم ظاهر فيه
وهو ما اخرج عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا
كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رواية من سعد انه عليه السلام الحد وروى ابن ماجة في صحيحه

عن جابر انه عليه السلام الحد ونصب عليه اللبن نصبا ورفع قبره من الارض نحو شبر واستحب بعض العلما رضي الله
عنهم ان يرمس في التراب رمسا يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص وقال ليس احد جنبي اولى بالتراب من الاخر
قوله ويدخل الميت مما يلي القبلة وذلك ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع
في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ قوله فان عنده يسل سلا هو بان يوضع السرير في موخر
القبر حتى يكون راس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل راس الميت القبر ويسل كذلك او يكون رجلاه
موضع راسه ثم يدخل رجلاه ويسل كذلك فقد قيل كل منهما والمروي للشافعي الاول قال اخبرنا الثقة عن عمر
بن عطا عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم قال سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل راسه وقال انا بعض
اصحابنا عن ابي الزناد وربيعة وابي النضر لا اختلاف بينهم في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم سل من قبل راسه
وكذلك ابو بكر وعمر واسناد ابي داود صحيح وهو ما اخرج عن ابي اسحق السبيعي قال اوصى الحرث ان يصلي عليه
عبد الله بن يزيد الخطمي فصلى عليه ثم ادخله القبر من قبل رجل القبر وقال هذا من السنة وروي ايضا من طرق
ضعيفة قلنا ادخاله عليه السلام مضطرب فيه فكما روي ذلك روي خلافه اخرج ابو داود في المراسيل
عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم هو النخعي ومن قال التيمي فقد وهم فان حمادا انما يروي عن ابراهيم النخعي وصرح به
ابن ابي شيبة في مصنفه فقال عن حماد عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم ادخل القبر من قبل القبلة
ولم يسل سلا وزاد ابن ابي شيبة ورفع قبره حتى يعرف واخرج ابن ماجة في سننه عن ابي سعيد انه عليه السلام
اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا وعلى هذا لا حاجة الى ما دفع به الاستدلال الاول من ان سله للضرورة
لان القبر في اصل الحايط لانه عليه السلام دفن في المكان الذي قبض فيه فلا يمكن اخذه من جهة القبلة على انه
لم يتوف ملتصقا الى الحايط بل مستندا الى عايشة على ما في الصحيحين كانت تقول مات بين حاقنتي وذاقنتي يعني
كونه متباعدا من الحايط وان كان فراشه الى الحايط لانه حالة استناده الى عايشة مستقبل القبلة للقطع بانه عليه
السلام انما توفي مستقبلا فغاية الامر ان يكون موضع اللحد ملتصقا الى اصل الجدار ومنزل القبر قبلة وليس
الادخال من جهة القبلة الا بان يوضع الميت على سقف اللحد ثم يوخذ الميت وحينئذ نقول تعارض ما رواه وما
رويناه فتساقطا ولو ترجح الاول كان للضرورة كما قلنا وغايته فعل غيره انه فعل صحابي ظن السنة ذلك وقد
وجدنا التشريع المنقول عنه عليه السلام في الحديث المرفوع خلافه وكذا عن بعض اكابر الصحابة رضي الله عنهم
فالاول ما روى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام دخل قبرا ليلا فاسرج سراجا فاخذه من قبل
القبلة وقال رحمك الله ان كنت لاواها تلاء للقران وكبر عليه اربعا وقال حديث حسن انتهى مع ان فيه الحجاج
ابن ارطاة ومنهال بن خليفة وقد اختلفوا فيهما وذلك يحط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن وسنذكر في امر
الحجاج بن ارطاة في باب القران ان شاء الله تعالى والثاني ما اخرج ابن ابي شيبة ان عليا كبر على يزيد بن المكفف اربعا
وادخله من قبل القبلة واخرج عن ابن الحنفية انه ولي ابن عباس فكبر عليه اربعا وادخله من قبل القبلة قوله
هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع ابا دجانة الانصاري غلط فان ابا دجانة الانصاري توفي بعد
النبي صلى الله عليه وسلم في وقعة اليمامة لكن روى ابن ماجة من حديث الحجاج بن ارطاة عن نافع عن ابن عمر كان
النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادخل الميت القبر قال بسم الله وعلى ملة رسول الله زاد الترمذي بعد بسم الله وبالله
وقال حسن غريب ورواه ابو داود من طريق اخرى بدون الزيادة ورواه الحاكم ولفظه اذا وضعتم موتاكم في قبورهم
فقولوا بسم الله وعلى ملة رسول الله وصححه وفيه طرق اخرى عديدة قوله ويوجهه بذلك امر رسول الله صلى الله

عليه وسلم غريب واستوثر له بحديث ابي داود والنسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما الكباير قال
هي تسع تذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم احيا وامواتا والله اعلم قوله لانه عليه السلام جعل
في قبره اللبن اخرج مسلم عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا
على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم وتقدم مع حديث ابن حبان وفيه نصب عليه اللبن
نصبا الحديث قوله لانهما من احكام البنا ومنهم من علل بان الاجر مسته النار ودفع بان السنة ان يغسل
بالماء الحار فعلم ان مس النار لم يعتبر مانعا في الشرع والاولى ما في الكتاب وفي الدفع نوع نظر
قوله لانه عليه السلام جعل على قبره طن من قصب هو بضم الطا حزمة روى ابن ابي شيبة عن الشعبي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب وهو مرسل واسند ابن سعد في الطبقات اوصى
ابو ميسرة عمرو بن شرحبيل الهمداني ان يجعل على لحده طن من قصب وقال اني رايت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى
ولا يلزم خطا هذا الحديث لمعارضة ما تقدم فانه لا منافاة لجواز ان يكون فيه وضع اللبن على قبره
عليه السلام نصبا مع قصب كمل به الاعواز في اللبن او غير ذلك قوله لانه عليه السلام نهى عن تربيع القبور
ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه مسنم قال ابو حنيفة ثنا شيخ لنا يرفع ذلك الى النبي صلى الله
عليه وسلم انه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان
عن ابراهيم قال اخبرني من راى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر ناشزة من الارض وعليها
فلق من مدر ابيض وفي صحيح البخاري عن ابي بكر بن عياش ان سفيان التمار حدثه انه راى قبر النبي صلى الله
عليه وسلم فرايت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر مسنما وما عورض به مما روى ابو داود عن
القاسم بن محمد قال دخلت على عايشة رضي الله عنها فقلت يا امه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله
عليه وسلم وصاحبيه فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطية مبطوحة ببطحا العرصة الحمرا ليس
معارضا لهذا حتى يحتاج الى الجمع بادنى تامل وايضا ظاهره ان القاسم اراد انها مسنمة برواية ابي حفص بن
شاهين في كتاب الجنائز قال حدثنا عبد الله بن سليمان بن الاشعث حدثنا عبد الله بن سعد حدثنا
عبد الرحمن المحاربي عن عمرو بن عثمن عن جابر قال سالت ثلاثة كلهم له في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
اب سالت ابا جعفر محمد بن علي وسالت القاسم بن محمد بن ابي بكر وسالت سالم بن عبد الله قلت اخبروني عن
قبور ابايكم في بيت عايشة فكلهم قالوا انها مسنمة واما في مسلم عن ابي الهياج الاسدي قال قال لي علي ابعثك
على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته فهو
على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبنا الحسن العالي وليس مرادنا ذلك القبر بل قدر ما يبدو من
الارض ويتميز عنها والله سبحانه اعلم تتمة لا يدخل احد من النسا القبر ولا يخرجهن الا الرجال
لان مس الاجنبي لها بحايل عند الضرورة جايز في حيوتها فكذا بعد موتها فاذا ماتت ولا محرم لها دفنها
اهل الصلاح من مشايخ جيرانها فان لم يكونوا فالشباب الصلحا اما ان كان لها محرم ولو من رضاع او صهرية
نزل والحدها ولا ينبش بعد اهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة الا لعذر قال المصنف في التجنيس والعذر
ان يظهر ان الارض مغصوبة او ياخذها شفيع وكذا لم يحول كثير من الصحابة وقد دفنوا بارض الحرب اذ لا
عذر فان احب صاحب الارض ان يسوي القبر ويزرع فوقه كان له ذلك فان حقه في باطنها وظاهرها
فان شاء ترك حقه في باطنها وان شاء استوفاه ومن الاعذار ان يسقط في اللحد مال ثوب او درهم لاحد واتفقت

كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك
فتجويز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه ولم يعلم خلافا بين المشايخ في انه لا ينبش وقد دفن بلا غسل او
بلا صلوة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه يتمكن منه به اما اذا اراد نقله قبل الدفن او تسوية اللبن فلا باس
بنقله نحو ميل او ميلين قال المصنف في التجنيس لان المسافة الى المقابر قد تبلغ هذا المقدار وقال السرخسي
قول محمد بن سلمة ذلك دليل على ان نقله من بلد الى بلد مكروه والمستحب ان يدفن كل في مقبرة البلدة التي مات
بها ونقل عن عائشة رضي الله عنها انها قالت حين زارت قبر اخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها
لو كان الامر فيك الي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت قال المصنف في التجنيس في النقل من بلد الى بلد لا اثم
لما نقل ان يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل الى الشام وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه
السلام بعدما اتى عليه زمان من مصر الى الشام ليكون مع ابائه انتهى ولا يخفى ان هذا شرع من قبلنا
ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا الا انه نقل عن سعد بن ابي وقاص انه مات في ضيعة على اربعة فراسخ
من المدينة فحمل على اعناق الرجال اليها انتهى قال المصنف وذكر انه اذا مات في بلدة يكره نقله الى اخرى لانه اشتغال
بما لا يفيد بما فيه تاخير دفنه وكفى بذلك كراهة ومن حفر قبرا في مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لا ينبش لكن يضمن
قيمة الحفر ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي مات فيه فان ذلك خاص بالانبيا بل ينقل الى مقابر المسلمين
ولا يدفن اثنان في قبر الا لضرورة ولا يحفر قبر لدفن اخر الا ان بلي الاول فلم يبق له عظم الا ان لا يوجد بد
فيضم عظام الاول ويجعل بينهما حاجز من تراب ومن مات في سفينة دفنوه ان امكن الخروج الى الارض والا القوه
في البحر بعد الغسل والتكفين والصلوة وعن احمد يثقل ليرسب وعن الشافعية كذلك ان كان قريبا من دار
الحرب والا شد بين لوحين ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي والجلوس على القبر
ووطيه وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت اقاربه ثم دفنت حواليهم خلق من وطي تلك القبور الى ان يصل
الى قبر قريبه مكروه ويكره النوم عند القبر وقضا الحاجة بل اولى وكل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس
الا زيارتها والدعا عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع ويقول السلام
عليكم دار قوم مومنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون اسال الله لي ولكم العافية واختلف في اجلاس القارى
ليقرؤا عند القبر والمختار عدم الكراهة وفي التجنيس من علامة النوازل امراة حامل ماتت واضطرب في بطنها
شي وكان رايهم انه ولد حي شق بطنها فرق بين هذا وبين ما اذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا عليه القيمة
ولا يشق بطنه لان في المسئلة الاولى ابطال حرمة الميت لصيانة حرمة الحي فيجوز اما في المسئلة الثانية
ابطال حرمة الاعلى وهو الادمي لصيانة حرمة الادنى وهو المال ولا كذلك في المسئلة الاولى انتهى
وتوضيحه الاتفاق على ان حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا ولا يشق بطنه حيا لو ابتلعها اذا لم يخرج مع
الفضلات فكذا ميتا بخلاف شق بطنها لاخراج الولد اذا علمت حياته وفي الاختيار جعل عدم شق بطنه
عن محمد ثم قال وروى الجرجاني عن اصحابنا انه يشق لان حق الادمي مقدم على حق الله ومقدم على حق الظالم
المتعدي انتهى وهذا اولى والجواب عما قدمنا ان ذلك الاحترام يزول بتعديه ويجوز الجلوس للمصيبة ثلاثة
ايام وهو خلاف الاولى ويكره في المسجد ويستحب التعزية للرجال والنسا اللاتي لا يفتن لقوله صلى الله عليه
وسلم من عزى اخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة وقال صلى الله عليه وسلم من عزى مصابا فله
مثل اجره وقوله صلى الله عليه وسلم من عزى ثكلى كسي بردين في الجنة ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من

اهل الميت لانه شرع في السرور لا في الشرور وهي بدعة مستقبحة روى الامام احمد وابن ماجه باسناد صحيح
عن جرير بن عبد الله قال كنا نعد الاجتماع الى اهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة ويستحب للجيران واهل
الميت والاقربا الاباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله عليه وسلم اصنعوا لال
جعفر طعاما فقد جاءهم ما يشغلهم حسنه الترمذي وصححه الحاكم ولانه بر ومعروف ويلح عليهم في الاكل لان
الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون
وجه فصله وتاخيره ظاهر وسمي شهيدا
لما شهود الملائكة اكراما له او لانه مشهود له بالجنة او لشهوده اي حضوره حيا يرزق عند ربه على المعنى
الذي يصح **قوله** الشهيد الى اخره هذا تعريف للشهيد الملزوم للحكم المذكور اعني عدم تغسيله ونزع
ثيابه لا لمطلقه فانه اعم من ذلك على ما سنذكر من ان المرتث وغيره شهيد وهذا التعريف على قول الكل بنا على
ما اختاره بعضهم من ان المختلف فيه من الاحكام والاوصاف يجتنب في الحد لكن يحتاج الى قيد مدخل وهو
قولنا الا ما يجب بشبهة الابوة ولو اريد تصويره على راي ابي حنيفة قيل كل مسلم مكلف لا غسل عليه قتل
ظلما من اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق باي الة كانت وبجارح من غيرهم ولم يجب بقتله دية بنفس القتل
ولم يرتث فقولنا ظلما يخرج المقتول بحد او قصاص او افتراس سبع او سقط عليه بناء او سقط من شاهق او غرق
فانه يغسل وان كان شهيدا واما اذا انفلتت دابة كافر فوطئت مسلما من غير سائق او رمى مسلم الى الكفار
فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار او نفر المسلمون منهم فالجوهم الى خندق او نار ونحوه فالقوا
انفسهم او جعلوا حولهم الحسك فمشى عليها مسلم فمات به لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله وفعل
الدابة دون حامل يقطع النسبة اليهم اما لو طعنوهم حتى القوهم في نار او ما او نفروا دابة فصدمت مسلما
او رموا نارا بين المسلمين فهبت بها ريح الى المسلمين او ارسلوا ماء فغرق به مسلم فانهم يكونون شهدا اتفاقا
لان القتل مضاف الى العدو تسبيبا فان قيل في الحسك ينبغي ان لا يغسل لان جعله تسبيب للقتل قلنا ما
قصد به القتل يكون تسبيبا وما لا فلا وهم قصدوا به الدفع لا القتل وقولنا بجارح لا يخص الحديد بل
يشمل النار والقصب وقولنا بنفس القتل احترازا عما اذا وجب بالصلح عن دم العمد بعدما وجب القصاص
وعما اذا قتل الوالد ولده فالواجب الدية والولد شهيد لا يغسل في الرواية المختارة فان موجب فعله ابتدا
القصاص ثم ينقلب مالا لمانع الابوة وباقي القيود ظاهر ويستخرج مما سيورد من الاحكام **قوله**
قال عليه الصلوة والسلام في شهداء احد الى اخره غريب بتمامه وفي مسند الامام احمد انه عليه الصلاة والسلام
اشرف على قتلى احد فقال اني شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم انتهى الا انه يستلزم عدم الغسل
اذ مع الغسل لا يبقى دم وفي ترك غسل الشهيد احاديث منها ما اخرج البخاري واصحاب السنن عن الليث
ابن سعد عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهم انه عليه الصلوة
والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ويقول ايهما اكثر اخذا للقران فاذا اشير له الى احدهما قدمه
في اللحد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وامر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم زاد البخاري والترمذي
ولم يصل عليهم قال النسائي ما اعلم احدا تابع الليث من اصحاب الزهري على هذا الاسناد ولم يؤثر عند
البخاري تفرد الليث بالاسناد المذكور واخرج ابو داود عن جابر قال رمي رجل بسهم في صدره او في حلقه
فمات فادرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده صحيح واخرج النسائي قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيمة يدمى

لونه لون الدم والريح ريح المسك **قوله** وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والحاصل اذا وجد
ميتا في المعركة فلا يخلوا اما ان وجد به اثرا ولا فان وجد فان كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد او غير
جراحة ظاهرة فان كان من موضع معتاد كالانف والدبر والذكر لم تثبت شهادته فان الانسان قد يبول دما
من شدة الخوف وان كان من غير معتاد كالاذن والعين حكم بها وان كان الاثر غير من رض ظاهر وجب ان يكون شهيدا
وان لم يكن به اثر اصلا لا يكون شهيدا لان الظاهر انه لشدة خوفه انخلع قلبه واما ان ظهر من الفم فقالوا ان عرف
انه من الراس بان يكون رصاصا فيغسل وان كان خلافه عرف انه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل وانت علمت ان المرتقي
من الجوف قد يكون علقا فهو سودا بصورة الدم وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه
من جراحة حادثة بل هو احد المحتملات **قوله** هو يقول السيف محا للذنوب ذكروه في بعض كتب الفقه حديثا وهو
كذلك في صحيح ابن حبان وانما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر انه عليه السلام لم يصل على قتلى احد وهذا
معارض بحديث عطا بن ابي رباح ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى احد اخرجه ابو داود في المراسيل فيعارض
حديث جابر عند نا ثم يترجح بانه مثبت وحديث جابر ناف ونمنع اصل المخالف في تضعيف المرسل ولو سلم
فعنده اذا اعتضد برفع معناه قبل وقد روى الحاكم عن جابر قال فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة
حين فاء الناس من القتال فقال رجل رايته عند تلك الشجرة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فلما راه ورا
ما مثل به شهق وبكى فقام رجل من الانصار فرمى عليه بثوب ثم جي بحمزة فصلى عليه ثم بالشهدا فيوضعون الى جانب
حمزة فيصلي عليهم ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهدا كلهم وقال صلى الله عليه وسلم حمزة سيد الشهدا
عند الله يوم القيامة مختصر وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه الا ان في مسنده مفضل بن صدقة ابو حماد الحنفي
وهو وان ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الاهوازي كان عطا بن مسلم يوثقه وكان احمد بن محمد بن شعيب يثني عليه
ثناء تاما وقال ابن عدي ما ارى به باسا فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن وهو حجة استقلالا فلا اقل من
صلاحيته عاضدا لغيره واسند احمد ثنا عفان بن مسلم ثنا حماد بن سلمة ثنا عطا بن السايب عن الشعبي عن ابن مسعود
قال كان النسا يوم احد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين الى ان قال فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجي
برجل من الانصار فوضع الى جنبه فصلى عليه فرفع الانصاري وترك حمزة ثم جي باخر فوضع الى جنب حمزة فصلى
عليه ثم رفع وترك حمزة صلى عليه يومئذ سبعين صلوة وهذا ايضا لا ينزل عن درجة الحسن وعطا بن السايب فيه
ما تقدم في باب صلوة الكسوف وارجوا ان حماد بن سلمة ممن اخذ عنه قبل التغير فان حماد بن يزيد ممن ذكر انه
اخذ عنه قبل ذلك ووفاته تاخر عن وفاة عطا بنحو خمسين سنة وتوفي حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو اثني عشرة
سنة فيكون صحيحا وعلى الابهام لا ينزل عن الحسن واخرج الدارقطني عن ابن عباس قال لما انصرف المشركون عن قتلى
احد الى ان قال ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبر عليه عشرا ثم جعل يجا بالرجل فيوضع وحمزة مكانه
حتى صلى عليه سبعين صلوة وكانت القتلى يومئذ سبعين وهذا ايضا لا ينزل عن الحسن ثم لو كان الكل ضعيفا
ارتقى الحاصل الى درجة الحسن ثم كان عاضدا لمرسل سيد التابعين عطا بن ابي رباح على ان الواقدي في المغازي
قال حدثني عبد ربه بن عبد الله بن عطا عن ابن عباس فذكره واسند في فتوح الشام ثني روم بن عامر عن سعيد بن عاصم
عن عبد الرحمن بن يسار عن الواقصي عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري قال كنت في الجيش الذي وجهه ابو بكر
الصديق مع عمرو بن العاص الى ايلة وارض فلسطين فذكر القصة وفيها انه قتل من المسلمين مائة وثلثون وصلى
عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين وكان مع عمرو تسعة الاف من المسلمين **قوله** ونحن نقول الصلوة على

الميت لاظهار كرامته لا نعني ان المقصود الاصلي من الصلوة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم يستفاد
ارادته من ايجاب ذلك على الناس فنقول اذا وجب الصلوة على الميت على المكلفين تكريما فلان يوجبها عليهم على الشهيد
اولى لان استحقاقه للكرامة اظهر **قوله** كالنبي صلى الله عليه وسلم او الصبي لو اقتصر على النبي كان اولى فان
الدعا في الصلوة على الصبي لابويه هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار او موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم
الا ان يكون موتى المسلمين اكثر فيصلي حينئذ عليهم وينوي اهل الاسلام فيها بالدعا **قوله** فباي شي قتلوه
كان شهيدا لان القتل في قتالهم مثله في قتال اهل الحرب لان قتالهم مامور به كاهل الحرب قال تعالى فقاتلوا
التي تبغي ومما قطاع الطريق يحاربون الله ورسوله والقطع بان محارب الله ورسوله يجب قتاله على انهم بغاة
فيدخلون في التي تبغي بالمفهوم اللغوي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضات الله تعالى **قوله** ما كان كلهم
قتيل السيف والسلاح الله اعلم بذلك ولا حاجة اليه في ثبوت ذلك الحكم اذ يكفي فيه ثبوت بذله نفسه ابتغاء
مرضات الله اذ هو المناط في قتيل المشركين **قوله** ما وجب بالجنابة وهو الغسل سقط بالموت لان وجوبه لوجوب
ما لا يصح الا به وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل ولان الشهادة اقيمت مقام الغسل الواجب بالموت
لاحتباس الدما ان قتل بغير جارح او لتلطخه بها ان قتل بجارح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله وله ان
الشهادة عهدت مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ والا لرتب مقتضاه اما رافعة لنجاسة كانت قبلها
فموقوف على السمع ولم يرد بذلك الا في نجاسة الحدث للقطع اجماعا بانه لا يوضأ شهيد مع العلم بان لازم
كل موت للحدث لا اصغر اقله ما يحصل بزوال العقل قبيله فلو نفي الحال على عدم السمع لكفي في ايجاب الغسل
فكيف والسمع بوجهه وهو ما صح من حديث حنظلة وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ما وجب لاجله ولو لم
يكن قلنا في جوابه لو لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وادخال القبر كما كان مشروعا للقراة والمس فقد
لا يجب واحد منهما لتحقق سقوطه فان اصلحوا العبارة فقالوا سقط لعدم فايدته وهي التوصل به الى فعل ما لا
يحل الا به دفع بتجويز تلك الفايدة وهي العرض على الرب جل جلاله فيبقى الوجوب الذي كان ثابتا قبل الموت بنا
على ان صفة تعلقه قبل الموت للتوصل الى حل ما لا يحل بدونه حالة الحيوة والعرض ان مات قبل الغسل والحق
ان الدفع ليس الا بالنص وهو حديث حنظلة لان لهم ان يدفعوا هذا بان الوجوب قبل الموت كان متعلقا به وبعده
بغيره فهو غيره او لا ينتقل الى غيره الا بدليل فيرجع في ايجادهم ذلك الدليل الى حديث حنظلة فان قالوا هو انما
يفيد ارادة الله سبحانه تكريمه لا انه واجب والا لم يسقط بفعل غير الادميين لان الوجوب عليهم قلنا كان
ذلك اول تعليم للوجوب وافادة له فجاز ان يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل بخلاف ما بعد الاول
كغسل الملايكة ادم عليه السلام سقط بفعلهم لانه ابتدا افادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل ولم
يسقط ما بعده الا بفعل المكلفين واما معارضته بقوله عليه الصلوة والسلام زملوهم بكلومهم ولا تغسلوهم
فليس بدافع لانه في معينين ليس حنظلة منهم ولو كان في الكل وهو منهم كان قبل العلم بانه كان جنبا لان العلم بذلك
انما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملايكة له على ما يفيده نص حديثه وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن
عبد الله بن الزبير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن ابي عامر الثقفي ان صاحبكم
حنظلة تغسله الملايكة عليهم السلام فسلوا صاحبته فقالت خرج وهو جنب لما سمع الهايعة فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته الملايكة وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وليس عند الحاكم فسلوا صاحبته
يعني زوجته وهي جميلة بنت ابي بن سلول اخت عبد الله بن ابي سلول فكان قد بني بها تلك الليلة فرات في

منها كان بابا من السماء قد فتح واغلق دونه فعرفت انه مقتول من الغد فلما اصبحت دعت باربعة من قومها
واشهدتهم انه دخل بها خشية ان يقع في ذلك نزاع ذكره الواقدي وابن سعد في الطبقات وزاد وقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اني رايت الملائكة تغسل حنظلة بن ابي عامر بين السماء والارض بماء المزن في صحاف الفضة
قال ابو اسيد فذهبنا اليه فوجدناه يقطر راسه ماء فرجعت فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث
وفي غريب الحديث للسرقسطي بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن ابي عامر وقد واقع امراته فخرج وهو جنب
لم يغتسل فلما التقى الناس لقي ابا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط ابو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد
على صدره يذبحه فمر به جعونة بن شعوب الكناني فاستغاث به ابو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يرتجز
ويقول لاحمين صاحبي ونفسي بطعنة مثل شعاع الشمس وفي الواقدي سمى القاتل الاسود بن شعوب **قوله** في الصحيح
من الرواية احترازا عن الرواية الاخرى انه لم يكن الغسل واجبا عليهما قبل الموت اذ لا يجب قبل الانقطاع وجه
المختارة ان الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع وقد حصل الانقطاع بالموت ولا بد من الحاقه بالجنب اذ قد
صار اصلا معللا بالعرض على الله سبحانه والا فهو مشكل بادنى تامل **قوله** ان الصبي اولى بهذه الكرامة
وهي سقوط الغسل فان سقوطه لابقاء اثر المظلومية وغير المكلف اولى بذلك لان مظلوميته اشد حتى قال
اصحابنا خصومة البهيمة يوم القيمة اشد من خصومة المسلم **قوله** وله ان السيف حاصله اما ابداء قيد
زائد في العلية فانهما عللا السقوط بابقاء اثر المظلومية فقال هو العلة ابقاء اثرها بجعل القتل طهرة
اي جعل القتل في سبيل الله طهرة عن الذنوب ابقاء لاثر الظلم ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تاثير القتل في
حقه لهذا الحكم واما منع العلة تعيينها بمجرد جعل الشهادة طهرة اكراما وعلى كل حال فقوله اولى لاتفاق الكل
على اعتبار التكفير في اسقاط الغسل بالقتل والتكفير في جعل القتل طهرة من الذنوب اظهر منه في ابقاء اثر الظلم
او هو غير موجود معه اصلا **قوله** ويزيدون وينقصون ما شاؤا اي يزيدون اذا كان ما عليه من غير جنس الكفن
او ناقصا عن العدد المسنون وينقصون اذا كان زائدا عليه **قوله** لنيل مرافق الحيوة تعليل لقوله خلقا في حكم
الشهادة وحكم الشهادة ان لا يغسل وقيد به لانه لم يصر خلقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله سبحانه **قوله**
وشهدنا احدا الى اخره كون هذا وقع لشهداء احد الله اعلم به وروى البيهقي في شعب الايمان بسنده عن ابي جهم بن حذيفة
العدوي قال انطلقت يوم اليرموك اطلب ابن عمي ومعي شنة ماء فقلت ان كان به رمق سقيته ومسحت وجهه
فاذا به ينشد فقلت اسقيك فاشار ان نعم فاذا برجل يقول آه فاشار ابن عمي ان انطلق به اليه فاذا هو هشام
بن العاص اخو عمرو بن العاص فاتيته فقلت اسقيك فسمع اخر يقول آه فاشار هشام ان انطلق اليه فجئته فاذا
هو قد مات فرجعت الى هشام فاذا هو قد مات فرجعت الى ابن عمي فاذا هو قد مات واسند هو والطبراني
عن حبيب بن ابي ثابت ان الحرث بن هشام وعكرمة بن ابي جهل وعياش بن ابي ربيعة اثبتوا يوم اليرموك فدعا
الحرث بماء فشربه فنظر اليه عكرمة فقال ادفعوه الى عكرمة فدفعوه اليه فنظر اليه عياش فقال عكرمة ادفعوه
الى عياش فما وصل الى عياش ولا الى احد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا **قوله** او يمضي عليه وقت صلوة وهو يعقل
اي ويقدر على ادائها حتى يجب القضا كذا قيده في شرح الكنز والله اعلم بصحته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على
الادا لا يجب القضا فان اراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضا قول لطائفة والمختار
وهو ظاهر كلامه في باب صلوة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلوة
يوم وليلة فمتى يسقط القضا مطلقا بعدم قدرة الادا من الجريح **قوله** وهذا مروي عن ابي يوسف في الكافي

او عاش مكانه يوما او ليلة لانه ليس في معنى شهداء احد اذ لم يبق احد منهم حيا يوما كاملا او ليلة وعن
ابي يوسف وقت صلوة كاملا يغسل لانه وجب عليه تلك الصلوة وهو من احكام الاحيا وعنه ان عاش بعد الجرح
اكثر اليوم او اكثر الليلة يغسل اقامة للاكثر مقام الكل **قوله** وعند محمد قيل الاختلاف بينهما فيما اذا اوصى
بامور الدنيا اما بامور الاخرة فلا يكون مرتثا اتفاقا وقيل الخلاف في الوصية بامور الاخرة وفي
امور الدنيا يكون مرتثا اتفاقا وقيل لا خلاف بينهما فجواب ابي يوسف فيما اذا كانت بامور الدنيا
ومحمد لا يخالفه وجواب محمد فيما اذا كانت بامور الاخرة وابو يوسف لا يخالفه فيها ومن الارتثاث ان
يبيع او يشتري او يتكلم بكلام كثير بخلاف القليل فان ممن شهد احدا من تكلم كسعد بن الربيع وهذا كله
اذا كان بعد انقضاء الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا **قوله** الا ان يعلم انه
قتل بحديدة ظلما اي ويعلم قاتله عينا اما بمجرد وجدانه مذبوحا لا يمنع غسله وقد يستفاد هذا
من قوله لان الواجب فيه القصاص لان وجوبه انما يتحقق على القاتل المعين هذا اذا عني بالقصاص استيفاؤه
على ولي الامر لا تسليم القاتل نفسه له **قوله** لانه باذل نفسه وقد صح انه عليه السلام غسل ماعزا
قوله لان عليا الى اخره غريب والله اعلم **فرع** من قتل نفسه عمدا اختلف فيه المشايخ قيل يصلى عليه وقيل
لا ومنهم من حكى فيه خلافا بين ابي يوسف وصاحبيه فعنده لا يصلى عليه وعندهما يصلى عليه لابي يوسف انه
ظالم بالقتل فيلحق بالباغي ولهما ان دمه هدر فصار كما لو مات حتف انفه وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول ابي يوسف
عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه
خلافا للشافعي فهو فان الشافعي يرى جوازها فيها وقوله تعالى
ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ظاهر فيه لان الامر بالتطهير للصلوة فيه ظاهر في صحة
الصلوة فيه وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو واسامة
وبلال بن طلحة واغلقها عليه ثم مكث فيها قال ابن عمر فسالت بلالا حين خرج ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه ثم صلى وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة وكان هذا
يوم الفتح على ما صرح به عن ايوب عن نافع عن ابن عمر هذا وغيره في الصحيحين يعارض روايتهما عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وفيها ست سواري فقام عند سارية فدعا ولم يصل وتقدم عليه
بانه مثبت وهو اولى من النافي ومن تاول حديث بلال بانه اراد بالصلوة الدعا خروج عن الظاهر فان قيل
يرتكب للجمع بين الاحاديث قلنا ويأباه الصريح وهو ما في البخاري عن ابن عمر قال فسالت بلالا اصلى النبي
صلى الله عليه وسلم في الكعبة قال نعم ركعتين بين الساريتين على يساره اذا دخلت ثم خرج فصلى في وجه
الكعبة ركعتين لكنه معارض بما في حديث ايوب في الصحيحين من قول ابن عمر ونسيت ان اساله كم صلى وما قد
يقال عدم سؤاله لا يستلزم عدم اخباره ليس بشيء لمن تامل السياق فالاولى ان يجمع بينهما بانه عليه الصلوة
والسلام دخلها يوم النحر فلم يصل ودخلها من الغد فصلى وذلك في حجة الوداع وهو مروي عن ابن عمر
باسناد حسن اخرجه الدارقطني فيحمل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عليه **قوله** لان استقبالها ليس بشرط
خرج به الجواب عما يقال تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار انه مستدبر بعضها ومستقبل بعضها فيقدم
منع كون استدبار بعضها مانعا بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع ٥
قوله لانه ينتقل ويتحول والقبلة لا تتحول في غير الضرورة حتى لو نقل تلك الاحجار وجب التوجه الى الخصوص

ذلك المكان ولو صلى على جبل ارفع من الكعبة جازت فلم يتم من مجموع هذا بين ان القبلة هي تلك العرصة الى عنان
السماء **قوله** ورد النهي الى اخره اخرج ابن ماجة في سننه عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
سبع مواطن لا تجوز الصلوة فيها ظهر بيت الله والمقبرة والمزبلة والمجزرة والحمام وعطن الابل ومحجة الطريق
واشار الترمذي الى هذه الطريق واعل بابي صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه قال صاحب التنقيح واما ابو صالح
كاتب الليث صدوق وثقه جماعة وتكلم فيه اخرون والله سبحانه وتعالى اعلم

هي في اللغة الطهارة قد افلح من تزكى والنما زكى الزرع اذا نما وفي هذا الاستشهاد نظر لانه ثبت الزكا بالقصر
بمعنى النما يقال زكى زكاء فيجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكوة بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكوة
في معنى النماء ثم سمي بها نفس المال المخرج حقا لله تعالى على ما ذكر في عرف الشارع قال تعالى واتوا الزكوة ومعلوم ان
تعلق الايتاء هو المال وفي عرف الفقهاء هو نفس فعل الايتاء لانهم يصفونه بالوجوب ومتعلق الاحكام الشرعية
افعال المكلفين ومناسبته للغوي انه سبب له اذ يحصل به النما بالاخلاف منه تعالى في الدارين والطهارة
للنفس من دنس البخل والمخالفة وللمال باخراج حق الغير منه الى مستحقه اعني الفقرا ثم هي فريضة محكمة وسببها
المال المخصوص اعني النصاب النامي تحقيقا او تقديرا ولذا يضاف اليه فيقال زكوة المال وشرطها الاسلام
والحرية والبلوغ والعقل والفراغ من الدين وتقريره ظاهر من الكتاب **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام
ادوا الى اخره عن سليم بن عامر قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة
الوداع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكوة اموالكم واطيعوا اذا امرتم تدخلوا جنة
ربكم قال قلت لابي امامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعته وانا ابن ثلاثين
سنة رواه الترمذي وصححه وروي من حديث غير ابي امامة ايضا **قوله** والمراد بالواجب الفرض لقطعية الدليل
اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب
ان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبت باخبار الاحاد او حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني
فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما اعم وهو حقيقة في كل نوع **قوله** لان كمال الملك بهما مقتضى
الظاهر ان يقول لان الملك بهما فكانه عم الملك في الملك يدا فلو قال على هذا التقدير لان الملك بهما لم يصدق
دونها في المكاتب فانه مالك يدا اذ ليس بحرنم ليتكلم على قيد التمام وهو مخرج لملك المكاتب فيخرج حينئذ من
وهذا اعم اخراجا فانه يخرج ايضا النصاب المعين من السائمة التي تزوجت عليه المراة ولم تقبضه حتى حال عليه
الحول فانه لا زكوة فيه عليها عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لان الملك وان تحقق بذلك لكنه غير كامل
بالنظر الى ما هو المقصود وصيرورته نصاب الزكوة ينبني على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم يجب في
الضمار ويخرج ايضا المشتري للتجارة اذا لم يقبض حتى حال حولا لا زكوة فيه اذ لم يستفد ملك التصرف وكمال
الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزا ويخرج المال المشتغل بالدين لذلك اذ صاحب الدين
مستحق اخذه من غير قضا ولا رضا وهذا يصير كالوديعة والمغصوب بخلاف الموهوب له فانه يجب عليه
في مال الهبة بعد الحول وان تمكن الواهب من الرجوع لانه لا يتملكه الا بقضا او رضا ولا يخرج ما ملك
بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكوة وورث عنه
ولا يخفى ان هذا على قول ابي حنيفة ان خلط دراهمه بدراهم غيره استهلاك اما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت

الملك لانه نوع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه والله سبحانه اعلم
واذ قد عرفت هذا فلو قيل يجب على المسلم البالغ العاقل المالك لنصاب ملكا تاما لكان اوجز اذ يستغنى بالمالك
عن الحر بتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم قدر السبب به له شواهد
كثيرة ومنها حديث الخدري قال قال عليه الصلوة والسلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة وليس فيما دون خمس
ذود صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وستمر بك غيره من الشواهد **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام
لا زكوة في مال الى اخره روى مالك والنسائي عن نافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من استفاد مالا فلا
زكوة عليه حتى يحول عليه الحول واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث الاعور عن علي كرم الله وجهه
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وساق
الحديث وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك قال فلا ادري اعلي يقول فبحساب ذلك
او رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول والحرث وان كان ضعيفا لكن
عاصم ثقة انه رفعه معه يوجب قبول رفعه ورد تصحيح وقفه وروي هذا المعنى من حديث ابن عمر ومن حديث
انس وعايشة رضي الله عنهم **قوله** ولانه الممكن من الاستنما بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا وحقيقته ان
المقصود من شرعية الزكوة مع المقصود الاصلي من الابتلاء مواساة الفقرا على وجه لا يصير هو فقيرا بان يعطي
من فضل ماله قليلا من كثير والايجاب في المال الذي لا نماء له اصلا يؤدي الى خلاف ذلك عند تكرر السنين
خصوصا مع الحاجة الى الانفاق فشرط الحول في المعد للتجارة من العبد او خلق الله تعالى اياه لها ليتمكن من
تحقيقها في الوجود فيحصل النما المانع من حصول ضد المقصود وقولهم في النقدين خلقا للتجارة معناه انهما
خلقا للتوسل بهما الى تحصيل غيرهما وهذا لان الضرورة في دفع الحاجة والحاجة في الماكل والمشرب والملبس
والمسكن وهذه غير نفس النقدين وفي اخذها على التغالب من الفساد ما لا يخفى فخلق النقدان لغرض ان يستبدل
بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة فيهما فكانا للتجارة خلقة **قوله** ثم قيل هي واجبة على الفور
لانه مقتضى مطلق الامر الدعوى مقبولة وهي قول الكرخي والدليل المذكور عليها غير مقبول فان المختار في
ان مطلق الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي بل مجرد طلب المامور به فيجوز للمكلف كل من التراخي والفور في الامتثال
لانه لم يطلب منه الفعل مقيدا باحدهما فيبقى على خياره في المباح الاصلي والوجه المختار ان الامر بالصرف الى
الفقير معه قرينة الفور وهي انه لدفع حاجته وهي معجلة فمتى لم يجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب
على وجه التمام وقال ابو بكر الرازي وجوب الزكوة على التراخي لما قلنا من ان مطلق الامر لا يقتضي الفور فيجوز
للمكلف تاخيره وهذا معنى قولهم مطلق الامر للتراخي لا انهم يعنون ان التراخي مقتضاه قلنا ان لم يقتضه فالمعنى
الذي عيناه يقتضيه وهو ظني فتكون الزكوة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتاخيره من غير ضرورة الاثم كما صرح
به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى وهو عين ما ذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه يكره ان يؤخرها من غير عذر
فان كراهة التحريم هي المحمل عند اطلاق اسمها عنهم ولذا ردوا شهادته اذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجبا
لانهما في رتبة واحدة على ما مر غير مرة وكذا عن ابي يوسف في الحج والزكوة فترد شهادته بتاخيرهما حينئذ لان ترك
الواجب مفسق واذا اتى به وقع الادا لان القاطع لم يوقته بل ساكت عنه وعن محمد ترد شهادته بتاخير الزكوة
لا الحج لانه خالص حق الله تعالى والزكوة حق الفقرا وعن ابي يوسف عكسه فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية
الزكوة والحق تعميم رد شهادته لان ردها منوط بالماثم وقد تحقق في الحج ايضا ما يوجب الفور مما هو غير الصيغة

على ما نذكر في بابه ان شاء الله وما ذكر ابن شجاع عن اصحابنا ان الزكوة على التراخي يجب حمله على ان المراد بالنظر
الى دليل الافتراض اي دليل الافتراض لا يوجبها وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب وعلى هذا ما ذكروا من انه اذا
شك هل زكى او لا يجب عليه ان يزكي بخلاف ما لو شك انه صلى ام لا بعد الوقت لا يعيد لان وقت الزكوة
العمر فالشك حينئذ فيها كالشك في الصلوة في الوقت والشك في الحج مثله في الزكوة هذا ولا يخفى على من انعم
التامل ان المعنى الذي قدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز ان يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف متراخيا وبتقدير
اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان اداء جميع المكلفين فتامل واذا اخر حتى مرض يؤدي سرًّا
من الورثة ولو لم يكن عنده مال فاراد ان يستقرض لاداء الزكوة ان كان اكبر رايه يقدر على قضايه بالاجتهاد فيه
كان الافضل له الاستقراض وان كان ظنه بخلافه فالافضل ان لا يستقرض لان خصومة صاحب الدين اشد **قوله**
هي غرامة حاصله الحاق الزكوة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر ارضهما وخراجهما فانه يجب في ارضهما العشر
والخراج وكذا الاراضي الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع انها غرامة اي حق مالي يلزم بسبب
ما لهما فيخاطب الولي بدفعه ويدل على الحكم المذكور ايضا ما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال الا ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة
قلنا اما الحديث فضعيف قال الترمذي انما يروى هذا الحديث من هذا الوجه وفي اسناده مقال لان المثنى
يضعف في الحديث قال صاحب التنقيح قال مهنا سالت احمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال ليس بصحيح وللحديث
طريقان اخران عند الدارقطني وهما ضعيفان باعترافه واما القياس فيمنع كون ما عينه تمام المناط فانه منقوض
بالذمي لا يوخذ من ماله الزكوة فلو كان وجوبها بمجرد كونه حقا ماليا يثبت للغير يصح اداوها منه بدون الاسلام
بل واجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك وحين لم يكن كذلك علم انه اعتبر فيها وصف اخر لا يصح
مع عدمه وهو وصف العبادة الزايل مع الكفر قال عليه السلام بني الاسلام على خمس وعد منها الزكوة
كالصلوة والحج والصوم فيكون موضوعة عن الصبي قال عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلثة عن النايم
حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه ابوداود والنساءي والحاكم وصححه واعتبار
تعلق خطاب الدفع الذي هو عبادة بالولي ابتداء لا بطريق النيابة ليدفع به هذا وما يقال المعتبر في الاداء نية
الاصل لا النايب جاز لكن الكلام في ثبوته مفيد ووقوع هذا الجايز اذ مجرد الجواز لا يلزم الوجود شرعا فلا يفيد
ما ذكروه المطلوب ولم يوجد فان الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت على انه لو صح لم يقتض الا وجوب الادا
على الولي نيابة كما في المغمى عليه من نفقة الزوجة وهل يكون تصرف الانسان في مال غيره الا بطريق النيابة وبه
يفارق تصرفه في مال نفسه وما روي عن عمر وابنه رضي الله عنهما وعايشة رضي الله عنها من القول بوجوبها في مالهما
لا يستلزم كونه عن سماع اذ قد علمت امكان الراي فيه فيجوز كونه بناء عليه فحاصله قول صحابي عن اجتهاد وعارضه
راي صحابي اخر قال محمد بن الحسن في كتاب الاثار انا ابوحنيفة ثنا ليث بن ابي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس في
مال اليتيم زكوة وليث كان احد العلماء العباد وقيل اختلط في اخر عمره ومعلوم ان ابا حنيفة لم يكن ليذهب فياخذ
عنه في حال اختلاطه ويرويه وهو الذي شدد في امر الرواية ما لم يشدد غيره على ما عرف وروي مثل قول ابن مسعود
عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة وفي ابن لهيعة ما قدمناه غير مرة وحاصل ما نقول في نفي الزكوة عنهما ان نفي العبادة
عنهما بالنافي الثابت وعن دليلهما ابتداء على العدم الاصلي لعدم سلامة ما يفيد ثبوته عليه ابتداء واما الحاقهما
بالمكاتب في نفي الوجوب بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل ادنى لعدم نفاذ

تصرفاتهما

تصرفاتهما فيه بخلاف المكاتب ففيه نظر فان المؤثر في عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان
المسبب عنه بل النقصان المسبب عن كونه مديونا او لان ملكه باعتبار اليد فقط للتردد في قرار الملك لتجويز عجزه
فيصير للسيد وهو ليس ملكا حقيقيا اصلا بخلاف الصبي والمجنون بقي ايراد العشر والخراج يتوجه على وجه الالزام
فلو تم واعترفنا بالخطا في ايجابهما في ارضهما لم يضرنا في المتنازع فيه ثم جوابه عدم معنى العبادة في الخراج
بل هي مؤونة محضة في الارض وقصوره في العشر لان الغالب فيه معنى المؤونة ومعنى العبادة فيه تابع فالمالك
ملكهما بمؤنتهما كما يملك العبد ملكا مصاحبا لها لان المؤونة سبب بقائه فيثبت مع ملكه وكذلك الخراج
سبب بقاء الاراضي في ايدي ملاكها لان سببه بقاء الذب عن حوزة دار الاسلام وهو بالمقاتلة وبقاوهم
بمؤنتهم والخراج مؤونتهم باتفاق الصحابة على جعله في ذلك والعشر في الفقراء المدين لهم بالدعاء قال عليه الصلاة
والسلام انما تنصر هذه الامة بضعيفها بدعوتهم الحديث والزكوة وان كانت ايضا للفقراء لكن المقصود من ايجاب
دفعها اليهم في حقه الابتلاء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو بني الاسلام الحديث وفي حقهم سد حاجتهم
والمنظور اليه في عشر الاراضي الثاني لانه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة وقد عهد تقرير المؤونة
في الارض فيكون محل النظر على المعهود غير ان خصوص المصرف وهم الفقراء اوجب فيه معنى العبادة وهو القدر
لا يستلزم سوى ادنى ما يتحقق به معناها ومع كونه تبعا فكان كذلك **قوله** ولو افاق اي المجنون اعلم ان الوجوب
مطلقا لا يسقط بالعجز عن الاداء للعجز عن استعمال العقل بل اذا كان حكمه وهو وجوب الاداء يتعذر متعلقه
وهو الاداء امتثالا للامر مع عدم العقل بشرط تذكره نحو ان يكون من العبادات المحضة فان المقصود من ايجابها ايجاد
نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصي من المطيع وهذا لا يتحقق الا عن اختيار صحيح وهو لا يكون دون العقل وانما انتفى
الوجوب لانتفاء حكمه لانه المقصود منه وان وجد السبب كما ينتفي لانتفاء محله بخلاف ما المقصود منه المال
ووصوله الى معين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فانه لا يتعذر معه حكمه وهو الايصال
فانه مما يحصل بالنايب فامكن ثبوت حكم الوجوب مطلقا اعني وجوب الاداء دون عقل بخلاف العبادات المحضة
فان اختيار النايب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه الا اذا كان استنابة عن اختيار
صحيح ولا يكون ذلك الا بالعقل ثم ما يتعذر الاداء فيه عند عدم العقل انما يسقط الوجوب بشرطين ان يكون
الجنون اصليا وهو المتصل بالصبي بان بلغ مجنونا او عارضا طال وان يكون تبقية الوجوب تستلزم الحرج في
فعل المامور به اما الاول فلان العارض اذا لم يطل يعد عدما شرعا كالنوم لا يسقط الوجوب ويجب على النايم القضاء
وذلك لانه يتوقع زواله في كل ساعة بخلاف الطويل في العادة والجنون ينقسم الى مديد وقصير فالحق المديد
بالصبي فيسقط معه اصل الوجوب والقصير بالنوم بجامع ان كلا عذر يعجز عن الاداء زال قبل الامتداد واما
الثاني فلان الوجوب لفايدته فلا ينبغي هو وطريق تعذره ان يستلزم حرجا وهو بالكثرة ولا نهاية لها فاعتبرنا
الدخول في حد التكرار فلذا قدرناه في الصلوة بالست على ما مر في باب صلوة المريض وفي الصوم بان يستوعب
الشهر وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي يوسف وابي حنيفة وهو الاصح لان الزكوة
تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وفيه نظر فان التكرار بخروج الثانية لا بدخولها لان شرط الوجوب
انما يتم بالحول فالاولى ان المعتبر في الزكوة والصوم نفس وقتهما ووقتهما مديد فاعتبر نفسه فقلنا انما يسقط
باستيعاب الجنون وقتهما حتى لو كان مفيقا في جزء من الشهر وجن في باقي ايامه لزمه قضاء كله وفي الزكوة في
السنة كلها وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداد الجنون بوجوده في اكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل

لان كل وفيها الحول لكنه مديد جدا فقدرناه به والاكثر يقام مقام الكل فقدرنا به تيسيرا فان اعتبار
الاكثر احف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والنصف ملحق بالاقل ثم ان محمدا لا يفرق بين الاصلي
وهو المتصل بزمن الصبي بان جن قبل البلوغ فبلغ مجنونا والعارضي بان بلغ عاقلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو
ظاهر الرواية وخص ابو يوسف الحكم المذكور بالعارضي لان الملحق بالعوارض ابتداؤه من وقت البلوغ ويجب
بعد الافاقة ما بقي من الصوم لا ما مضى من الشهر ولا يجب ما مضى من الصلوة مما هو اقل من يوم وليلة بعد البلوغ
وقيل على العكس وروي عن ابي حنيفة ايضا كما ذكر المصنف وصاحب الايضاح وجه الفرق ان الجنون قبل البلوغ
في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال سبقية له على ضعف الاصلي وكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه
بالعدم كالصبا بخلاف الحاصل بعد البلوغ فانه معترض على المحل الكامل بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم
عند انتفا الجرح كالنوم وقال محمد الجنون مطلقا عارضي لان الاصل في الجبلة السلامة بل كانت متحققة في الوجود
وفواتها انما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضا والحكم في العارض انه يمنع الوجوب اذا امتد والا فلا
قوله لانه ليس بمالك من كل وجه احسن من تعليلهم بانه مصرف الزكوة بالنص لانه لا منافاة في العقل بين ايجاب
الصدقة على من جوز له اخذها اولى في الشرع كابن السبيل هذا واما العبد الماذون فان كان عليه فهو مشغول
بالدين وان كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكوته وكذا ان فضل اقل وعند المولى مال اخر ضمه اليه
وزكى الجميع **قوله** ولنا انه مشغول يتضمن تسليم انه نصاب نام لانه مرجع ضميرانه ثم منع استقلاله بالحكم باثبات انتفاء
جزء العلة بادعاء ان السبب النصاب الفارغ عن الشغل او ابدا المانع على تقدير استقلاله على قول الخصيصي العلة
وانما اعتبرنا عدم الشغل في الموجب لان معه يكون مستحقا بالحاجة الاصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس
في الحال والمواخذة في المال اذ الدين حايل بينه وبين الجنة واي حاجة اعظم من هذه فصار كالماء المستحق بالعطش
وثياب البذلة وذلك معتبر معدوم حتى جاز له التيمم مع ذلك الماء ولم يجب الزكوة وان بلغت ثياب البذلة نصابا
وما في الكافي من اثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكوة على الانسان وحل اخذها له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعا
كما في ابن السبيل يجب عليه ويجوز له اخذها وتقريره بانه ان كان غنيا حرم الاخذ عليه لقوله عليه الصلوة والسلام
لا تحل الصدقة لغني وان الا حرم الاخذ منه لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فيه نظر لا نا نختار الشق
الاول ونمنع كون الغنى الشرعي منحصرا فيما يحرم الاخذ وقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني مخصوص
بالاجماع بابن السبيل فجاز تخصيصه بالقياس الذي ذكرناه مرة اخرى قال المشايخ وهو قول ابن عمر وعثمان
وكان عثمان رضي الله عنه يقول هذا شهر زكوتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص امواله فيؤدي منها الزكوة
بمحضر من الصحابة من غير نكير ثم اذا سقط الدين كان ابرا الدائن من عليه الدين اعتبر ابتدا الحول من حين سقوطه وعند محمد
رحمه الله تجب الزكوة عند تمام الحول الاول لان الدين يمنع الوجوب للمطالبة وبالابرا تبين انه لا مطالبة فصار
كانه لم يكن وقال ابو يوسف الحول لم ينعقد على نصاب المديون فانه مستحق لحاجته فهو كالمعدوم **قوله** حتى لا يمنع دين
النذر والكفارة وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدي المتعة والاضحية لعدم المطالب بخلاف العشر والخراج
ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب بخلاف ما لو التقط وعرفها سنة ثم تصدق بها حيث تجب عليه زكوة ماله لان
الدين ليس متيقنا لاحتمال اجازة صاحب المال الصدقة **قوله** ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب صورته
له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكوة عليه في الحول الثاني لان خمسة منه مشغولة بدين الحول الاول
فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصابا كاملا ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه

في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه **قوله** وكذا بعد الاستهلاك صورته له نصاب حال
عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكوة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك
بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه تجب في المستفاد لسقوط زكوة الاول بالهلاك وبخلاف ما
لو استهلكه قبل الحول حيث لا تجب شيء ومن فروعه اذا باع نصاب السايمة قبل الحول بيوم بسايمة مثلها او من
جنس اخر او بدراهم يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لم تجب الزكوة عليه في البدل الا بحول جديد او يكون
له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبدال السايمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير
السايمة **قوله** على ما روي عنه هي رواية اصحاب الاملاء ولما لم يكن ظاهر الرواية عند مرضها وجه الفرق
ان دين المستهلك لا مطالب له من العباد بخلاف دين القايم فانه يجوز ان يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك
قوله لان له مطالبا من جهة العباد لان الملاك نوابه وذلك ان الظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
الاية يوجب حق اخذ الزكوة مطلقا للامام وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده فلما ولي
عثمان وظهر تغير الناس كره ان تفتش السعاة على الناس مستور اموالهم ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه ولم
تختلف الصحابة عليه في ذلك وهذا لا يسقط طلب الامام اصلا ولذا لو علم ان اهل بلدة لا يؤدون زكوتهم
طالبهم بها فلا فرق بين كون الدين بطريق الاصالة او الكفالة حتى لا تجب عليهما الزكوة بخلاف الغاصب وغاصب
الغاصب حيث تجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لان الغاصب ان ضمن يرجع على غاصبه بخلاف
غاصبه وانما فارق الغصب الكفالة وان كان في الكفالة بامر الاصيل يرجع الكفيل اذا ادى كالغاصب لان في
الغصب ليس له ان يطالبهما جميعا بل اذا اختار تضمين احدهما برئ الاخر اما في الكفالة فله ان يطالبهما معا
فكان كل مطالبا بالدين وكما يمنع دين الزكوة يمنع دين العشر والخراج وقد تقدم ومن فروع دين النذر لو كان
له نصاب فنذر ان يتصدق بماية منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه خمسة لزكوته ثم تخرجه عن
عهدة نذر تلك المائة التصدق بسبعة وتسعين ونصف لانه نذر التصدق بعين دراهم استحق منها درهمان
ونصف ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا بعضه ولو كان اطلق النذر فلم يضف المائة الى ذلك النصاب
لزمه بعد الخمسة تمام المائة ان كان للمديون نصب يصرف الدين الى ايسرها قضاء فاذا كان له دراهم ودنانير
وعروض ودينه غير مستغرق صرف الى الدراهم والدنانير اولا اذ القضاء منهما ايسر لانه لا يحتاج الى بيعهما
ولانه لا يتعلق بالمصلحة بعينهما ولانهما لقضاء الحوايج وقضاء الدين اهمها ولان للقاضي ان يقضي منهما
جبرا وللغريم ان ياخذ منهما اذا ظفر بهما وهما من جنس حقه فان فضل الدين عنهما او لم يكن له منهما شيء صرف
للعروض لانها عرضة للبيع بخلاف السوايم لانها للدر والنسل فان لم يكن لها عروض او فضل الدين عنها صرف الى
السوايم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها زكوة نظرا للفقراء فان كانت اربعين شاة وخمسا من الابل وثلاثين
من البقر صرف الى الابل والغنم مخير في ذلك دون البقر وعرف من هذا انه لو لم يكن له البقر تخير لاستوائهما
في الواجب وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكوة في الابل في العام القابل وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل
في طريقة الشهيد لا رواية فيه ان قلنا لا فله وجه وان قلنا نعم فله وجه ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا
يريد اداءه لا يجعل مانعا من الزكوة ذكره في التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا
كان او معجلا لانه متى طلبت اخذته وقال بعضهم ان كان مؤجلا لا يمنع لانه غير مطالب به عادة انتهى وهذا
يفيد ان المراد المؤجل عرفا لا شرطا مصرحا به والا لم يصح قوله لانها متى طلبت اخذته ولا بانه غير مطالب به عادة

لان هذا في المحل عرفا لا شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة **قوله** وعلى هذا كتب العلم لاهلها
ليس بقيد معتبر المفهوم فانها لو كانت لمن ليس من اهلها وهي تساوي نصابا لا تجب فيها الزكوة الا ان يكون اعدها
للتجارة وانما يفترق الحال بين اهل العلم وغيرهم ان الاهل اذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للتدريس
والحفظ والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر وان صارت نصابا فلهم ان ياخذوا الزكوة الا ان يفضل عن حاجتهم نسخ
تساوي نصابا كان يكون عنده من كل تصنيف نسختان وقيل بل ثلاث فان النسختين يحتاج اليها لتصحيح كل من الاخرى
والمختار الاول بخلاف غير الاهل فانهم يحرمون بها اخذ الزكوة اذ الحرمان تعلق بملك قدر نصاب غير محتاج اليه وان
لم يكن ناميا وانما النامي يوجب عليه الزكاة ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير اما كتب الطب والنحو والنجوم
فمعتبرة في المنع مطلقا وفي الخلاصة في الكتب ان كان مما يحتاج اليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا
وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادبا كثياب البذلة والمصحف على هذا ذكر في الفصل السابع
من كتاب الزكوة وقال في باب صدقة الفطر لو كان له كتب ان كانت كتب النجوم والادب والطب والتعبير
واما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصابا فهذا تناقض في كتب الادب والذي تقتضيه
النظر ان نسخة النحو او نسختين على الخلاف لا يعتبر من النصاب وكذا من اصول الفقه والكلام غير المخلوط بالاراء
مقصور على تحقيق الحق من مذهب اهل السنة الا ان لا يوجد غير المخلوط لان هذه من الحوائج الاصلية **قوله**
والة المحترفين المراد بها ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد فمتى نفق عنها او ما يستهلك ولا
يبقى اثر عينه فلو اشترى الغسال صابونا لغسل الثياب او حرضا يساوي نصابا وحال عليه الحول لا تجب فيه
فان ما ياخذ من الاجرة بمقابلة العمل وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها
ان كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكوة والا فلا **قوله** معناه صارت له بينة يفيد انه لم يكن له بينة في
الاصل احترازا عما لو كانت عليه بينة فانه سيذكر ان فيه الزكوة **قوله** وهي مسئلة مال الضمار قيل هو الغايب الذي
لا يرجى فان رجي فليس به واصله من الاضمار قال طلبن مزاره فاصبن منه عطا لم يكن عدة ضمارا وقيل هو غير المنتفع
به بخلاف الدين المؤجل فانه اخر الانتفاع به وصار كالغايب **قوله** ومن جملته الى اخره ومن جملته ايضا الذي
ذهب اليه العدو الى دار الحرب والمودع عند من لا يعرفه اذا نسي شخصه سنين ثم تذكره فان كان عند بعض معارفه
فنسي ثم تذكر الايداع زكاه لما مضى ويمكن ان يكون منه الالف التي دفعها الى المرأة مهرا وحال الحول وهي عندها
ثم علم انها امة تزوجت بغير اذن مولاها وردت الدية وما اقر به لشخص ودفعه اليه فحال عليه عنده ثم تصادقا
على ان لا دين فرد وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكوة في هذه الصور على احد لانه كان غايبا غير مرجو العودة
على الانتفاع به واما زكوة الاجرة المعجلة عن سنين في الاجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون
الخيار ثلاثة ايام في راس كل شهر فيجب على الاجر لانه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض
بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول وقال الشيخ الامام الزاهد علي بن محمد البزدوي ومجد الايمة السرخكتي يجب على
المستاجر ايضا لان الناس يعدون مال هذه الاجارة دينا على الاجر وفي بيع الوفا يجب زكوة الثمن على البايع وعلى
قول الزاهد والسرخكتي يجب على المشتري ايضا وصرح السيف ابو شجاع بعدم الوجوب على المستاجر وفي الخلاصة قال
الاحتياط ان يزكي كل منهما وفي فتاوي قاضي خان استشكل قول السرخكتي بانه لو اعتبر دينا عند الناس وهو اعتبار
معتبر شرعا ينبغي ان لا يجب على الاجر والبايع لانه مشغول بالدين ولا على المستاجر والمشتري ايضا لانه وان اعتبر
دينا لهما فليس ينتفع به لانه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد وهم لا يجب

ما لم يحل الحول بعد القبض انتهى يعني فيكون في معنى الضمار وفي الكافي لو استاجر دارا عشر سنين بالف وعجلها
الى الموجر ثم لم يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال له سوى الالف كان على الموجر في السنة الاولى تسع مائة
لظهور الدين مائة بسبب انفساخ الاجارة في حق تلك السنة وفي السنة الثانية في ثمان مائة الا قدر ما وجب
من الزكوة في السنة الاولى وهو اثنان وعشرون ونصف وهكذا في كل سنة ينقص عنه زكوة مائة وقدر
ما وجب الى ان يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ اقل من مائتين واما المستاجر فانما يجب عليه في السنة
الثالثة زكوة ثلاثمائة لانه ملك دينا على الموجر في السنة الاولى مائة وفي الثانية مائتين لم يحل حولها وفي
الثالثة حال حول المائتين واستفاد مائة في اخر الحول فضمها الى النصاب ثم تزيد زكوته في سنة مائة للانفساخ
اذ به يملك مائة في اخر الحول فضمها الى النصاب دينا فعليه في الرابعة زكوة اربع مائة وهلم جرا الى العاشرة
فعليه زكوة الالف فيها ولو كانت الاجرة امة للتجارة فحين عجلها للموجر نوى فيها التجارة والباقي بحاله لا زكوة
على الموجر بشيء فيها لاستحقاق تمام عين الاجرة بخلاف الاولى لان المستحق بالانفساخ مائة دينار في الذمة لا بعين
في المقبوض وعلى المستاجر في السنة الثالثة زكوة ثلاثة اعشارها تزيد كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه ولو
كان المسئلة على القلب اعني قبض المستاجر الدار ولم يعجل الاجرة فالموجر هنا كالمستاجر والمستاجر كالموجر فعلى
المستاجر ان يزكي للسنة الاولى تسع مائة وللثمان ثمان مائة فينقص في كل سنة مائة لا زكوة ما مضى لان الملك
في الاجرة يثبت ساعة فساعة والموجر يزكي في السنة الثانية ثلاثمائة والرابعة اربع مائة الا قدر زكوة
ما مضى ولو كانا تقابضا في الاجرة والدار فظاهر انه لا زكوة على المستاجر لان ملكه بالتعجيل ولم تعد لعدم
الانفساخ **قوله** وعلى هذا الاختلاف عندنا لا فطرة عليه وعنده عليه **قوله** ولنا قول علي رضي الله عنه
لا زكوة في مال الضمار هكذا ذكره مشايخنا عنه وروى ابو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال ثنا يزيد بن
هارون ثنا هشام بن حسان البصري قال اذا حضر الوقت الذي يؤدي فيه الرجل زكوته ادى عن كل مال وعن
كل دين الا ما كان ضمارا لا يرجوه وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون
قال اخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من اهل الرقة يقال له ابو عايشة عشرين الفا فالقاها في بيت المال
فلما ولي عمر بن عبد العزيز اتاه ولده فرفعوا مظلمتهم اليه فكتب الى ميمون ان ادفعوا اليهم اموالهم وخذ زكوة عامهم
هذا فانه لولا انه كان مالا ضمارا اخذنا منه زكوة ما مضى انا ابو اسامة عن هشام عن الحسن قال عليه زكوة
ذلك العام انتهى وروى مالك في الموطا عن ايوب السختياني ان عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة
ظلما فامر برده الى اهله ويوخذ زكوته لما مضى من السنين ثم عقب بعد ذلك بكتاب ان لا يوخذ منه الا
زكوة واحدة فانه كان ضمارا وفيه انقطاع بين ايوب وعمر واعلم ان هذا لا ينتهض على الشافعي لان قول الصحابي
عنده ليس حجة فكيف بمن دونه فهذا للاثبات المذهبي والمعنى المذكور بعد للالزام وهو قوله ولان
السبب الى اخره ففيه منع فلما ان السبب قد تحقق فقال لا نسلم لان السبب هو المال النامي تحقيقا او تقديرا
بالاتفاق للاتفاق على ان من ملك من الجواهر النفيسة ما يساوي الافا من الدنانير ولم ينو فيها التجارة لا تجب فيه
الزكوة ولا بد من اثبات حقيقة التجارة باليد فاذا فاتت انتفى تصور الاستنماء تحقيقا فانتفى تقديرا فانتفى النماء
تقديرا لان الشيء انما يقدر تقديرا اذا تصور تحقيقا وعن هذا انتفى في النقدين ايضا لانتفائهما النقد
بانتفاء تصور الحقيقي بانتفاء اليد فصار بانتفائها كالتاوي فلذا لم يجب صدقة الفطر عن الابق وانما جاز
عتقه عن الكفارة لان الكفارة تعتمد مجرد الملك وبالاباق والكتابة لا ينقص الملك اصلا بخلاف مال ابن السبيل

لثبوت التقدير فيه لامكان الحقيقي اذا وجد نائبا قوله ولو كان الدين على مقر ملي او معسر تجب الزكوة
ولذا قوله بعده فهو اي الدين نصاب بعد تحقق الوجوب حال كونه مسمى الدين فيستلزم انه اذا قبض زكاه لما مضى
وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض انواع الدين ولنوضح ذلك اذ لم يتعرض له المصنف فنقول قسم ابو حنيفة
الدين الى ثلاثة اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة
وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد
والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكوة اذا حال الحول ويتراخى الاداء الى ان يقبض اربعين درهما
ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية
وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا
على رجل فهو كالدين الوسط ويروى عنه انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكوة قبل القبض وكلما قبض شيئا
زكاه قل او كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية اخرجا الدية قبل الحكم بها وارش الجراحة لانه ليس بدين على
الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا تؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة
الا انه يقول الاصل ان المسببات تختلف باختلاف الاسباب ولو اجر عبده او داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة
كثمن مال التجارة في صحيح الرواية قوله ابتدا او بواسطة التحصيل لف ونشر مرتب ابتدا يتصل على وبواسطة
التحصيل بالعسر وعن الحسن بن زياد ان ما على المعسر ليس نصابا لانه لا ينتفع به فقول المصنف او بواسطة التحصيل
بالعسر وعن الحسن بن زياد ان ما على المعسر ليس نصابا لانه لا ينتفع به فقول المصنف او بواسطة التحصيل
دفع قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة او علم القاضي به يعني يكون نصابا وروى هشام عن محمد ان مع
علم القاضي يكون نصابا وفيما اذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لا يكون نصابا واكثر المشايخ على
خلافه وفي الاصل لم يجعل الدين نصابا ولم يفصل قال شمس الائمة الصحيح جواب الكتاب اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة
تعدل وفي الجثو بين يدي القضاة ذل وكل احد لا يختار ذلك فصار في هذين البينة وعلم القاضي شمول العدم
وشمول الوجوب والتفصيل وان كان المديون يقر في السر ويجحد في العلانية لم يكن نصابا ولو كان مقرا فلما
قدمه الى القاضي جحد وقامت عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقطت الزكوة من يوم جحد الى
ان عدلوا لانه كان جاحدا وتلزمه الزكوة فيما اذا كان مقرا قبل الخصومة وهذا انما يتفرع على اختيار الاطلاق
في المجحود قوله لان تفليس القاضي الى اخره يفيد ان لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو كان على مقر مفلس لانه
تعليله ولانه ذكر المفلس بالتخفيف واعطى حكمه من غير خلاف بين الثلاثة وهو قوله ولو كان الدين على مقر
ملي او معسر اذ المعسر هو المفلس والخلاف انما هو فيمن فلسه القاضي وصرح بعضهم بان ما شاء المقر المفلس بالتخفيف
ليس فيهم خلاف في انه نصاب ولم يشترط الطحاوي التفليس على قول محمد وقول المحبوبي لو كان المديون مقرا مفلسا
فعلى صاحب الدين زكاه ما مضى اذا قبضه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد ان كان الحاكم فلسه فلا زكوة
عليه لما مضى بناء على مذهبه ان التفليس يتحقق فيصير الدين تاويا وعند ابي حنيفة لان المال غاد ورائح
فهو في ذمة المفلس مثله في الملي يوافق ما في الخلاف قوله وابو يوسف رحمه الله مع ابي حنيفة الى اخره وقيل
قول ابي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكوة مطلقا من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق
الافلاس قوله رعاية لجانب الفقراء هذا من القضايا المسلمة السكوت عن النظر فيها مع انها لا تصلح للوجه اصلا اذ
مجرد رعاية الفقراء لا يصلح دليلا للحكم بايجاب الله تعالى المال فكل موضع يناسب فيه رعايتهم وكم من موضع لا تجب فيه

فلا يثبت ايجاب عليه الا بدليله فالاولى ما قيل ان التفليس وان تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالب
باقيان حتى لو كان لصاحب الدين حق الملازمة فبقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله فاذا قبضه زكاه لما مضى
قوله لاتصال النية بالعمل حاصل هذا الفصل ان ما كان من اعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية وما كان من
التروك كفى فيه مجردها فالتجارة من الاول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها ونظيره السفر والفطر والاسلام
والامامة لا يثبت واحد منها الا بالعمل ويثبت اضدادها بمجرد النية فلا يصير مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما
ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل ويصير المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والدابة علوفة بمجرد نية
هذه الامور والمراد بالمفطر الذي لم ينو صوما بعد في وقت تصح فيه النية قوله وان اشترى شيئا الى اخره
المراد ما تصح فيه نية التجارة لا عموم شيء فانه لو اشترى ارضا خراجية او عشرية ليتجر فيها لا تجب فيها زكوة التجارة
والا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الارض وعن محمد في ارض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكوة مع العشر
واذا لم يصح بقيت الارض على وظيفتها التي كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في عشرية استاجرها كان
فيها العشر لا غير قوله بخلاف ما اذا ورث الحاصل ان نية التجارة فيما يشتريه يصح بالاجماع وفيما يرثه لا يصح
بالاجماع لانه لا صنع له فيه اصلا وفيما يملكه بقبول عقد مما ذكر خلافه وجه الاعتبار ان مقتضى الدليل اعتبار
النيات مطلقا وان تجردت عن الاعمال قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله الا انها لم تعتبر لخفائها حتى
تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت في هذه وجه الاخر ان اعتبارها اذا طابقت المنوي وهو التجارة وهي
مبادلة المال بالمال وذلك منتف في الهبة وما معها والذي في نفسي ترجيح الاول ويلحق بالبيع بدل المنافع
فلو اجره ولو بعبد ونواه للتجارة كان للتجارة وبالميراث ما دخل له من حبوب ارضه فنوى امساكها للتجارة
فلا تجب لو باعها بعد حول قوله ولا يجوز الى اخره حصر الجواز في الامرين فافاد انه لو نوى الزكوة وجعل
يتصدق ولو الى اخر السنة ولم تحضره النية لا يسقط عنه شيء من الزكوة ما تصدق به على قول محمد ولو دفعها
للوكيل فالعبرة لنية المالك وفيه بحث لبعضهم لم يعرج عليه في فتاوى قاضي خان قال اعطى رجلا دراهم ليتصدق
بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى الامر من زكاة ماله من غير ان يتلفظ به ثم تصدق المامور جاز عن الزكوة
انتهى وكذا لو قال عن كفارة يميني ثم نوى الزكوة قبل دفعه قوله لتقدير النية الى اخره حاصله الحاق الزكوة
بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق الحرج في الزام المقارنة وسببه في الزكوة تفرق الدفع
للكثيرين قوله سقط فرضها عنه بشرط ان لا ينوي بها واجبا اخر من نذر وغيره سواء نوى النفل او لم تحضره
النية بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القربة والفرق ان دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان بخلاف
الامساك لانقسامه الى عادة وعبادة فاحتاج الى التمييز بالقصد واذا وقع اداء الكل قربة فيما نحن فيه لم يحتج
الى تعيين العوض لان الفرض انه دفع الكل والحاجة الى تعيين الفرض للمزاحمة بين الجزء المؤدي وسائر الاجزاء واذا
الكل لله تعالى تحقق اداء الجزء الواجب قوله لان الواجب الشائع في الكل فصار كهلاك البعض فيسقط زكوته
قوله بخلاف الاول اي التصدق بالكل للتيقن باخراج الجزء الذي هو الزكوة بخلاف الهلاك فانه لا صنع
له فيه وعلى هذا لو كان له دين على فقير فابراه عنه سقط زكوته عنه نوى عن الزكوة او لم ينو لانه كالهلاك
ولو ابراه عن البعض سقط زكوة ذلك البعض لما قلنا لا زكوة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الساقط
ليس بمال والباقي في ذمته يجوز ان يصير مالا وكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه ولذا لا يجوز اداء الدين عن
العين بخلاف العكس ولو كان الدين على غني فوهبه منه بعد وجوب الزكوة قيل يضمن قدر الواجب عليه وقيل

لا يضمن كانه بنا على انه استهلاك او هلاك هذا والافضل في الزكوة الاعلان بخلاف صدقة التطوع

باب صدقة السوائم

سامت الماشية سوما واسامها ربها اسامة بدا محمد رحمه الله في تفصيل اموال الزكوة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كان في كتبه كذلك لانها كانت الى العرب وكان جل اموالهم وانفسها الابل فبدا بها والسائمة التي ترعى ولا تعلف في الاهل وفي الفقه هي تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولا او اكثر وسياتي تفسير السائمة في الهداية ويذكر هناك الخلاف فلو اسيمت للحمل والركوب لم تكن السائمة المستلزمة شرعا لحكم وجوب الزكوة بل لا زكوة فيها ولو اسامها للتجارة كان فيها زكوة التجارة لا زكوة السائمة وقد عين في الكتاب اسنان المسميات واما اشتقاق الاسما فسميت بنت المخاض به لان امها تكون مخاضا بغيرها عادة اي حاملا وتسمى ايضا وجع الولادة مخاضا قال الله تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة وبنت اللبون لان امها تكون ذات لبن ترضع به اخرى والحقة لانها حق لها ان تركب ويحمل عليها والجذعة لمعنى في اسنانه تعرفه اهل اللغة **قوله** ليس في اقل من خمس ذود الذود يقال من ثلاثة من الابل الى عشرة وقد استعملها هنا في الواحد على نظير استعمال الرهط في قوله تعالى تسعة رهط وقصد المصنف بذلك متابعة لفظ الصديق رضي الله عنه على ما سنذكره عنه واعلم ان تقدير النصاب والواجب امر توقيفي وفي المبسوط ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المامور به ربع العشر بقوله عليه الصلوة والسلام هاتوا ربع عشر اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض باربعين فايجاب الشاة في خمس كايجاب الخمسة في مايتين انتهى وسياتي في الحديث فيمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلاف ما قال وسننبهك عليه ثم ظاهر الغاية في قوله الى تسع كونها غاية للوجوب وانما يتمشى على قول محمد رحمه الله لانه جعل الزكوة واجبة في النصاب والعفو والغاية غاية لاسقاط لان المعنى وجوب الشاة مستمر الى تسع واعلم ان الواجب في الابل هو الاناث او قيمتها بخلاف البقر والغنم فانه يستوي فيه الذكورة والانوثة **قوله** بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم منها كتاب الصديق رضي الله عنه لانس بن مالك رواه البخاري وفرقه في ثلاثة ابواب عن ثمامة ان انسا حدثه ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر بها رسوله فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها ومن سئل فوقه فلا يعطه في اربع وعشرين من الابل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض فاذا بلغت ستا وثلاثين الى خمس واربعين ففيها بنت لبون انثى فاذا بلغت ستا واربعين الى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا بلغت ستة وسبعين الى تسعين ففيها بنتا لبون فاذا بلغت احدى وتسعين الى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ثم ساق بقية الحديث في الغنم ثم ذكر في الباب الثاني عن ثمامة وقال فيه من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض

ويعطي معها عشرين درهما او شاتين انتهى فقد جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذي اعتبره في المبسوط لان الظاهر انما جعل عند عدمها قيمتها اذ ذاك ثم قال وفي الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى مائة وعشرين شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مايتين ففيها شاتان فاذا زادت على مايتين الى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه فاذا زادت على ثلثمائة ففي كل مائة شاة فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة من اربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة الا ان يشا وفي الرقة ربع العشر فاذا لم يكن الا تسعين ومائة فليس فيها شي الا ان يشاء ربها وفي الباب الثالث عن ثمامة ان انسا حدثه فساق الحديث وفيه لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ان يشاء المصدق ورواه ابو داود في سننه حدثنا واحدا وزاد فيه وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية وقد يوهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح انه صحيح قال البيهقي ومن الكتب كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة فذكره على وفق ما تقدم وزاد فيه لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولم يذكر الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه وانما رفعه سفيان بن الحسين وسفين هذا اخرج له مسلم واستشهد له البخاري وقد تابع سفين على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه وزاد فيه ابن ماجة بعد قوله وفي خمس وعشرين بنت مخاض فان لم يكن بنت مخاض فابن لبون ذكر وزاد فيه ابو داود زيادة من طريق ابن المبارك عن يونس عن يزيد عن ابن شهاب قال هذه نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ابن شهاب اقرانيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها وهي التي انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله ابن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث وقال فيه فاذا كانت احدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعين وثلاثين ومائة فاذا كانت اربعين ومائة ففيها ثلاث حقاق حتى تبلغ تسعا وخمسين ومائة فاذا كانت ستين ومائة ففيها اربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة فاذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة فاذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة فاذا كانت تسعين ومائة ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة فاذا بلغت مايتين ففيها اربع حقاق او خمس بنات لبون ثم ذكر سائمة الغنم على ما ذكر سفيان بن حسين وهذا مرسل كما اشار اليه المنذري وفيه اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه الالفاظ وهي وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولا باس ببيان المراد اذ كان مبني بعض الخلاف وذلك اذا كان النصاب بين شركا وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والراعي والفحل والمحلب تجب الزكوة فيه عنده لقوله عليه السلام لا يجمع بين متفرق الحديث وفي عدم الوجوب تفرق المجتمع وعندنا لا تجب والا لوجبت على كل واحد فيما دون النصاب لنا هذا الحديث نفي الوجوب بالجمع بين الاملاك المتفرقة اذ المراد الجمع والتفريق في الاملاك لا الامكنة الا ترى ان النصاب المفرق في الامكنة مع وحدة الملك تجب فيه ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعي ان يجعلها نصابين بان يفرقها في مكانين فمعنى لا يفرق بين مجتمع انه لا يفرق الساعي بين الثمانين مثلا او المائة والعشرين فيجعلها نصابين وثلاثة ولا يجمع بين متفرق لا يجمع مثلا بين الاربعين المتفرقة بالملك بان تكون مشتركة ليجعلها نصابا والحال ان لكل عشرين قال وما كان بين خليطين الى اخره قالوا اراد به اذا كان بين رجلين احدى وستين مثلا من الابل لاحد ستة وثلاثون وللاخر خمس وعشرون فاخذ المصدق منها بنت لبون

وبنت مخاض فان كل واحد يرجع على شريكه بحصة ما اخذه الساعي من ملكه زكوة شريكه وعلى هذا فالمراد من قوله
مخافة الصدقة مخافة ثبوت الصدقة فيما لا صدقة فيه اي لا يفعل ذلك التفريق والجمع كيلا يثبت الصدقة
فيما لا صدقة فيه واحدة كما لو فرق بين الثمانين حيث تجب شاتان والواجب فيها ليس الا واحدة او جمع بين
العشرين لرجلين لتجب واحدة والواقع ان لا وجوب فيها ومنها كتاب عمرو بن حزم اخرجه النسائي في الديات
وابوداود في مراسيله عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن بكتاب فيه الفرايض والسنن والديات وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت
على اهل اليمن وهذه نسختها بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي صلى الله عليه وسلم الى شرحبيل بن عبد كلال
قيل ذي رعين ومعافر وهمدان اما بعد فقد رجع رسولكم واعطيتم من المغانم خمس الله وما كتب الله عز وجل
على المؤمنين من العشر في العقار وما سقت السما وما كانت سيحا او كان بعلا فيه العشر اذا بلغ خمسة اوسق
وما سقي بالرشا والدالية ففيه نصف العشر وفي كل خمس من الابل سايمة شاة الى ان تبلغ اربعا وعشرين فاذا
زادت واحدة على اربع وعشرين ففيها بنت مخاض فان لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه
وفي كل ثلاثين باقورة تبيع او جذعة وفي كل اربعين باقورة بقرة ثم ذكر صدقة الغنم وفيه وفي كل خمس اواق
من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل اربعين درهما درهم وليس فيما دون خمسة اواق شيء وفي كل اربعين دينارا
دينار وفي الكتاب ايضا ان اكبر الكباير عند الله يوم القيامة الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة بغير حق والفرار
في سبيل الله يوم الزحف وعقوق الوالدين ورمي المحصنة وتعلم السحر واكل الربا واكل مال اليتيم ثم ذكر جملا
في الديات قال النسائي وسليمان بن ارقم متروك وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه انا معمر عن عبد الله بن
ابي بكر به واخرجه الدارقطني عن اسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن ابي بكر ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم
في المستدرك كلاهما عن سليمان بن داود ثنا الزهري به قال الحاكم اسناده صحيح وهو من قواعد الاسلام وقال
احمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح قال ابن الجوزي يشير بالصحة الى هذه الرواية لا الى غيرها وقال بعض الحفاظ في
نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقتها الامة بالقبول وهي متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وهي دائرة على سليمان بن
ارقم وسليمان بن داود وكلاهما ضعيف لكن قال الشافعي في الرسالة لم يقبلوه حتى ثبت عندهم انه كتاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال يعقوب بن سفيان الفسوي لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون ارائهم انتهى وتضعيف سليمان بن داود الخولاني
معارض بانه اثنى جماعة من الحفاظ عليه منهم احمد وابو حاتم وابو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدي
قوله الى مائتين واذا صارت مائتين فهو بالخيار ان شاء ادى اربع حقاق وان شاء خمسة بنات لبون قوله كما
تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين يعني في خمس شاة مع الاربع حقاق او الخمسة بنات لبون وفي عشر شاتان
معها وفي خمس عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين اربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها
الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست واربعين ومائتين ففيها خمس حقاق حينئذ الى مائتين وخمسين ثم تستانف
كذلك ففي مائتين وست وتسعين ستة حقاق الى ثلاث مائة وهكذا وهو احتراز عن الاستيناف الاول
قوله لما روي انه عليه السلام الى اخره تقدم في كتاب ابي بكر في البخاري واحمد مع الشافعي وعن مالك روا
كمذهبنا وكمذهب الشافعي قوله ولنا انه عليه السلام روى ابو داود في المراسيل واسحق بن راهويه في
مسنده والطحاوي في مشكله عن حماد بن سلمة قلت لقيس بن سعد خذ لي كتاب محمد بن عمرو بن حزم فاعطاني كتابا

اخبر

اخبر انه اخذه من ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب لجده فقرأته فكان فيه ذكر ما
يخرج من فرايض الابل فقص الحديث الى ان يبلغ عشرين ومائة فاذا كان اكثر من عشرين ومائة فانها تعاد الى اول
فريضة الابل ودفعت هذه بمخالفتها الرواية عنه مما قدمناه ورواية الصحيح من كتاب الصديق والاثر الذي
رواه الطحاوي عن ابن مسعود مما يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف خصيف وما اخرجه
ابن ابي شيبة بسنده عن سفيان عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كمذهبنا عورض بان شريكا رواه عن ابي اسحق
عن عاصم عن علي قال اذا زادت الابل على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون الا ان سفيان
احفظ من شريك ولو سلم لا ينفي ورم ما تقدم قلنا ان سلم فانما يتم لو تعارضا وليس كذلك لان ما تثبته هذه
الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعرض ما تقدم لنفيه ليكون معارضا انما فيه اذا زادت على عشرين
ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ونحن نقول به لانا اوجبنا كذلك اذ الواجب في الاربعين
هو الواجب في ست وثلاثين والواجب في خمسين هو الواجب في ست واربعين ولا يتعرض هذا الحديث لنفي
الواجب عما دونه فتوجه بما رويناه وتحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الاخبار الا ترى بما رواه
الزهري عن سالم عن ابيه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله
حتى توفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها ثم اخرجها علي فعمل بها فكان في احدى الروايتين في احدى وتسعين
حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الحديث رواه ابو داود
والترمذي قال في شرح الكنز وقد وردت احاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها
في الغاية قوله والبخت والعراب جمع عربي للبهايم وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب مستوطنوا
المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلفوا في نسبتهم والاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهي
من تهامة لان اباهم اسمعيل عليهم السلام نشا بها كذا في المغرب وهذه تتمة في زكوة العجاف لا شك ان
الواجب الاصلي هو الوسط مع مراعاة جانب الفقرا ورب المال فايجابه فيما اذا كان الكل عجافا [illegible]
الايجاب بقدره وهذا تفصيله فاذا كان له خمس من الابل فيها بنت مخاض وسطا واعلى منها سنا لكنها [illegible]
حالها تعدلها ففيها شاة وسط فان لم يكن فيها ما يساويها نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة افضلها فما كان
بينهما من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة الى الشاة الوسط مثلا لو كان قيمة بنت المخاض
خمسين وقيمة افضلها خمس وعشرين فالتفاوت بالنصف فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط وعلى
هذا فقس فلو كانت الابل خمسا وعشرين حقاقا وجذاعا او بنات مخاض وبوازل فان كان فيها بنت مخاض
وسطا او ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض وسط وان شاء دفع التي تساويها وان كانت حقة او اعلى منها
بطريق القيمة وان لم يكن فيها ما يساويها ولا [illegible] فالواجب بنت مخاض يساوي افضلها ولو كانت ستا وثلاثين
بنات مخاض او حقاقا او جذاعا او بوازل فان كان فيها ثنتان تعدلان بنتي مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط
لم يكتف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط لان الواجب هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون وربما
كان التفاوت بينهما على اكثر نصاب العجاف فوجب ضم اخرى تعدل بنت مخاض وسط فلو لم يكن فيها ما يعدل
بنت مخاض وجب بنت لبون بقدرها وطريقه ان ينظر الى قيمة بنت مخاض وسط والى قيمة بنت لبون
وسط فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوي افضلها مما يليها في الفضل منها مثلا كانت قيمة بنت المخاض
خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعين فالواجب بنت لبون تساوي افضلها ونصف قيمة التي تليها في الفضل

حتى لو كان افضلها تساوي عشرين وتليه اخرى تساوي عشرة وجب بنت لبون تساوي عشرين وخمسة
دراهم ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوي بنت مخاض وسط نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط
ثم وقع به التفاوت اعتبر في التي تلي افضلها فيجب ذلك مع افضلها ايضا كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض
حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين ففيها حقة تساوي افضلها وثلاثة اخماس التي تليها في الفضل
ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفي الابل بنت مخاض تساوي خمسين واخرى تساوي ثلاثين
فالواجب حقة تساوي ربعة وسبعين ليكون مثل افضلها واربعة اخماس التي تليها ولو كانت قيمة بنت المخاض
خمسين والحقة مائة وفي الابل ثلاث تساوي كل ثلاثين ثلاثين ففيها حقة تساوي ستين مثل ثنتين من افضلها
لان التفاوت بين الحقة وبنت المخاض الضعف وانما جعلنا بنت المخاض حكما في الباب في كل الصور لانها ادنى
سن يتعلق به الوجوب والزيادة عليها عفو ولم يكتف بوجود واحدة منها تساوي بنت مخاض وسط لايجاب
ما زاد على بنت المخاض لما ذكرناه. **فصل في البقر** قدمها على الغنم لقربها من الابل في الضخامة
والبقر من بقر اذا شق سمي به لانه يشق الارض وهو اسم جنس والثاني بقرة للواحدة فيقع على الذكر والانثى لا للتانيث
قوله ففيها تبيع سمي الحولي من اولاد البقر به لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشاة ما تمت له سنتان وفي
الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا تتعين الانوثة في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لا تعد فضلا فيهما
بخلاف الابل لا تعد فضلا فيهما بخلافها في الابل ثم ان وجد في الثلاثين تبيع وسط وجب هو او ما يساويه وجب
تبيع يساوي الوسط وان شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع وان كان الكل عجافا ليس فيها ما يساوي تبيعا
وسطا وجب افضلها ولو كانت البقر اربعين وفيها مسنة وسطا او ما يساويها مما نعلم ما عرف في الثلاثين وان
كان الكل عجافا وجب ان ينظر الى قيمة تبيع وسط لانه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه عفو والى قيمة
مسنة وسط فما وقع به التفاوت وجب نسبته في اخرى افضلها في الفضل مثلا لو كانت قيمة التبيع الوسط
اربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين يجب مسنة تساوي افضلها وربع التي تليها في الفضل حتى لو كانت قيمة
افضلها ثلاثين والتي تليها عشرين يجب مسنة تساوي خمسة وثلاثين ولو كانت ستين عجافا ليس فيها ما
يساوي تبيعا وسطا ففيها تبيعان من افضلها ان كانا والا فاثنان من افضلها وان كان فيها تبيع وسط او
ما يساويه وجب التبيع الوسط واخر من افضل الباقي **قوله** بهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
معاذا اخرج اصحاب السنن الاربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وجهه الى اليمن امره
ان ياخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم يعني محتلما دينارا او عدله من المعافر
ثياب تكون باليمن حسنه الترمذي ورواه بعضهم مرسلا وهذا اصح ويعني بالدينار من الحالم الجزية ورواه ابن
حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واعله عبد الحق بان مسروقا لم يلق معاذا وصرح
ابن عبد البر بانه متصل واما ابن حزم فانه قال في اول كلامه انه منقطع وان مسروقا لم يلق معاذا وقال في
اخره وجدنا حديث مسروق انما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكوة البقر ومسروق عندنا بلا شك ادرك معاذا
بسنه وعقله وشاهد احكامه يقينا وافتى في زمن عمر وادرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو رجل كان باليمن
ايام معاذ ينقل الكافة من اهل بلده عن معاذ في اخذه لذلك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وحاصله انه
جعله بواسطة بينه وبين معاذ وهو ما فشى من اهل بلده ان معاذا اخذ كذا وكذا والحق قول ابن القطان انه
يجب ان يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور في الاكتفاء بالمعاصرة ما لم يعلم عدم اللقي واما على ما شرطه البخاري

وابن المدي[illegible]

وابن المديني من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه وعلى كلا التقديرين يتم الاحتجاج
به على ما وجهه ابن حزم **قوله** وهذه رواية الاصل عن ابي حنيفة فيما زاد على الاربعين ثلاث روايات
هذه رواية الحسن انه لا شيء حتى يبلغ خمسين والرواية الثالثة كقولهما وجه الاول عدم المسقط مع
ان الاصل ان لا يخلي المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب وجه هذه منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدار
قطني والبزار من حديث بقية عن المسعودي عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال بعث رسول الله صلى الله عليه
وسلم معاذا الى اليمن فامره ان ياخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة قالوا فالاوقاص
قال ما امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بشيء وسأسأله اذا قدمت عليه فلما قدم على رسول الله
صلى الله عليه وسلم سأله فقال ليس فيها شيء قال المسعودي والاوقاص ما بين الثلاثين الى الاربعين
والاربعين الى ستين وفي السند ضعف وفي المتن انه رجع فوجده عليه السلام حيا وهو موافق لما في معجم
الطبراني وفي مسنده مجهول وفيه اعني معجم الطبراني حديث اخر من طريق ابن وهب عن حيوة بن شريح عن
يزيد بن ابي حبيب عن سلمة بن اسامة عن يحيى بن الحكم ان معاذا قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق
اهل اليمن فامرني ان اخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا ومن كل اربعين مسنة ومن الستين تبيعين ومن السبعين
مسنة وتبيعا وامرني ان لا اخذ فيما بين ذلك شيئا الا ان يبلغ مسنة او جذعا وهو مرسل وسلمة بن اسامة
ويحيى بن الحكم غير مشهورين ولم يذكرهما ابن ابي حاتم في كتابه واعترض ايضا بان معاذا لم يدركه عليه السلام
حيا في الموطا عن طاوس ان معاذا واخرج في المستدرك عن ابن مسعود قال كان معاذ بن جبل شابا جميلا سمحا
من افضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيئا ولم يزل يدان حتى اغرق ماله في كلمة الدين فلزمه غرماؤه حتى تغيب عنهم
اياما في بيته فاستأذنوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فارسل في طلبه فجاء ومعه غرماؤه فساق
الحديث الى ان قال فبعثه الى اليمن وقال له لعل الله ان يجبرك ويؤدي عنك دينك فخرج معاذ الى
اليمن فلم يزل بها حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ الحديث بطوله قال الحاكم صحيح على
شرط الشيخين وفي مسند ابي يعلى انه قدم فسجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
يا معاذ ما هذا قال وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظمائهم وقالوا هذه تحية الانبياء فقال
عليه السلام كذبوا على انبيائهم لو كنت امرا احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها وفي هذا ان معاذا
ادركه عليه السلام حيا **قوله** قد قيل ان المراد بها الصغار فتعارض التفسيران فلا تسقط الزكوة بالشك
بعد تحقق السبب ثم ان كان بخلاف القياس من حيث انه ايجاب الكسور فقولهما مخالفة من وجهين اثبات العفو
بالراي كونه خارجا عن النظير في بابه فان الثابت في هذا الباب جعل عفوا تسعا تسعا والكسور في الجملة لها
وجود في النقد بين لكن دفع المصنف هذا ينبغي بما صرح في رواية الطبراني من قوله وامرني ان لا اخذ
فيما بين ذلك الى ان يبلغ مسنة او جذعا وهكذا رواه القاسم بن سلام في كتاب الاموال لكن تمام هذا موقوف
على صحة هذه الرواية او حسنها **باب صدقة الغنم** سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع
فكانت غنيمة لكل طالب **قوله** هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب ابي بكر
تقدم في صدقة الابل فارجع اليه **قوله** والضان والمعز سواء اي في تكميل النصاب لا في اداء الواجب
وسنذكر الفرق بينهما في ذلك اخر الباب والمتولد من ظبي ونعجة له حكم امه فيكون شاة وفي العجاف ان كانت
ثنية وسط تعينت والا واحدة من افضلها فان كانت نصابين او ثلاثة كمائة واحدى وعشرين او مائتين

ع

وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي او قيمتها وان بعضه تعين هو وكل من افضلها بقية الواجب فيجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان عجفا وان حسبما يكون الواجب والموجود مثلا له ماية واحد وعشرون وعنده ثنية وسط وجبت هي واخرى عجفا او من افضل البواقي ولو هلكت السمينة بعد الوجوب جعلت كان لم تكن عند ابي حنيفة ووجب عجفا وان بنا على صرف الهالك الى النصاب الاخير وجعل الهالك كان لم يكن وعندهما بهلاك السمينة ذهب فضل السمن فكان الكل كانت عجافا ووجبها ثلاث عجاف فتسقط ثلاثة اجزا من ثلاث شياه كل شاة ما يبا جزو وجزو ويبقى الباقي بنا على ان الواجب واجب في الكل من النصاب والعفو وصرف الهلاك الى الكل على الشيوع ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة فعنده لما وجب الصرف الى النصاب الزايد على الاول صار كانه حال الحول على اربعين ثم هلك الكل الا السمينة فيبقى الواجب جزا من اربعين جزا من شاة وسط ويسقط الباقي وعندهما تبقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمينة وعجفا وان كل شاة ما يبا جزو وجزو وحصتها جزء من السمينة وجزان من العجاف **قوله** والنص ورد به اي باسم الغنم في كتاب ابي بكر على ما مر **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام انما حقنا الجزع غريب بلفظه واخرج ابو داود والنسائي واحمد في مسنده عن سعر قال جاني رجلان مرتدفان فقالا انا رسولا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنا اليك لتؤتينا صدقة غنمك قلت وما هي قالا شاة قال فعمدت الى شاة ممتلئة مخاضا وشحما فقالا هذه شافع وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ناخذ شافعا والشافع التي في بطنها ولدها قلت فاي شيء تاخذان قالا عناقا جذعة او ثنية فاخرجت اليهما عناقا فتناولاها وروى مالك في الموطا من حديث سفيان بن عبد الله بن عمر بن الخطاب بعثه مصدقا وكان يعد السخل فقالوا اتعد علينا السخل ولا تاخذه فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر نعم نعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا ناخذها ولا ناخذ الاكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم وناخذ الجذعة والثنية وذلك عدل بين غذاء الغنم وخياره قال النووي بسند صحيح واما ما روي عن علي لا يوخذ في الزكوة الا الثني فغريب والله اعلم فالدليل يقتضي ترجيح هذه الرواية والحديث الاول صريح في رد التاويل الذي ذكره المصنف ان كان قول الصحابيين ناخذ عناقا جذعة او ثنية له حكم الرفع اولم يكن وكذا قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية اعني ما روي عن ابي حنيفة من جواز اخذ الجذع على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني

فصل في الخيل

في فتاوى قاضي خان قالوا الفتوى على قولهما وكذا رجح قولهما في الاسرار واما شمس الايمة وصاحب التحفة فرجحا قول ابي حنيفة رضي الله عنه واجمعوا ان الامام لا ياخذ صدقة الخيل جبرا وحديث ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة رووه في الكتب الستة وزاد مسلم الا صدقة الفطر وتاويل ما روياه فرس الغازي لا شك ان هذه الاضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذا وكذا يتبادر منه الفرس الملابس للانسان ركوبا ذهابا ومجيا عرفا وان كان لغة اعم من ذلك والعرف املك ويؤيد هذه الارادة قوله في عبده ولا شك ان العبد للتجارة تجب فيه الزكوة فعلم انه لم يرد النفي عن عموم العبد بل عبد الخدمة وقد روي ما يجب حمله على هذا المحل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية وهو ما في الصحيحين في حديث مانعي الزكوة بطوله وفيه الخيل ثلاثة هي لرجل اجر ولرجل وزر وسا في الحديث الى قوله فاما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر الحديث فقوله ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تاويل ذلك بالعارية لان ذلك مما يكن على بعده في ظهورها فعطف رقابها ينفي ارادة ذلك اذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس

قوله حج

الا الزكوة ونبوئ في ظهورها حمل منقطعي الغزاة والحاج ونحو ذلك هذا هو الظاهر الذي يجب البقاء معه ولا يخفى ان تاويلنا في الفرس اقرب من هذا بكثير لما حفه من القرينتين ولانه تخصيص العام وما من عام الا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية ولا يجوز حمله على زكوة التجارة لانه عليه السلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال لم ينزل علي فيها شيء فلو كان المراد في الخيل زكوة التجارة ولم يصح نفيها في الحمير وما قيل انه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذي والنسائي عن ابي عوانة عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة وله طريق اخر عن ابي اسحق عن الحارث عن علي قال الترمذي سالت محمدا عن هذا الحديث فقال كلاهما عندي عن ابي اسحق يحتمل ان يكون عنهما والعفو لا يكون الا عن شيء لازم فممنوع بل يصدق ايضا مع ترك الاخذ من الابتدا انفصالا مع القدرة عليه فمن قدر على الاخذ من احد وكان محقا في الاخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرما وربما يصدق معه ذلك وتقدم ما في الصحيحين للعفوة وقد رايناها هذا الامر قد تقرر في زمن عمر فكيف يكون منسوخا قال ابن عبد البر روى فيه جويرية عن مالك حديثا صحيحا اخرجه الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري ان السايب بن يزيد اخبره قال رايت ابي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها الى عمر وروى عبد الرزاق عن ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار ان حبيب بن يعلى انه اخبره سمع يعلى بن امية يقول ابتاع عبد الرحمن بن امية اخو يعلى بن امية رجل من اهل اليمن فرسا انثى بماية قلوص فندم البايع فلحق بعمر فقال غصبني يعلى واخوه فرسا لي فكتب الى يعلى ان الحق بي فاتاه فاخبره الخبر فقال ان الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت ان فرسا يبلغ هذا فناخذ عن كل اربعين شاة ولا ناخذ من الخيل شيئا خذ وامن كل فرس دينارا فقرر على الخيل دينارا دينارا وروى ايضا عن ابن جريج اخبرني ابن ابي الحسين ان ابن شهاب اخبره ان عثمان كان يصدق الخيل وان السايب بن يزيد اخبره انه كان ياتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل فقال ابن شهاب لا اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل وقال محمد بن الحسن في كتاب الاثار انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمن عن ابراهيم النخعي انه قال في الخيل السايمة التي يطلب نسلها ان شيت في كل فرس دينارا وعشرة دراهم وان شيت فالقيمة فيكون في كل مايتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكرا او انثى فقد ثبت اصلها على الاجمال في كمية الواجب في حديث الصحيحين وثبتت الكمية وتحقق الاخذ في زمن الخليفتين عمر وعثمان من غير نكير بعد اعتراف عمر بانه لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر على ما اخرج الدارقطني عن حارثة بن مضرب قال جاء اناس من اهل الشام الى عمر فقالوا انا قد اصبنا اموالا خيلا ورقيقا وانا نحب ان تزكيه فقال ما فعله صاحباي قبلي فافعله انا ثم استشار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا احسن وسكت علي فساله فقال هو حسن لو لم يكن جزية راتبة ياخذونها بعدك فاخذ من الفرس عشرة دراهم ثم اعاده قريبا منه بهذا السند والقصة وقال فيه فوضع على كل فرس دينارا ففي هذا انه استشارهم فاستحسنوه وكذا استحسنه علي بشرط شرطه وهو ان لا يوخذون به بعده وقد قلناه بمقتضاه اذ قلنا ليس للامام ان ياخذ صدقة سايمة الخيل جبرا فان اخذ الامام هو المراد بقوله يوخذونها مبنيا اذ يستحيل ان يكون استحسانه مشروطا بان لا يتبرعوا بها لمن بعده من الايمة لانه ما على المحسنين من سبيل وهذا حينئذ فوق الاجماع السكوتي فان قيل استحسانهم انما هو لقبولها منهم اذا تبرعوا بها وصرفها الى المستحقين لا للايجاب قلنا رواية فوضع على كل فرس دينارا تمرنا على استحسانهم وما قدمناه من قول عمر ليعلى خذ من كل فرس دينارا فقرر على كل دينار

يوجب خلاف ما قلت وغاية ما في ذلك ان ذلك هو مبدأ اجتهادهم وكانهم والله اعلم رأوا ان ما قدمنا
من حديث مانعي الزكوة بعيد الوجوب حيث اثبت في رقابها حقا لله ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ
سترا من النار هذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله في قابل البنات كن له سترا من النار وغيره ولانه يعني
لا معنى لكون المراد سترا في الدنيا بمعنى ظهور النعمة اذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله في
رقابها فانه ثابت وان نسي فيثبت الوجوب وعدم اخذه عليه السلام لانه لم يكن في زمانه اصحاب الخيل
السائمة من المسلمين بل اهل الابل وما تقدم اذا اصحاب هذه انما هم اهل المدائن والدشت والتراكمة
وانما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان ولعل تخطئهم في خصوص تقدير الواجب ما روي عن جابر من قوله
عليه السلام في كل فرس دينار كما ذكره الامام عن الدارقطني بناء على انه صحيح في نفس الامر ولو لم يكن صحيحا على
طريقة المحدثين اذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقتهم الا عدمها ظاهرا دون نفس الامر على ان الفحص عن ماخذهم
لا يلزمنا اذ يكفي العلم بما اتفقوا عليه من ذلك **قوله** وليس في ذكورها الى اخره في كل من الذكور المنفردة
والاناث المنفردة روايتان والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الاناث الوجوب **فصل قوله** وليس
في الفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول ولد البقرة والحملان جمع
حمل بالتحريك ولد الشاة صورة المسئلة اشترى خمسة وعشرين فصيلا او حملا او عجولا او وهبت له لا ينعقد
عليها الحول حتى اذا مضى حول من وقت الملك لا يجب فيها بل اذا تم من حين صارت كبارا وتصور ايضا اذا كان له
نصاب سائمة فمضى سته اشهر فولدت نصابا ثم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد **قوله** للاسم المذكور
في الخطاب يعني اسم الشاة **قوله** تحقيق النظر من الجانبين جانب صاحب المال بعدم اخراج مسنة وجانب
الفقراء بعدم الاخراج بالكلية كما يجب في المهازيل الحاقا للنقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا النقصان
بالهزال رد الواجب الاصلي وهو الوسط الى واحد منها يمنعان من ترتيب السن في الابل والبقر بان يجب بنت
مخاض ثم بنت لبون ثم حقه وهكذا تبيع ثم مسنة ولم يمنعنا في المهازيل فعملنا بقدر الممكن فقلنا لا شيء حتى تبلغ
خمسا وعشرين فصيلا فيكون فيها فصيل ثم لا شيء حتى تبلغ ستة وسبعين ففيها فصيلان وهكذا في ثلاثين عجولا
عجول ثم لا شيء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان ثم لا شيء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لان النصب متى ثبت
حكمه الا بعدد المنابع هذا على اقوى الروايات عن ابي يوسف وهي رواية محمد وبهذا التقرير اندفع استبعاد
محمد اذ قال انه عليه السلام اوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبرت قبله اربعة نصب وفي ست وسبعين
بنتين في موضع اعتبر ثلاث نصب بينها وبين خمس وعشرين ففي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب فيه لو اوجبنا
كان بالراي لا بالنص ولا مدخل للراي هنا **قوله** وجه الاخيران من اقاويل ابي حنيفة وهو قول محمد ان المقادير
لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به النص امتنع اصلا والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقا
بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت المخاض مثلا ولم يوجد فتعذر الايجاب كان قيل لا نسلم انه لم
يوجب الصغار اصلا ففي حديث ابي بكر في قتال مانعي الزكوة لو منعوني عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فدل انه كان تعطى في الزكوة سلمناه لكن ايجاب الاسنان المعينة لم يتوقف
على وجودها في الموجب فيه الا يرى انه اوجب في خمس من الابل شاة وليس فيها فلم يتوقف ايجابها على ان يكون عنده
بل يجب عليه ان يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها فكذا يجب عليه ان يستحدث ملك مسنه ويدفعها قلنا اما
الاول فيدل على نفيه ما في ابي داود والنسائي عن سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

فائدته

فائدته تخلصت اليه فسمعته يقول في عهدي يعني في كتابي ان لا اخذ راضع لبن الحديث دل بالمطابقة على
عدم اخذها مطلقا وبالالتزام على ان ليس في الصغار واحدة منها اذ لو كان لاخذت الواضع وحديث
ابي بكر لا يعارضه لان اخذ العناق لا يستلزم الاخذ من الصغار لان ظاهر ما قدمنا في حديث المرتد فين في
صدقة الغنم ان العناق يقال على الجذعة والثنية ولو مجازا فارجع اليه فيجب الحمل عليه رفعا للتعارض
ولو سلم جاز اخذها بطريق القيمة لا انها هي نفس الواجب ونحن نقول به او هو على طريق المبالغة لا التحقيق
يدل عليه ان في الرواية الاخرى عقالا مكان العناق **واما الثاني** فانه يستلزم ايجاب الكرايم وهو منتف
بما في الصحيح وغيره من قوله لمعاذ اياك وكرايم اموالهم وروي معناه كثيرا حتى صار من ضروريات الزكوة
ومناقض لما عرف بالضرورة في اصول الزكوات من كون الواجب قليلا من كثير وربما ياتي المسئلة على غالب الحملان
او كلها خصوصا اذا كانت اسنانها يومين او ثلاثة فيكون هذا ايجاب اخراج كل المال معنى وهو معلوم النفي
بالضرورة بل يخرج عن كونه زكوة المال فان اضافته اسم زكوة المال يابى كونه اخراج الكل ويرد عليه ان اخراج
الكرايم والكثير من القليل يلزمكم فيما اذا كان فيها مسنة واحدة فانها بالنسبة الى الباقي كذلك غاية الامر
ان لزوم اخراج الكل معنى منتف لكن ثبوت انتفاء اخراج الاكثر في الشرع كثبوت انتفاء اخراج الكل فما هو
جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك ويجاب بان الاجماع على ثبوت هذا الحكم في صورة وجود مسنة مع الحملان
وهو على خلاف القياس اعني ما قدمناه من ضرورية الانتفاء في غيرها فلا يجوز ان يلحق بها **قوله** جعل الكل
تبعا له في انعقادها نصابا دون تادية الزكوة لانه انما يجب من الثنيان هذا اذا كان عدد الواجب من الكبار
موجودا فيها اما اذا لم يكن فلا يجب بيانه لو كانت مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان ولو كانت
له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند ابي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة وعند ابي يوسف مسنة وحمل
وعلى هذا القياس فصيل الابل والبقر واذا وجبت المسنة دفعت وان كانت دون الوسط لان الوجوب باعتبارها
فلا يزاد عليها فان هلكت بعد الحول بطلت الزكوة لانه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل
والحكم لا يبقى في التبع بعد فوات الاصل وعند ابي يوسف يبقى في الصغار تسعة وثلاثون جزءا من اربعين
جزءا من الحمل لان عنده الصغار اصل في الوجوب الا ان فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة فيبطل بهلاكها
ويكون هذا نقصانا للنصاب ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يوخذ قسطها وهو جزء من اربعين جزءا من
المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل قيامها كقيام الكل والفرق يطلب في شرح الزيادات
قوله ثم عن ابي يوسف الى اخره تقدم شرح هذا في اثناء تقرير وجه قول ابي يوسف **قوله** اخذ المصدق
اي عامل الصدقات الى اخره يفيد ان الخيار في اخذ الاعلى ورد الفضل والادنى واعطا الفضل للمصدق
والواقع ان الخيار لرب المال في الوجه الثاني فقط واطلق في النهاية ان الخيار لرب المال اذ الخيار لرب المال شرع
رفقا بمن عليه وذلك بان يجعل الخيار اليه مع تحقق توهم جبر المصدق في قبول الاعلى ورد الفضل لان هذا
يتضمن بيع الفضل من المصدق وبيع البيع على التراضي لا الجبر وهذا يحقق ان لا خيار له في الاعلى اذ معنى ثبوت
الخيار مطلقا له ان يقال اعط ما شئت اعلى او ادنى فاذا كان بحيث لا يقبل منه الاعلى لم يجعل الخيار اليه فيه
اللهم الا ان يراد ان له الخيار لو طلب الساعي منه الاعلى فيكون له ان يتخير بين ان يعطيه او يعطي الادنى وقوله
واعطى الفضل مطلقا يفيد ان جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع بل يختلف بحسب
الاوقات غلاء ورخصا وعند الشافعي هو مقدر بشاتين او عشرة لما قدمنا في كتاب الصديق من انه اذا وجب

عليه بنت مخاض فلم يوجد اعطي اما بنت لبون واخذ شاتين او عشرة او ابن لبون ليس غير قلنا هذا كان قيمة التفاوت
في زمانهم وابن اللبون يعدل بنت المخاض اذ ذاك جعلا لزيادة السن مقابلا بزيادة الانوثة فاذا تغير تغير والا
لزم عدم الايجاب يعني بان يكون الشاتان والعشرون التي ياخذها من المصدق تساوي السن الذي يعطيه
خصوصا اذا فرضنا الصورة المذكورة في الهازيل فانه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون سمينة ولدا
فاعطاؤها في بنت المخاض مع استرداد شاتين اخلا معني والاجحاف برب المال بان يكون لذلك وهو الدفع
للادني وكل من اللازمين منتف شرعا فينتفي ملزومها وهو تعين الجابر **فروع** عجل عن اربعين بقرة مسنة
فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيا حتي تم الحول يمسك الساعي من المعجل قدر تبيع ويرد الباقي وليس
لرب المال ان يسترد المسنة ويعطيه مما عنده تبيعا لان قدر التبيع من المسنة صار زكوة حقا للفقرا فلا يسترد
مثله في تعجيل بنت المخاض من خمسة وعشرين فاذا انتقص الباقي واحدة فتم الحول امسك الساعي قدر اربع
شياه وروي بشر عن ابي يوسف انه يردها ولا يحبس شيا ويطالب باربع شياه ولان في امساك البعض ضرر
التشقيص بالشركة وقياس هذه في البقر ان يسترد المسنة لكن في هذا نظر اذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي
ولو كان استهلك المعجل امسك عن قيمتها قدر التبيع والاربع شياه ورد الباقي ولو تم الحول وقد زادت
الاربعون الي ستين فحق الساعي في تبيعين فليس للمالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل للساعي بخلاف ما لو اخذ
المسنة علي ظن انها اربعون فاذا هي تسعة وثلاثون فانه يرد المسنة ويأخذ تبيعا لانه لا اتفاق علي الغلط بعد
الرضا اما هنا فانه دفع عن رضي علي احتمال ان يصير زكوة ولم يظهر ان الاحتمال لم يكن ولم يظهر الغلط حتي تصدق
بها الساعي فلا ضمان عليه وان كان اخذها كرها علي ذلك الظن لانه مجتهد فيما يحمل لغيره فضمان خطابه علي من وقع
العمل له فان وجد الفقير ضمنه ما زاد علي التبيع والا يوخذ من المجموع في يده من اموال الزكوة وهو بيت مال الفقرا
كالقاضي اذا اخطا في قضائه بمال او نفس فضمانه علي من وقع القضاء له او بيت المال فان كان الساعي تعمد الاخذ ضمنه
في ماله لانه متعمد هذا ولو لم يزد ولم ينقص فالقياس ان يصير قدر ربع من الغنم زكاة ويرد الباقي لان المعجل
خرج من ملكه وقت التعجيل وفي الاستحسان يكون الكل زكوة لما ذكر من انه اذا تعذر جعل كل المعجل زكوة من وقت
التعجيل جعل زكوة منصورا علي الحال هذا ولو كان مثل ذلك في الغنم فمسا في **قوله** ويجوز دفع الغنم في الزكوة
فلو ادي ثلاث شياه سمان علي اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم
يكن الاعلي داخلا في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليا
بان ادي اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز او كسوة بان ادي ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا
عن ثوب واحد ونذر ان يهدي شاتين وسطين او يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة او اعتق عبدا يساوي
كل منهما وسطين لا يجوز اما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز
الخامس واما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا تقييد الوسط فكان الاعلي وغيره داخلا
تحت النص واما الثالث فلان القربة في الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة
بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود
اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلي ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقيق فتصدق
بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجزيه لان الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس اخر
لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز الكل من الكافي **قوله** والنذر بان نذر ان يتصدق بهذا الدينار فتصدق

بعدله دراهم او بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا **قوله** اتباعا للمنصوص وهو اسم الشاة وبنت المخاض
والتبيع الي اخرها **قوله** ولنا ان الامر بالادا اي ادا الشاة وغيرها الغرض ايصال الرزق الموعود لانه تعالي
وعد ارزاق الكل فمنهم من سبب له سببا كالتجارة وغيرها ومنهم من قطعه عن الاسباب ثم امر الاغنيا ان يعطوهم
من ماله تعالي من كل كذا كذا نعرف قطعا ان ذلك ايصال للرزق الموعود لهم وابتلاء للمكلف به بالامتثال ليظهر
به ما علمه تعالي من الطاعة والمخالفة فيجازي به فيكون الامر بصرفه المعين مصحوبا بهذا الغرض مصحوبا بابطال
القيد ومفيدا ان المراد قدر المالية اذ ارزاقهم ما انحصرت في خصوص الشاة بل للانسان حاجات مختلفة الانواع
فظهر ان هذا ليس ابطال النص بالتعليل بل ابطال ان التنصيص علي الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها في المالية ثم
هو ليس بالتعليل بل بمجموع نصي الوعد بالرزق والامر بالدفع الي الموعود به مما يتساق الذهن منه الي ذلك فانك
اذا سمعت قول القايل يا فلان مؤنتك علي ثم قال يا فلان اعطه من مالي عندك من كل كذا كذا لا يكاد يتبادر عن
فهمك من مفهوم وعد ذاك وامر الاخر بالدفع اليه ان ذلك لانجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولا التزاميا
لمجموع معني النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معانيهما الي ذلك فيكون مدلولا لا تعليلا علي انه لو كان تعليلا
لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم فان الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع كما ان قيمتها
محل ايضا وليس التعليل حيث كان الا للتوسعة للمحل ثم قد راينا في المنقول ما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله
عليه السلام ومن يكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فانها تؤخذ منه مع
شاتين ان استيسرتا او عشرين درهما فانتقل الي القيمة في موضعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص عين السن
المعين والا لسقط ان تعذر او وجب عليه ان يشتريه فيدفعه وقال طاوس قال معاذ لاهل اليمن ائتوني بخميس
او لبيس مكان الذرة والشعير اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم بالمدينة رواه
البخاري معلقا وتعليقه صحيح وقال ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحمن بن سليمان عن مجالد عن قيس بن ابي
حازم عن الصنابح الاحمسي قال ابصر النبي صلي الله عليه وسلم ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه قال
صاحب الصدقة اني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن فقلنا ان التنصيص علي الاسنان المخصوصة
والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير لانها اسهل علي ارباب المواشي **قوله** وصار كالجزية يؤخذ
فيها قدر الواجب كما يؤخذ عينه **قوله** لظواهر النصوص مثل في خمس ذود من الابل شاة وفي كل ثلاثين من البقر
تبيع او تبيعة **قوله** ولنا قوله عليه الصلوة والسلام ليس في الحوامل الي اخره غريب بهذا اللفظ وروي
ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث عن علي قال زهير واحسبه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال هاتوا
ربع العشور من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتي يتم مائتي درهم فيها خمسة دراهم فما زاد فعلي حساب
ذلك وليس علي الحوامل شيء ورواه الدارقطني مجزوما ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح ولقائل
ان يقول هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارنا لاصل تشريع الزكوة فيكون مخصوصا ويحتمل كونه متاخرا
فيكون ناسخا ويحتمل كونه متقدما فيكون منسوخا بالعام علي اصلنا نحو قوله في خمس من الابل شاة فالاستدلال
به متوقف علي ضبط التاريخ فان لم يضبط انتصب معارضا وحينئذ يجب تقديم عموم الايجاب لانه الاحتياط
ويجاب بان العموم ليس علي صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ واما
علي اصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا احتياج الي هذا التقرير ثم لا يخفي ان العوامل تصدق علي الحوامل والمثيرة
فهما نفي عنها وقد روي في خصوص اسم المثيرة حديث ضعف في الدارقطني ليس في المثيرة صدقة قال البيهقي الصحيح

انه موقوف قوله لان في العلوفة الي اخره دفع لقول مالك ان النما في العلوفة اكثر فهي اولي بشرعية الزكوة فيها
فقال لا بل ينعدم بالكلية ظاهرا فضلا عن الاكثرية لان القدر الذي يزيد بالسمن لا يفي بخروج المونة في المدة
التي تظهر فيها الزيادة فان قيل لو كانت العلوفة للتجارة وجب فيها زكوة التجارة فلو انعدم النما بالعلف امتنع
فيها قلنا النما في مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة قيمتها في السمن الحادث بل قد يحصل بالتاخير من فصل
الي فصل او بالنقل من مكان الي مكان بخلاف غير المنوية للتجارة النماء فيها منحصر بالسمن فثبت ان علفها لا يستلزم عدم
نمايها اذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه قوله هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول اعترض في النهاية بان مرادهم
تفسير السايمة التي فيها الحكم المذكور فهو تعريف بالاعم اذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين
والا فتستمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكوة وقال الشافعي في بعض الوجوه يشترط الرعي في كل الحول
وفي بعضها بقدر ما تبين فيه مونة علفها اكثر مما لو كانت سايمة فلا زكوة فيها قلنا لا بل والاسم السايمة بالعلف
اليسير شرعا لانه عليه السلام اوجب على اهل ديارهم مع العلم بانها لا تكتفي بالسوم في جميع السنة اذ لا يوجد
في جميع السنة في ديارهم بل ولا غيرها ما يكفي به ولو وجد في غيرها لم يمكنهم ذلك في زمن شدة البرد والثلج
والامطار المستمرة فلو اعتبر انتفت الزكوة فعلم ان العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم واذا كان
مقابله كثيرا بالنسبة كان هو يسيرا والنصف ليس بالنسبة الي النصف كثيرا فلو اسامها نصف الحول لا زكوة فيها
ولانه يقع الشك في ثبوت سبب الايجاب وما ذكره المصنف من التعليل بالتبعية انما يستقيم تعليل قوله او اكثر وما
ذكرنا يعمه مع نصف الحول قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس شيئا الي اخره
هو بالفتحات جمع حزره بالحاء المهمله وتقديم الزاي المنقوطة علي الرا في اللغة المشهورة ذكره ابن الاثير رحمه الله
في النهاية وحزرة المال خياره في ديوان الادب وهو في الاصل كانه الشي المحبوب للنفس اخرج ابو داود في المراسيل
عن هشام بن عروة عن ابيه ان النبي صلي الله عليه وسلم قال لمصدقه لا تاخذ من حزرات انفس الناس شيا خذ
الشارف والبكر وذات العيب وفي موطا مالك مر عمر رضي الله عنه بغنم الصدقة فراي فيها شاة حاملا ذات
ضرع عظيم فقال عمر ما هذه الشاة فقالوا شاة من الصدقه فقال عمر ما اعطي هذه اهلها وهم طايعون لا تفتنوا
الناس لا تاخذوا حزرات المسلمين وفي الباب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه السلام اياك وكرايم اموالهم
وهذه الادلة تقتضي ان لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار اعلاها وافضلها وقدمنا انهم
خلافه في صدقة السوايم قوله فاستفاد في اثناء الحول من جنسه بميراث او هبة او شراء وقال الشافعي لا
يضم بل يعتبر فيه حول علي حدته فاذا تم الحول زكاه سواء كان نصابا او اقل بعد ان يكون عنده نصاب من جنسه لقوله
عليه السلام من استفاد مالا فلا زكوة فيه حتي يحول عليه الحول وقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتي يحول عليه الحول
بخلاف الاولاد والارباح ولانها متولدة من الاصل نفسه فيستصحب حوله عليها وما نحن فيه ليس كذلك قلنا لو قدر تسليم
ثبوته فعمومه ليس مرادا للاتفاق علي خروج الاولاد والارباح ودليل الخصوص مما يعلل ويخرج بالتعليل ثانيا
فعللنا بالمجانسة فقلنا اخراج الاولاد والارباح من ذلك ووجوب ضمها الي حول الاصل لمجانستها اياه لا للتولد
فيجب ان يخرج المستفاد اذا كان مجانسا ايضا فيضم الي ما عنده مما يجانسه وكان اعتبارنا اولي لانه ادفع للحرج اللازم
علي تقدير قوله في اصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهما واقل واكثر فان في اعتبار الحول لكل مستفاد من
درهم ونحوه حرجا عظيما وشرع الحول للتيسير فسقط اعتباره ولو لم يتعرض لابطال اعتباره جاز تعليل الاصل
بعلتين واحدهما تقتضي ما قلنا والاخري اعني علته قاصرة علي الاصل اعني الاولاد والارباح ولا حاجة الي هذا

جعل

جعل اللام في الحول للحول المعهود قيامه للاصل كما في النهاية بل يكون للمعهود اثني عشر شهرا كما قاله الشافعي
غير انه خص منه ما ذكرنا وهذا لانه يعم المستفاد ابتدا وهو النصاب الاصلي اعني اول ما استفاده وغيره والتخصيص
وقع في غيره وهو المجانس وبقي تحت العموم الاصلي والذي لم يجانس ولا يصدق في الاصلي الا اذا كان الحول مرادا
به المعهود المقرر فرع لا يضم الي النقد ثمن ابل مزكاه بان كان له خمس من الابل ومايتا درهم فزكي الابل
بعد الحول ثم باعها من اثنا الحول الاخر بدراهم لا يضمها الي ما عنده عند ابي حنيفة وقالا يضمها لوجود علة الضم
وهي المجانسة وله انه بدل مال الزكوة وللبدل حكم المبدل فلو ضم لادي الي الثني واتفقوا علي ضم من طعام ادي عشره ثم
باعه وثمن ارض معشورة وثمن عبد ادي صدقة فطره اما عندهما فظاهر واما عنده فلان البدل ليس بدلا لمال الزكوة
لان العشر لا يجب باعتبار الملك ولهذا يجب في ارض الوقف والمكاتب والفطرة لا تتعلق بالمالية ولهذا يجب عن ولده
ولذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده الف لا يضم عنده ولو نوي الخدمة ثم باعه قيل يضم لانه بنية الخدمة خرج عن مال
الزكوة فلم يكن بدله بدل مال الزكوة ليودي الي الثني ولو كان له نصابان نقدان مما لا يجب ضم احدهما الي الاخر
كثمن ابل ادي زكوتها ونصاب اخر ثم وهب له الف ضممت الي اقربهما حولا من حين الهبة نظرا للفقرا ولو ربح في احدهما
او ولد احدهما ضم الي اصله لان الترجيح بالذات اقوي منه بالحال قوله حتي لو هلك العفو وبقي النصاب
بقي كل الواجب الي اخره بان كان له تسع من الابل او ماية وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل اربع ومن الغنم
ثمانون لم يسقط من الزكوة شي عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول اربعة اتساع شاة
وفي الثاني ثلثا شاة قوله وجب شكر النعمة المال الذي يتحقق به الغني والكل بعد وجوب النصاب فيه كذلك
فيكون الوجوب في الكل ويؤيده ما تقدم في كتاب ابي بكر من قوله فاذا بلغت خمسا وعشرين الي خمس وثلاثين ففيها بنت
مخاض وكذا قال فاذا بلغت واحدة وستين الي خمس وسبعين ففيها حقة وهكذا ذكر الي عشرين وماية وقال
في الغنم اذا كانت اربعين الي عشرين وماية ففيها شاة فاذا زادت علي عشرين وماية الي مايتين ففيها شاتان فاذا
زادت علي مايتين الي ثلاثماية ففيها ثلاث شياه الحديث وهذا ينص علي ما قلنا وهكذا قال في كتاب عمرو المروي
في ابي داود قوله ولنا قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة وليس في الزيادة شي حتي تبلغ عشرا
الي اخره لا يخفي ان هذا الحديث لا يقوي قوة حديثهما في الثبوت ان ثبت والله اعلم به وانما نسبه ابن الجوزي
في التحقيق الي رواية القاضي ابي يعلي وابي اسحق الشيرازي في كتابيهما فقول محمد اظهر من جهة الدليل ولان
جعل الهالك غير النصاب تحكم لان النصاب غير متعين في الكل فيجعل الوجوب متعلقا بفعل الاخراج من الكل
ضرورة تعين بعضها لذلك وقوله انه يسمي عفوا في الشرع ينتصل عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت اليه قوله
ولذا قال ابو حنيفة الي اخره مثاله اذا كان له اربعون من الابل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند ابي حنيفة
تجب اربع شياه كان الحول حال علي عشرين فقط جعلا الهالك كان لم يكن وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط
النصف وعند ابي يوسف يجب عشرون جزوا من ست وثلاثين جزا من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزا لان الاربعة
من الاربعين عفو فيصرف الهلاك اليها ويبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقي الواجب بقدر الباقي والله
اعلم قوله ولو كان له ثمانون شاة فهلك بعضها بعد الحول يجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد وزفر
نصف شاة ولو كانت ماية وعشرين فهلك ثمانون تجب شاة وعند محمد وزفر ثلث شاة ولو كانت ماية واحدي
وعشرين فهلك احدي وثمانون تجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد وزفر اربعون جزا من ماية واحدي وعشرين
جزا من شاتين فلو كن مايتين وواحدة عجافا الا واحدة وسطا يجب الوسط وشاتان من افضلها فان هلكت الوسط

عند ابي حنيفة يجب عجفا وان كان لم يكن الا ما بنات عجاف وعندهما سقط الفضل بهلاك الوسط وجعل كان الكل
عجاف فكان للواجب ثلاثا عجافا فاذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث جز من ما يتي جز وجز وبقي من كل
شاة عجفا ما يتا جزء لان عندهما يصرف الهلاك الى النصب شايعا ولو هلك الكل الا الوسط يجب جزء من اربعين
جزا من شاة وسط عند ابي حنيفة كانه ليس له الا اربعون هلك الكل الا واحدة وسطا وعندهما ثلاثة اجزا
من ما يتي جزء من ثلاث شياه جزء من السمينة وجزان من العجفاوين ولان الواجب في كل شاة ولو كان له اربعون شاة
عشرون سمانا واوساط وعشرون عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول بقي تسعة وثلثون جزا من اربعين
جزا من شاة وسطا لان الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار كان الكل سمان وهلك منها واحدة وكذلك لو هلكت
عشرة من السمان بقي ثلاثة ارباع شاة وسط وعند محمد بقي نصف شاة وسط وربع شاة عجفا لان الواجب شايع
في المال وكان نصف السمينة في عشر من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقي الواجب فيه كما كان
باقيا والنصف الاخر في عشر سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكانه فضل السمن في عجاف هذا النصف
بسبب سمان هذا النصف فبطل بهلاك السمان فبقي ربع شاة عجفا وان هلكت سمينة واحدة نضم الى ما بقي من
السمان مثلها من العجاف وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلثون جزا من اربعين جزا
من سمينة وفي العجاف الباقية جزء من اربعين جزا من شاة عجفا لان فضل السمن فيها كان بسبب السمينة التي هلكت
فبطل بهلاكها كما رجل له خمسون بنت مخاض عجاف الا واحدة سمينة تعدل خمسين درهما وقيمة الباقي عشرة عشرة
وقيمة الحقة الوسط مائة يجب حقة تساوي ستين درهما لانها كبنتين من افضلها لان زكاتها تعدل بنتي مخاض
وسطين لو كان فيها بنت مخاض وسطان فاذا لم يكن الا واحدة وسط وجب حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة
من افضل الباقي فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين لان المال اشتمل على النصاب والعفو
لان ما زاد على ستة واربعين عفو فيصرف الهلاك اليه فكانه لم يملك الا تسعة واربعين بنت مخاض عجافا
وهناك تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين من افضلهن حقة تساوي عشرين وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزا
من الحقة الواجبة وبقي التي تساوي بنتي مخاض عجفاوين لان الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان باعتبار السمينة
فاذا هلكت هلكت بزكاتها وبقي الباقي ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند ابي حنيفة
لان الهلاك عنده يصرف الى النصب الزائدة فكان الحول حال على خمس من الابل ثم هلك الكل الا الواحدة
وعند ابي يوسف يجب جزء من ستة واربعين جزا من الحقة التي تساوي ستين لان ما زاد على ستة واربعين عفو
فكان الحول حال على ستة واربعين وعند محمد فيها جزء من خمسين جزا من تلك الحقة **قوله** لكونهم مقاتلة
لانهم يقاتلون اهل الحرب **قوله** ولا يصرفونها اي لا يصرفها الخوارج الى الفقرا **قوله** وكذا الدفع الى كل جابر
قال في المبسوط وما ياخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالاصح
ان يسقط جميع ذلك عن ارباب الاموال اذا نووا عند الدفع التصدق عليهم لان ما في ايديهم اموال المسلمين وما عليهم
من التبعات فوق اموالهم فلو ردوا ما عليهم لم يبق في ايديهم شي فكانوا فقرا انتهى وقال ابن سلمة يجوز
اخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان امير ابلخ وجبت عليه كفارة يمين فسال فافتوه بالصيام
فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا
يملك شيا وعلى هذا لو اوصى بثلث ماله للفقرا فدفع الى السلطان الجاير سقط زكوة قاضي خان في الجامع الصغير
وعلى هذا انكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم عينا لازم وتغليظهم

بانه

بانه اعتبار للمناسب المعلوم الا لغا غير لازم لجواز ان يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه اشق عليهم من
الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الالغا وكونهم لهم مال وما اخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا
يمكن تمييزه عنه عند ابي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا يجب عليهم فيه الزكوة ويورث عنهم غير صابر
لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير **قوله** والاول احوط اي الافتا بالاعادة له بناء على ان
علم من ياخذ لما ياخذ شرط وهذا يقتضي التعميم في الاعادة للاموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج وقد لا
يبنى على ذلك بل على ان المقصود من شرعية الزكوة سد خلة المحتاج على ما مر وذلك يفوت بالدفع الى هولاء وقال
الشهيد هذا يعني السقوط في صدقات الاموال الظاهرة اما اذا صادره فنوى عند الدفع اداء الزكوة اليه فعلى
قول طايفة يجوز والصحيح انه لا يجوز لانه ليس للطالب ولاية اخذ زكوة الاموال الباطنة **قوله** لان الصلح
قد جرى الى اخره بنو تغلب عرب نصارى هم عمر رضي الله عنه ان يضرب عليهم الجزية فابوا وقالوا نحن عرب لا نودي
ما يودي العجم ولكن خذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة فقال عمر لا هذه فرض المسلمين فقالوا
فزد ما شئت لهذا الاسم لا باسم الجزية ففعل فراضي هو وهم على ان يضعف عليهم الصدقة وفي بعض طرقه
هي جزية سموها ما شئتم وفي رواية لابن ابي شيبة لا تمنعوا احدا ان يسلم ولا يغمسوا اولادهم وفي رواية القاسم
ابن سلام في كتاب الاموال هم يعني عمر رضي الله عنه ان ياخذ منهم الجزية فتفرقوا في البلاد فقال النعمان بن زرعة
او زرعة بن النعمان لعمر يا امير المؤمنين ان بني تغلب قوم عرب يانفون من الجزية وليست لهم اموال انما هم اصحاب
حروث ومواشي ولهم نكاية في العدو فلا تعن عدوك عليك بهم قال فصالحهم عمر على ان يضعف عليهم الصدقة
واشترط عليهم ان لا ينصروا اولادهم هذا وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لا يوخذ من المراة شي وهو
قول زفر لان الماخوذ بدل الجزية بدليل ان عمر اعتبرها عن نفس الجزية حيث قال هي جزية سموها ما شئتم ولا جزية على
المراة ولا يلزمها بدلها وهو القياس ووجه الظاهر ان اللازم في الاصل كان الجزية فلما وقع التراضي باسقاطها
بما يوخذ من المسلم مضاعفا صار اللازم عين ما صير اليه فوجب شموله النسا لانهم رضوا في اسقاط ذلك بدلا طاما
قوله وان هلك المال يعني حال الحول ففرط في الاداء حتى هلك من غير تعد اعني من غير استهلاك منه **قوله**
بعد التمكن بان طلب المستحق او وجد وان لم يطلب **قوله** ولانه منعه بعد الطلب اي طلب الفقير اذا فرض ذلك
اولانه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه او هو مطالب بالاداء على الفور فاذا تمكن ولم يود صار متعديا
فيضمن كما لو استهلك النصاب وكالمودع اذا طولب برد الوديعة فلم يردها حتى هلكت **قوله** ولنا الحاصل
ان الواجب تمليك شطر من النصاب ابتدا وامر بتمليك مال المخصوص كمن قيل له تصدق بما لي عندك فلم يفعل حتى هلك
ليس عليه ضمانه ولا اقامة مال اخر مقامه لانه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا لان المستحق فقير يعينه لا فقير يطلب
بنفسه وفي الاستهلاك وجد التعدي بخلاف مجرد التاخير لانه غير حال فيه لان الصيغة المطلقة تجوز التراخي وان
كانت على الفور وليس هو حق يتعدى به بالتاخير ليس هو نفس اهلاك المال ولا سببا له فان التاخير لم يوضع للهلاك
وانما قلنا ان الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فان الزكوة لما وجبت قليلا من كثير من بعض الاموال لا من كل مال
بل مما يحتمل ينمو ليتجبر المودي بالنما وشرط مع ذلك الحول تحقيقا لقصد النما كانت واجبة بصفة اليسير والحق
مبني بصفة لا يبقى الا بتلك الصفة وتحقيق ذلك بان يعتبر الواجب اداء جزء من هذه النعمة غير ان له ان يعطي غيره
فيسقط بهلاكه لفوات المحل والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه يحيله الى صفة العسر ولا يكون الباقي ذلك
الذي وجب بل غيره وهذا يقتضي ان الواجب في خمس من الابل منها والشاة تقدير ما لبيه لعسر تجز احدها ليعطي

بعضها بل اذا كان البعض ربع عشر كلها يوقف تحقيقه على جزء كلها وفيه من الحرج ما لا يخفى ثم الظاهر يؤيد ما قلنا مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما درهم وما تقدم في اول باب صدقة البقر من حديث معاذ ولفظ الترمذي بعثني النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن فامرني ان اخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسن او مسنة **قوله** كدفع العبد بالجناية مستحق واذا الرتب فعه المولى حتى هلك سقط ولم يجب عليه اقامة عبد مقامه **قوله** قيل يضمن وهو قول الكرخي وقيل لا يضمن وهو قول ابي سهل الزجاجي وهو اشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك راي في اختيار محل الادا بين العين والقيمة ثم القيمة شايعة في محال كثيرة والراي يستدعي زمانا فالحبس لذلك ولانه لم يفوت على احد ملكا ولا يدا بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فانه بدل اليد بذلك فصار مفوتا اليد المالك

فروع تتعلق بالمحل استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكا وبغير مال التجارة استهلاك وذلك بان ينوي في البدل عدم التجارة عند الاستبدال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البدل للتجارة وان كان لغيرها عند مالكه في الكافي لو تقايضا عبد بعبد ولم ينويا شيئا فان كان للتجارة فهما للتجارة او للخدمة فهما للخدمة وان كان احدهما للتجارة والاخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة للتجارة وبدل ما كان للخدمة للخدمة فلو استبدل بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجبت الزكوة على الاصل بخلاف ما اذا كان البدل مال التجارة لا يضمن زكاة الاصل بهلاك البدل واستبدال السايمة استهلاك مطلقا سوا استبدلها بسايمة من جنسها او من غيره او بغير سايمة دراهم وعروض لتعلق الزكاة بالعين اولا وبالذات وقد تبدلت فاذا هلكت سايمة البدل تجب الزكوة ولا يخفى ان هذا اذا استبدل بعد الحول اما اذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكوة في البدل الا بحول جديد او يكون له دراهم وقد باعها باحد النقدين واقراض النصاب الدراهم بعد الحول ليس باستهلاك فلو توي المال على المستقرض لا يجب ومثله اعارة ثوب التجارة رجل له الف حال حولها فاشترى بها عبدا للتجارة ثمانا وعروضا للتجارة فهلكت بطلت عنه زكوة الالف ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته فلو كان فيه غبن فاحش ضمن في الوجه الاول علم او لا لانه صار مستهلكا في قدر الغبن اذ لم يحصل بازايه شيء وانما استوى العلم وعدمه لانه باطن فلا يتعلق الحكم به ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء او بغيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لزفر ولو كان بغير قضاء فانه يقول تجب على الموهوب له فانه تجارة فكان تمليكا قلنا بل غير تجارة لانه لو امتنع عن الرد اجبر وفي الوجه الثاني لو رد عبد الخدمة بعيب واسترد الالف لم يبر او هلكت لان وجوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد اليه قديم ملكه بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لانه عاد اليه قديم ملكه وان كان بغير قضاء ضمن لانه بيع جديد في الزكوة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بالف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء او رضي زكى الثمن لعدم التعين ولو باعه لعرض للتجارة فرد يجب بعد الحول ان كان بقضاء لم يزك البايع العرض لانه مضطر ولا العبد لانه كان للخدمة وقد عاد اليه قديم ملكه وان كان بلا قضاء لم يزك المشتري العرض وزكاه البايع لانه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذي اشتراه للتجارة لان الاصل كان للتجارة فكذا البدل فان نوى فيه الخدمة كان زكوة العرض مضمونا عليه لانه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة **قوله** وهو مالك للنصاب تنصيص على شرط جواز التعجيل فلو ملك اقل من خمسة عن ما يتبين ثم تم الحول على ما ئتين لا يجوز وفيه شرطان اخران ان لا ينقطع النصاب في اثناء الحول فلو عجل خمسة من مائتين ثم هلك ما في يده الا درهما ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ما عجل بخلاف ما لو لم يبق الدرهم

وان يكون

وان يكون النصاب كاملا في اخر الحول فلو عجل شاة من اربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلثون فلا زكاة عليه حتى انه ان كان صرفها للفقير وقعت نفلا وان كانت قايمة في يد الساعي او الامام اخذها ولو كان الادا في اخر الحول وقع عن الزكوة وان انتقص باداية ذكره في النهاية نقلا من الايضاح وهو في فصل الساعي خلاف الصحيح بل الصحيح فيما اذا كانت في يد الساعي وقوعها زكوة فلا يسترد ها في الخلاصة رجل له مايتا درهم حال عليها الحول الا يوما فعجل من زكوتها شاة ثم حال الحول على ما بقي لا زكوة عليه وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكوة على الفقير من اربعين شاة ثم الحول لا يجوز عن الزكوة اما لو عجل شاة عن اربعين الى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق جاز وهو المختار لان الدفع الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع وبسطه من شرح الزيادات اذا عجل خمسة من مائتين فاما ان حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون او استفاد خمسة اخرى فحال على مائتين او انتقص من الباقي درهم فصاعدا الفصل الاول اذا لم تزد ولم تنقص فان كانت تلك الخمسة قايمة في يد الساعي فالقياس ان لا تجب الزكوة ويأخذ الخمسة من الساعي لانها خرجت عن ملكه بالدفع الى الساعي وان لم تخرج فهي في معنى الضمار لانه لا يملك الاسترداد قبل الحول وفي الاستحسان تجب الزكوة لما ذكرنا ان يد الساعي في المقبوض يد المالك قبل الوجوب فقيامها في يده كقيامها في يد المالك ولان المعجل يحتمل ان يصير زكوة فيكون يده يد الفقرا ويحتمل ان لا يصير زكوة فتكون يده يد المالك فاعتبرنا يده يد المالك احتياطا ولان القول بنفي الوجوب يؤدي الى المناقضة بيانه انا لو لم نوجب الزكوة بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين انه حال الحول والنصاب كامل فيجب الزكوة على تقدير عدم ايجاب الزكوة واذا قلنا تجب تجب مقصورا على الحال لا مستندا لانه لو استند الوجوب الى اول الحول بقي النصاب ناقصا في اخر الحول فيبطل الوجوب وانما لم يملك الاسترداد لانه عينها زكوة من هذه السنة فما دام احتمال الوجوب قايما لا يكون له ان يسترد كمن نقد الثمن في بيع بشرط الخيار للبايع لا يمكنه الاسترداد لتحقق انه تعلق حق الفقرا به مع بقاء ملك المالك ولهذا لم يكن ضمارا لانه اعدها للغرض والعد لغرض ليس ضمارا فجعلها ضمارا مبطل لغرضه وكذا لو كان الساعي استهلكها او انفقها على نفسه قرضا لان بهلاك وجب المثل في ذمته وذلك كقيام العين في يده وكذا لو اخذها الساعي عمالة لان العمالة انما تكون في الواجب لان قبضه للواجب يكون للفقرا فيتحقق حينئذ سبب العمالة وما قبضه غير واجب ولا يقال ما في ذمة الساعي دين واداء الدين من العين لا يجوز لانا نقول هذا اذا كان الدين على غير الساعي فيجوز لان حق الاخذ له فلا يفيد الطلب منه ثم دفعها اليه وان كان الساعي صرفها الى الفقرا او الى نفسه وهو فقير لا تجب الزكوة لان الساعي مامور بالصرف اليهم ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكا وينتقص به النصاب فكذلك هنا ولو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجد بعده لا تجب الزكوة وللمالك ان يستردها كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجد بعده وانما يملك الاسترداد لانه عينها لزكوة هذه السنة ولم يصر قلت لان بالضياع صار ضمارا فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقرا لم يضمن الا ان كان المالك نهاه قيل هذا عندهما اما عند ابي حنيفة يضمن واصله الوكيل بدفع الزكوة اذا ادى بعد اداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم باداية او لا وعندهما لا الا ان علمه الفصل الثاني اذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدي زكوة في الوجوه كلها من وقت التعجيل والا يلزم هنا كون الدين زكوة عن العين في بعض الوجوه ولا تجب عليه زكوة تلك الخمسة وان كانت قايمة عند الساعي اما عنده فلانه لا يرى الزكوة في الكسور واما عندهما فلانها ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل وهذا التعجيل انما يخصها في مثل هذه الصورة فاما لو ملك مائتين فعجلها كلها صح ولا يستردها قبل الحول كما في غيرها لاحتمال وقوعها زكوة بان يستفيد قبل تمام الحول مائتين الا فلو

استفادها لا تجب زكوة هذه المائتين لهذه العجلة بالاتفاق الفصل الثالث اذا انتقص عما في يديه فلا تجب في الوجه كلها فيسترد ان كانت في يد الساعي وان استهلكها او اكلها قرضًا او بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء او نفسه وهو فقير لا يضمن لما قدمناه الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم او لم يعلم وعندهما ان علم ولو كان نهاه ضمن عند الكل واعلم ان ما ذكره في الفصل الاول من ان الساعي اذا اخذ الخمسة عماله ثم حال الحول ولم يكمل النصاب في يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة في هذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعي لانه لا عمالة في غير الواجب ذكر في مثله من السايمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله اذا عجل شاة عن اربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول ثم ولم يستفد شيا يقع تطوعا ولا يضمن ولو باعها الساعي للفقرا وتصدق بثمنها فكذلك فان كان الثمن قايما في يده ياخذه المالك لانه بدل ملكه ولا تجب الزكوة لان نصاب السايمة قبل الحول ولا يكمل بالثمن فان كانت الشاة قايمة في يد الساعي صارت زكوة كما قدمنا لان قيامها في يده كقيامها في يد المالك ولو كان الساعي اخذها من عمالته واشهد على ذلك او جعلها الامام له عمالة ثم الحول وعند المالك تسعة وثلثون والمعجل قايم في يد الساعي فلا زكوة عليه ويستردها لانه لما اخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكوة وله ان يستردها لانها في يده بسبب فاسد فان كان الساعي باعها قبل الحول او بعده فالبيع جايز كالمشتري شرا فاسدا اذا باع جاز بيعه ويضمن قيمتها للمالك ويكون الثمن له لانه بدل ملكه فان قلت لم كان هذا الاختلاف قلت لانه لما خرجت عن الملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسايمة لا يكمل نصابها بالدين كما ذكرنا هذا ومهما تصدق الساعي بما عجل من نقد او سايمة قبل الحول ولا ضمان عليه بل اما ان يقع نفلا ان لم يكمل او بعضه ان كان عن نصب في يده فهلك بعضها او قرضًا او بعده في موضع لا تجب الزكوة كما لو انتقص النصاب ضمن علم او لا عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن لا يضمن الا ان علم بالانتقاص فان كان المالك نهاه بعد الحول ضمن عند الكل وقبله لا **قوله** وفيه خلاف مالك هو يقول الزكوة اسقاط الواجب ولا اسقاط قبل الوجوب وصار كالصلوة قبل الوقت بجامع انه اذا قبل السبب اذ السبب هو النصاب الحولي ولم يوجد قلنا لا نسلم اعتبار الزايد على مجرد النصاب جزا من السبب بل هو النصاب فقط والحول تاجيل في الادا بعد اصل الوجوب فهو كالدين المؤجل وتعجيل الدين المؤجل صحيح فالادا بعد النصاب كالصلوة في اول وقت لا قبله وكصوم المسافر رمضان لانه بعد السبب بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لانه يكون قبل السبب اذ السبب فيه الارض النامية بالخارج تحقيقا فما لم يخرج بالفعل لا يتحقق السبب ويدل على صحة هذا الاعتبار ما في ابي داود والترمذي من حديث علي رضي الله عنه ان العباس سال رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل زكوته قبل ان يحول عليه الحول مسارعة الى الخير فاذن له في ذلك ولو سلم ما ذكر فصفة الحول تستند الى اول الحول لانه ما حال عليه والحول اسم لاوله الى اخره ففي اوله يثبت جزء من السبب وقد ثبت الحكم في مثله عند وجود جزئه اذا كان الباقي مترقبا واقعا ظاهرا كالترخص في ابتداء السفر وفيه نظر اذ قد يقال على ما اوردناه فيما غير علة الرخصة قصد اقل السفر اخذا فيه لا وجود اقله فالترخص في ابتدايه بعد تمام السبب على انا لا نجزم بوقوع المعجل زكوة في الحال بل ذلك موقوف الى اخر الحول فان تم والنصاب كامل تبين ذلك والا تبين انه وقع نفلا **قوله** ويجوز التعجيل لاكثر من سنة وعليه يتفرع ما لو كان له مائتان اربع فعجل عن خمسمائة ظانا انها في ملكه له ان يحتسب الزيادة من السنة الثانية ولو حال على مائتين فادى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز وقال زفر لا يجوز المعجل عن السنة الثانية لانه لما تم الحول وجبت الزكوة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص قلنا الوجوب يقارن دخول الحول الثاني فيكون الانتقاص بعده فلم يمنع

انعقاد الحول **قوله** ويجوز لنصب اذا كان في ملكه نصاب واحد وقال زفر لا يجوز الا عما في ملكه والا لزم تقديم الحكم على السبب وجوابه بان النصاب الاول هو السبب الاصلي وما سواه تبع له وفيه ان يقال ان اعتبر سببا للوجوب العشرة مثلا فباطل والا لا يفيد وكونه الاصل معنى او لمكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار شرعا الا بسمعي اليه قد وجد فهو الدليل فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن الف ثم استفادها فتم الحول وعنده الف جاز عن الالف وفي فتاوى قاضيخان لو كان له خمس من الابل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعما في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل وان عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز انتهى وقد يقال العيش في هذا اكثر من كونه عين المدفوع عنه ولو كان المدفوع عنه في يده فاخرجه عنه عينا قدر زكاته وعنده من جنسه غيره ايضا لا يضر ويلغو تعيينه تكذا هذا اذ لا فرق سوى ان المخرج عنه معدوم في الحال وذلك لا يمنع الجواز لان جواز التعجيل لنصب ليست في ملكه يستلزم جوازه والملزوم ثابت فكذا الاخر واذ قد انسقنا الى ذكر الاصل المذكور وهو ان التعيين في الجنس الواحد لغو فلنذكر من فروعه رجل له الف درهم بيض والف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكوة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا لو عجل من السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع احد المالين كان نصف ما عجل عما بقي وعليه تمام زكاة ما بقي وكذا لو ادى عن احدهما بعد الحول كان الادا عنهما وفي النوادر خلاف هذا قال اذا عجل عن احد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكوته والظاهر الاول ولو كان له الف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمان مائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لان العشرين تشيع في الكل فيكون قد اعطى عن كل مائتين اربعة دراهم وبقي لكل مائتين درهم ولو هلكت الثمان مائة قبل الحول فلا شيء عليه لانه تبين انه لا زكوة عليه الا في مائتين ولو كان له الف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم اذا كان يساوي خمسة وعشرين درهما والا فلا وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته وان لم يهلك احدهما حتى حال الحول ثم هلكت فالمال الذي عجل عنه كان المعجل عن المالين الى اخر ما قدمنا في البيض والسود وهذا بناء على اتحاد الجنس في النقدين بدليل ضم احدهما الى الاخر ليكمل النصاب بخلاف ما لو كان له خمس من الابل واربعون من الغنم فعجل شاة عن احد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الاخر ولو كان له عين ودين فعجل عن الالف العين فهلكت قبل الحول جازت عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والله سبحانه اعلم

ما تقدم ايضا زكوة مال

الان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة اخرجه البخاري هكذا ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولا فيما دون خمس ذود صدقة ولا فيما دون خمس اواق صدقة اخرجه مسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق الحديث وقوله والاوقية اربعون درهما يحتمل انه من كلام المصنف اخذا من تقدير اصدقة ازواجه عليه السلام قالت عايشة كانت ثنتي عشرة اوقية ونشا فتلك خمسمائة قال ابو سلمة قلت ما النش قالت نصف وقيه رواه مسلم ويحتمل انه اراده من تمام الحديث وشاهده ما اخرجه الدارقطني عنه عليه السلام لا زكوة في شيء من الفضة حتى تبلغ خمس اواق والاوقية اربعون درهما مختصر وفيه يزيد بن سنان الرهاوي ابو فروة ضعف والاوقية افعولة فيكون الهمزة زايدة وهي من الوقاية لانها تقي صاحبها الحاجة وقيل هي فعلية فالهمزة اصلية وهي من الاوق وهو الثقل ولم يذكر في نهاية ابن الاثير الا الاول قال وبهمزها زايدة وتشدد الجمع

ويخفف مثل اثفية واثافي واثاف وربما يجيء في الحديث وقية وليست بالعالية **قوله** فاذا كانت مائتي درهم
الى اخره سواء كانت مصكوكة او لا وكذا عشرة المهر وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكوة ما لم يبلغ قيمته نصابا
مصكوكا من احدهما لان لزومها مبني على التقوم والعرف ان يقوم بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء
قوله كتب الى معاذ الله تعالى اعلم به واما في الدارقطني انه عليه السلام امر معاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن ان
ياخذ من كل اربعين دينارا ومن كل مائتي درهم الحديث وهو معلول بعبد الله بن شبيب ولا يضر ذلك المدعي
فان احاديث اخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل اربعين درهما درهم كثيرة شهيرة **قوله** فزكوته بحسابه
ففي الدرهم الزايد جزء من اربعين جزءا من درهم ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى
عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمن فيبقى السالم من الدين في
العام الثاني مائتان الا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكوة وعنده لا زكوة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة
اخرى **قوله** في حديث علي تقدم حديثه في زكوة العوامل والحوامل وفي اول كتاب الزكوة في مسئلة الحول **قوله**
وبعد النصاب في السوائم الى اخره جواب عن مقدر هو انه قد عفي بعد النصاب في السوائم اعدادا فقال ذلك فيها تحرز عن
التشقيص اي ايجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بلازم هنا **قوله** ولابي حنيفة الى اخره
روى الدارقطني عن معاذ ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان لا ياخذ من الكسور شيئا وهو ضعيف بالمنهال بن
الجراح واما ما نسبه المصنف الى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في احكامه روى ابو اويس عن عبد الله ومحمد
ابني ابي بكر بن عمرو بن حزم عن ابيهما عن جدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث
وذكر في الفضة منه ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم وفي كل اربعين
درهما درهم وليس فيما دون الاربعين صدقة ولم يعزه عبد الحق لكتاب وكثيرا ما يفعل ذلك في احكامه والموجود
في كتاب ابن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم وفي كل خمس اواق من الورق خمسة دراهم وما زاد
ففي كل اربعين درهما درهم وروى ابن ابي شيبة قال ثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال كتب عمر الى
ابي موسى الاشعري فما زاد على المائتين ففي كل اربعين درهما درهم وتقدم في الحديث الصحيح قوله عليه السلام هاتوا
ربع العشور من كل اربعين درهما درهم فقوله من كل اربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله هاتوا ربع العشور
على هذا الوجه لان هذه الجملة في موضع الحال من المفعول فيكون قيدا في عامله الذي هو الامر بالاعطاء فيكون
الوجوب على هذا الوجه نفي ان يقال قصاراه انه لم يتعرض للنفي عما دونها الا بمفهوم الصفة ولا يعتبر عندنا او بالاصالة
الى العدم الاصلي وحديث علي متعرض لايجابه ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند المعارضة خصوصا وفيه
الاحتياط فالاولى حينئذ المعارضة بين حديث علي وحديث عمرو بن حزم واثر عمر فانهما يفيدان تمام حكم ما زاد
ان يجب في كل اربعين درهم فلا يكون من حكم ما زاد خلاف ذلك والا لم يكن بيانا لحكم ما زاد بل لبعضه فان قيل
يحمل على ارادة ما زاد من الاربعينات دفعا للمعارضة قلنا ليس باولى من اعتبار مثله في حديث علي بان يحمل ما زاد بحسابه
اي ما زاد من الاربعينات فبحساب الخمسة في المائتين وهو ان يكون فيها درهم فان قيل بل الحمل في معارض حديث علي
اولى منه لانه موجب وذلك مسقط فيكون فيه الاحتياط وظن ان حديث معاذ نهي فيقدم غلط بادي تامل
لانه انما نهى المصدق وكلامنا فيما يرجع الى رب المال وهو ليس بمنهي ان يعطي بل الواقع في حقه تعارض المسقط
والوجوب قلنا ذلك لو لم يكن ملزوما للحرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور وهو ما اشار اليه
المصنف بقوله لتعذر الوقوف وذلك انه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قوله خمسة

وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فاذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكوة مائتي درهم و
ثلاثة وثلاثين جزءا من درهم وذلك لا يعرف ولانه اوفق لقياس الزكوات لانها تدور بعفو ونصاب **قوله**
والمعتبر في الدراهم الى اخره هذا الاعتبار في الزكوة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات واذا قد اخذ
المثقال في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه وظاهر كلام المصنف في صدقة الذهب انه معروف
قال ابو عبيد في كتاب الاموال ولم يزل المثقال في اباد الدهر محدودا لا يزيد ولا ينقص وكلام السجاوندي
في كتاب قسمة التركات خلافه قال الدينار بصنجة اهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدينار
عندهم مائة شعيرة وعند اهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة فيكون القيراط عندهم طسوجا وخمسة وذكر فيه
ايضا في تحديد الدينار مطلقا فقال اعلم ان الدينار ستة دوانيق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان
والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ستة فتيلات والفتيل ست نقيرات
والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنا عشر ذرة انتهى فان كان المراد بالخردل والشعيرة المعروف فلا
حاجة الى الاشتغال بتقدير ذلك وهو تعريف للدينار على عرف سمرقند وتعريف دينار الحجاز هو المقصود
اذ الحكم خرج من هناك ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم المكيال مكيال اهل المدينة والوزن وزن
اهل مكة لفظ النسائي عن احمد بن سليمان من رواية ابن عمر ووثقه وان لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح
خاص فلم يحصل بما ذكر تحديد ولا تمييز عند العقل لان الذرة حينئذ هي مبدا ما تقدر به هذه المسميات
الاصطلاحيات ولا يعرف شخصها وقد لا يقدر على الاعتبار بها لو عرف وانت تعلم ان المقصود تقدير كمية شيء
موجود ثابت والتوصل الى ذلك لا يتوقف على هذه التكلفات مع انه لم يحصل بذلك مقصودا وغير واحد يقتصر
على التقدير الاول والاقتصار على مثله لا يجوز في افادة التقدير الا ان يكون المراد الوسط من الشعيرات المعروفة
والا يكون تحميلا ولو انتهى الى الخردل كان حسنا اذ لا تتفاوت احاده وكذا بعض الاشيا وهذا كله على تقدير
كون الدينار والمثقال مترادفان والظاهر ان المثقال اسم للمقدار المقدور به والدينار اسم للمقدر به بقيد
ذهبيته واذا عرفت هذا فقالوا كانت الدراهم على عهده عليه السلام ثلاثة اصناف صنف كل عشرة وزن
عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة وصنف كل عشرة بوزن ستة فلما وقع الخلاف في الايفاء والاستيفاء
وقيل اراد عمر ان يستوفي الخراج بالصنف الاول فالتمسوا التخفيف فجمع حساب زمانه فاخرجوا عشرة وزن
سبعة وقيل اخذ عمر من كل صنف درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم اربعة
عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل عليها واجمع الناس عليها وهذا صريح في ان كون الدراهم
بهذه الزنة لم تكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا شك في ثبوت وجوب الزكوة في زمانه عليه السلام وتقدير
لها واقتضاء عماله اياها خمسة من كل مائتين فان كان المعين لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الاعلى لم يجز النقص
وان كان ما دونه لم يجز تعيين هذه لانها زيادة على المقدر توجب نفي الوجوب بعد تحققه لانه على ذلك التقدير
تحقق في مائتين وزن خمسة او ستة فالقول بعدم الوجوب ما لم يبلغ مائتين وزن سبعة ملزوم لما ذكرنا وظاهر
كلام ابي عبيد في كتاب الاموال انها وجدت كانوا يزكونه قال كانت الدراهم قبل الاسلام كبارا وصغارا
فلما جاء الاسلام وارادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا الى الدرهم الكبير فاذا هو ثمانية
دوانيق والى الدرهم الصغير فاذا هو اربعة دوانيق فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوهما درهمين
سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل ولم يزل المثقال في اباد الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوا عشرة

من هذه وزن سبعة مثاقيل انتهى وانما سقنا بقية كلامه ليظهر ما فيه من المخالفة لما تقدم ويقتضي ان النصاب
يتعقد من الصغار وهو الحق لانهم لم يختلفوا في تفاوت الدراهم صغرا وكبرا في زمانه عليه السلام فالضرورة
تكون الاوقية مختلفة ايضا بالصغر والكبر وقد اوجب عليه السلام في خمس اواق الزكوة مطلقا من غير تقييد
بصنف فاذا صدق على الصغير خمس اواق وجب فيها الزكوة بالنص ويؤيده نقل ابي عبيد انهم كانوا يزكون
النوعين وعن هذا والله اعلم ذهب بعضهم الى ان المعتبر في حق اهل كل بلد دراهمهم ذكره قاضيخان الا انه اول
ينبغي ان يقيد بما اذا كانت دراهمهم لا تنقص عن اقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما يكون العشرة
وزن خمسة لانها اقل ما قدر النصاب بما تبين منها حتى لا تجب فيما بين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا
وان كانت دراهم قوم وكانه اعمل اطلاق الدراهم والاواقي في الموجود وما يمكن ان يوجد ويستحدث ونحن
اعملناه في الموجود لان الظاهر ان الاشارة بالكلام الى ما هو المعهود الثابت والله اعلم فان لم يكن لهم دراهم
الا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا ان يزكي وان كان اقل من مائتين اذا بلغ ذلك الاقل قدر نصاب
هو وزن خمسة الا ترى انه اذا لم يكن الدراهم الا وزن عشرة او اقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكوة في
اقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة وعن هذا قال في الغاية الدرهم من دراهم مصر اربعة وستون حبة
وهو اكبر من درهم الزكوة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبتان انتهى فاذا لم يثبت ان درهم الزكوة مقدر
شرعا بما هو وزن سبعة بل باقل منه لما قلنا وجب ان يعتبر الاقل في الدراهم الكبيرة فتزكى اذا بلغت قدر
مائتين من الصغار والله سبحانه اعلم ثم ما ذكر في الغاية من دراهم مصر فيه نظر على ما اعتبروه في درهم الزكوة
لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكوة سبعون شعيرة اذا كانت العشرة سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة
على ما قدمناه فهو اذن اصغر لا اكبر وان اراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجاوندي الطويل
فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على اربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر بار بع خرانيب
والخرنوبة مقدرة بار بع قمحات وسط **قوله** فهو فضة اي فيجب فيه الزكوة كانه كله فضة لا زكوة العروض
ولو كان اعدها للتجارة بخلاف ما اذا كان الغش غالبا فان نواها للتجارة اعتبرت قيمتها وان لم ينوها فان كانت بحيث
تخلص منها فضة تبلغ نصابا وحدها او لا تبلغ لكن عنده ما يضمه اليها فيبلغ نصابا وجب فيها لا عين النقدين لا يشترط فيها
نية التجارة ولا القيمة وان لم تخلص فلا شي عليه لان الفضة هلكت فيه اذ لم ينتفع بها لا حالا ولا مالا فبقي العبرة للغش
وهي عروض يشترط في الوجوب فيها نية التجارة وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش واذا استوى الغش ومما قيل
يجب فيه احتياطا وقيل لا يجب وقيل يجب درهمان ونصف كذا حكاه بعضهم ولا يخفى ان المراد بقول الوجوب انه يجب
في الكل الزكاة ففي مائتين خمسة دراهم كانها كلها فضة الى يري الى تعليله بالاحتياط وقول النفي معناه لا يجب كذلك
والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار ان تخلص وعنده ما يضمه اليه فيخصه درهمان ونصف وحينئذ فليس في
المسئلة الا قولان على هذا التقدير لا يخالف فيه احد فحكاية ثلاثة اقوال غير واقع والذهب المخلوط بالفضة ان
بلغ الذهب نصابه ففيه زكوة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكوة الفضة لكن ان كانت الغلبة للفضة اما ان

فصل في الذهب

كانت مغلوبة فهو كله ذهب لانه اعز واغلى قيمة كذا ذكره والله سبحانه اعلم
قوله لما روينا يعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة وتقدم ما فيه ولا يضر ذلك بالدعوى فقد تقدم
حديث علي في الذهب واخرج الدارقطني من حديث عايشة وابن عمر انه عليه السلام كان ياخذ من كل عشرين دينارا
نصف دينار ومن الاربعين دينارا دينارا وهو مضعف بابرهيم بن اسمعيل بن مجمع واخرج ابو احمد بن زنجويه في كتاب

الاموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون المائتين شي
ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شي وفي المائتين خمسة دراهم وفي عشرين مثقالا نصف مثقال وفيه
العرزمي تقدم الكلام فيه وتقدم في حديث عمرو بن حزم في فصل الابل قوله عليه السلام وفي كل اربعين دينارا
دينار وهو حديث لا شك في ثبوته على ما قدمناه **قوله** والمثقال ما يكون الى اخره قيل هو دور لانه اخذ كلا من
المثقال والدرهم في تعريف الاخر فتوقف تصور كل منهما على تصور الاخر وجوابه انه لم يذكر هذا تعريفا لانه قال
وهو المعروف فافاد ان المثقال المعروف الذي يتداوله الناس ويعرفونه مثقالا وهذا تصريح بانه لا حاجة الى تعريفه كما
لا يعرف ما هو بديهي التصور اذ تحصيل الحاصل محال بل كان قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة انما هو لازالة
توهم ان يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم فحاصل كلامه حينئذ انه قال والمراد بهذا المثقال ذاك الذي
تقدم وهو المعروف عند الناس لا شي اخر وهذا ان شاء الله تعالى احسن مما حاول في النهاية **قوله** بكل دينار
عشرة دراهم في الشرع اي مقوم في الشرع بعشرة كذا كان في الابتدا فاذا ملك اربعة دنانير فقد ملك ما قيمته اربعون
مما لا يتوقف الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه قدر الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين قيراطا
فلا يرد ما اورده بعضهم عليه في هذا المقام **قوله** وحليهما سواء كان مباحا او لا حتى يجب ان يضم الخاتم
من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم **قوله** فشابه ثياب البذلة الحاصلة قياس
الحلي بثياب البذلة بجامع الابتذال في مباح ودفعه بمنع اعتبار ما عينه مانعا من الوجوب في الفرع وان كان مانعا
من الاصل وذلك لان ما عينه في الاصل بسبب انه يمنع وجود السبب بمنع جريه اعني النما لا لذاته ولا لامر اخر
ومنعه ذلك في النقدين منتف لانهما خلقا ليتوصل بهما الى الابدال وهذا معنى الاستنما فقد خلقا للاستنما
ولم يخرجهما الابتذال عن ذلك فالنما التقديري حاصل وهو المعتبر للاجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقي
واذا انتفت ما عينه عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح
به فمن ذلك حديث علي عنه عليه السلام هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم رواه اصحاب السنن الاربع
وغيره كثير ومن الخصوصات ما اخرج ابو داود والنسائي ان امراة اتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها
وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكاة هذا قالت لا قال ايسرك الله بهما يوم القيامة
سوارين من نار قال فخلعتهما فالقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت هما لله ورسوله قال ابو الحسن بن القطان
في كتابه اسناده صحيح وقال المنذري في مختصره اسناده لا مقال فيه ثم بينه رجلا رجلا وفي رواية الترمذي
عن ابن لهيعة قال اتت امراتان فساقه وفيه اتحبان ان يسوركما الله بسوارين من نار قالتا لا قال فاديا زكوته
وتضعيف الترمذي وقوله لا يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شي مؤول وان لا يخطا قال
المنذري لعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما والا فطريق ابي داود لا مقال فيها وقال ابن القطان بعد
تصحيحه لحديث ابي داود وانما ضعف الترمذي هذا الحديث لان عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى بن الصباح
ومنها ما اخرج ابو داود عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال دخلنا على عايشة رضي الله عنها قالت دخل علي رسول
الله صلى الله عليه وسلم فراى في يدي فتخات ورق فقال ما هذا يا عايشة فقلت صنعتهن اتزين لك
يا رسول الله قال اتؤدين زكاتهن فقلت لا قال هن حسبك من النار واخرجه الحاكم وصححه واعله الدارقطني
بان محمد بن عطا مجهول وتعقبه البيهقي وابن القطان بانه محمد بن عمرو بن عطا احد الثقات ولكن لما نسب في سند
الدارقطني الى جده ظن انه مجهول وتبعه عبد الحق وقد جاء مبينا عند ابي داود بينه شيخه محمد بن ادريس الرازي

وهو ابو حاتم الرازي امام الجرح والتعديل ومنها ما اخرج ابو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان
عن عطا عن ام سلمة قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تودي زكوته
فزكي فليس بكنز واخرجه الحاكم في المستدرك عن محمد بن مهاجر عن ثابت به وقال صحيح على شرط البخاري ولفظه
اذا اديت زكوته فليس بكنز قال البيهقي تفرد به ثابت بن عجلان قال صاحب تنقيح التحقيق وهذا لا يضر فان
ثابت بن عجلان روى له البخاري ووثقه ابن معين وقوله عبد الحق لا يحتج به قول لم يقله غيره وممن انكر عليه ذلك
الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد ونسبه في ذلك الى التحامل وقول ابن الجوزي محمد بن مهاجر قال ابن حبان يضع الحديث
على الثقات قال صاحب التنقيح فيه هذا وهم قبيح فان محمد بن مهاجر الكذاب ليس هو هذا فهذا الذي يروي
عن ثابت بن عجلان ثقة شامي اخرج له مسلم ووثقه احمد وابن معين وابو زرعة ودحيم وابو داود وغيرهم
وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة واما ما روي من حديث جابر عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال ليس في الحلي زكوة قال البيهقي باطل لا اصل له انما روي عن جابر من قوله واما الاثار المروية عن ابن عمر
وعايشة واسما بنت الصديق فموقوفات ومعارضات بمثلها عن عمر انه كتب الى ابي موسى الاشعري ان مر من قبلك
من نساء المؤمنين ان يزكين حليهن ولا يجعلن الزيادة والهدية بينهن تعارضا رواه ابن ابي شيبة وعن ابن مسعود
رضي الله عنه قال في الحلي الزكوة رواه عبد الرزاق وعن عبد الله بن عمرو انه كتب الى خازنه سالم ان يخرج زكوة
حلي بناته كل سنة رواه الدارقطني وروى ابن ابي شيبة انه كان يامر نساءه ان يزكين حليهن واخرج ابن ابي شيبة
عن عطا وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد انهم قالوا في الحلي زكوة زاد ابن شداد
حتى في الخاتم واخرج ابن عطا ايضا وابراهيم النخعي انهم قالوا مضت السنة ان في الحلي الذهب والفضة الزكوة
وفي المطلوب احاديث كثيرة مرفوعة غير انا اقتصرنا منها على ما لا شبهة في صحته والتاويلات المنقولة عن المخالفين
مما ينبغي صون النفس عن اخطارها والالتفات اليها وفي بعض الالفاظ ما يصح ردها والله سبحانه اعلم واعلم
ان مما يعكر على ما ذكرنا ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها كانت تلي بنات اخيها
يتامى في حجرها فلا يخرج من حليهن الزكاة وعايشة رضي الله عنها راوية حديث الفتخات وعمل الراوي بخلاف
ما روي عندنا بمنزلة روايته للناسخ فيكون ذلك منسوخا ويجاب عنه بان الحكم بان ذلك للنسخ عندنا هو اذا
لم يعارض مقتضي النسخ معارض يقتضي عدمه وهو ثابت هنا فان كتابة عمر الى الاشعري يدل على انه حكم مقرر
وكذا من ذكرناه معه من الصحابة واذا وقع التردد في النسخ والثبوت محقق لا يحكم بالنسخ هذا كله على راينا واما
على راي الخصم فلا يرد ذلك اصلا اذ قصارى فعل عايشة رضي الله عنها فعل صحابي وهو عنده ليس بحجة
ولو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع وعمل الراوي بخلاف روايته لا يدل على النسخ بل العبرة لما روي لا لما راى عنده
ولا يقال انما لم تود من حليهن لانهن يتامى ولا زكوة على الصبي لان مذهبها وجوب الزكوة في مال الصبي فلذا عدلنا
في الجواب الى ما سمعت والله سبحانه اعلم هذا ويعتبر في المودي الوزن عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد الخيرية وعند زفر القيمة فلو ادى خمسة زيوفا جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف وكره
ولا يجوز عند محمد وزفر فيودي الفضل ولو ادى اربعة جيدة عن خمسة ردية لا يجوز الا عن اربعة عند
الثلاثة لاعتبار محمد الخيرية واعتبارهما القدر ويجوز عند زفر القيمة والله تعالى اعلم

باب زكوة العروض

العروض جمع عرض بفتحتين حطام الدنيا كذا في المغرب والصحاح وفي الصحاح والعرض بسكون الرا المتاع وكل شي

فهو عرض سوى الدراهم والدنانير وقال ابو عبيد العروض الامتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا
ولا عقارا فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون اولى لانه في بيان حكم الاموال التي هي غير النقدين والحيوانات
كذا في النهاية قوله غير النقد والحيوان ممنوع بل في بيان اموال التجارة حيوانا او غيرها على ما تقدم من ان
السايمة المنوية للتجارة يجب فيها زكوة التجارة سواء كانت من جنس ما يجب فيه زكوة السايمة كالابل او لا كالبغال
والحمير فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فيخرج النقود فقط لا على قول ابي عبيد
واياه عنى في النهاية بقوله وعلى هذا فانه فرع عليه اخراج الحيوان قوله كاينة ما كانت كاينة نصب على الحال
من عروض التجارة ولفظ ما موصول خبرها واسمها المستتر فيها الراجع الى عروض التجارة وكانت صلة ما واسمها
المستتر فيها الراجع الى عروض التجارة وكانت صلة ما واسمها المستتر الراجع الى العروض ايضا وخبرها محذوف
وهو المنصوب العايد على الموصول تقديره كاينة او كانت اياه على الخلاف في الاولى في هذا الضمير وصله او فصله
والمعنى كاينة الذي كانت اياه من اصناف الاموال والذي عام فهو كقوله كاينة اي شي كانت اياه قوله لقوله
عليه السلام يقومها الى اخره غريب وفي الباب احاديث مرفوعة وموقوفة فمن المرفوعة ما اخرجه ابو داود عن سمرة
ابن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذي يعد للبيع انتهى سكت عليه
ابو داود ثم المنذري وهذا تحسين منهما وصحح ابن عبد البر ان اسناده حسن وقول عبد الحق حبيب بن سليمان
الواقع في سنده ليس بمشهور ولا نعلم روى عنه الا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه لا يخرج حديثه
عن الحسن فان نفي الشهرة لا يستلزم ثبوت الجهالة ولذا روى هو نفسه حديثه في كتاب الجهاد من كتم غالا فهو مثله
عن حبيب بن سليمان وسكت عنه وهذا تصحيح منه ولهذا تعقبه ابن القطان ومما في المستدرك عن ابي ذر قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في الابل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البر صدقته ومن رفع دراهم
او دنانير او تبرا او فضة لا يعدها لغريم ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة صححه الحاكم واعله
الترمذي عن البخاري بان ابن جريج لم يسمع من عمران بن ابي انس وتردد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في الامام في
بالزاي او بالرا والبا على انه في اصل من نسخ المستدرك بضم البا فلا يكون فيه دليل على زكوة التجارة لكن صرح النووي
في تهذيب الاسماء واللغات انه بالزاي وان بعضهم صحفه بالرا وضم البا انتهى وقد رواه الدارقطني من طريقين
وفي رواية وفي البز صدقته قالها بالزاي هكذا مصرحا في الرواية عن ابيها ضعفت قوله تشترط نية التجارة
لانه لما لم يكن للتجارة خلقة فلا تصير لها الا بقصدها فيه وذلك هو نية التجارة فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة
ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكوة فيه ولا بد من كونه مما تصح فيه نية التجارة كما قدمنا فلو اشترى ارضا خراجية للتجارة
ففيها الخراج لا الزكوة ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الايضاح ان عند محمد يجب العشر والزكوة وعندهما
العشر فقط واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم تتحقق تخصها به وهو ما يلغز فيقال
عرض اشتري من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكوته وهو ما لو قوضه مال التجارة فانه يكون للتجارة
وان لم ينوه فيه لان حكم البدل حكم الاصل ما لم يخرجه بنية عدمها وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطا
فدفع به يكون المدفوع للتجارة بخلاف ما لو كان القتل عمدا فصولح من القصاص على القاتل لا يكون للتجارة لانه
بدل القصاص لا المقتول على ما عرف من اصلنا ان موجب العمد القصاص عينا لا احد الامرين منه ومن الدية ولو ابتاع
مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحمولة وجبت الزكوة في الكل وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشرا الا للتجارة
بخلاف رب المال اما اذا لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في فتاوى قاضي خان النخاس اذا اشترى دوابا للبيع واشترى

[illegible]

لها حلا لا ومعاودا فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الي المشتري لا زكوة فيها وان كان يبيعها معها وجبت فيها
وكذا اذا اشتري قوارير **قوله** يقومها المالك في البلد الذي فيه المال حتى لو كان بعث عبد التجارة الي بلد
اخري فحال الحول يعتبر قيمته في ذلك البلد ولو كان في مفازة يعتبر قيمته في اقرب الامصار الي ذلك الموضع
كذا في الفتاوي ثم قول ابي حنيفة فيه انه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء والخلاف مبني على ان
الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منعها الي القيمة فيعتبر يوم المنع كما في منع الوديعة وولد المغصوب
وعنده الواجب احدهما ابتدا ولهذا اجبر المصدق على قبولها فيستند الي وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب
ولو كان النصاب مكيلا او موزونا او معدودا كان له ان يدفع ربع عشر عينه في الغلا والرخص اتفاقا فان
احب اعطا القيمة جري الخلاف حينئذ وكذا اذا استهلك ثم تغير لان الواجب مثل في الذمة فصار كالعين
قايمة ولو كان لنقصان السعر لنقص في العين بان ابتلت الحنطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب
بعد الحول او كانت الزيادة لزيادة فيها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول لا تضم نظيره اعورت
امة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها يعتبر قيمتها يوم الاداء او كانت عورا فانجلى البياض بعده فازدادت
قيمتها اعتبر يوم تمام الحول **قوله** وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا صرح المصنف باختلاف الرواية
واقوال الصاحبين في التقويم انه بالانفع عينا او بالتخيير او بما اشتري به ان كان النقود والا فالنقد الغالب
او بالنقد الغالب مطلقا ثم فسر الانفع الذي هو احدها بان يقوم بما يبلغ نصابا ومعناه انه اذا كان بحيث
اذا قومها باحدهما لا تبلغ نصابا وبالاخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ فاذا فالاقوال تخالف هذا
وليس كذلك بل لا خلاف في تعيين المنع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة قال في النهاية في
وجه هذه الرواية ان المال كان في يد المالك ينتفع به زمانا طويلا فلابد من اعتبار منفعة الفقرا عند التقويم
الا يري انه لو كان تقويمه باحد النقدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا
مثله انتهي وفي الخلاصة قال ان شاء قومها بالذهب وان شاء بالفضة وعن ابي حنيفة انه يقوم بما هو الانفع
للفقرا وعن ابي يوسف يقوم بما اشتري هذا اذا كان يتم النصاب بايهما قوم فلو كان يتم باحدهما دون الاخر
قوم بما يصير به نصابا انتهي فانما يتجه ان يجعل ما فسر به بعض المراد بالانفع فالمعني يقوم المالك بالانفع مطلقا
فيتعين ما يبلغ به نصابا دون ما لا يبلغ فان بلغ كل منهما واحدهما اروج تعين التقويم بالاروج وان استويا
رواجا حينئذ يخير المالك كما يشير اليه لفظ الكافي فانه اذا كان الانفع بهذا المعني صح حينئذ ان يقابله القول
بالتخيير مطلقا والقول المفصل بين ان يكون اشتراه باحد النقدين فيلزم التقويم به اولا فبالنقد الغالب وقد
يقال على كل تقدير لا يصح مقابلته بقول محمد انه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما يبلغ به
النصاب لان المتبادر من كون النقد اروج كونه اغلب واشهر حتى ينصرف المطلق في البيع اليه ولا يدفع الا ان
الاروج ما الناس له اقبل وان كان الاخر اغلب اي اكثر ويكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا قصدا
اليه لعدم خلافه هذا والمذكور في الاصل المالك بالخيار ان شاء قومها بالدراهم وان شاء بالدنانير من غير
ذكر خلاف فلذا افادت عبارة الخلاصة التي ذكرناها والكافي ان اعتبار الانفع رواية عن ابي حنيفة وجمع بين
الروايتين بان المذكور في الاصل من التخيير هو ما اذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت **قوله** لانه ابلغ في
معرفة المالية لانه بدله وللبدل حكم المبدل وجه قول محمد ان العرف صلح معينا وصار كما اذا اشتري بنقد مطلق
ينصرف الي النقد الغالب ولان التقويم في حق الله يعتبر بالتقويم في حق العباد ومتى قومنا المغصوب والمستهلك

يقوم بالنقد الغالب كذا هذا **قوله** فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة حتى لو بقي درهم او فلس منه
ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه وشرط زفر كماله من اول الحول الي اخره وبه قال الشافعي في السوايم
والنقدين وفي غيرهما اعتبر اخره فقط وجه قول زفر ان السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول
وهذا نوع بقا اسمه في تمام الحول وهذا وجه قول الشافعي ايضا الا انه اخرج مال التجارة للحرج اللازم من
الزام التقويم في كل يوم واعتبار هافيه. قلنا لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكاة في مال
حتى يحول عليه الحول وبظاهره نقول وهو انما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لا نفي سببية المال قبله ولا تلازم
بين انتفاء وجوب الاداء على التراخي وانتفاء السببية بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الاداء فقد شرط
عمل السبب فيكون حينئذ اصل الوجوب مؤجلا الي تمام الحول كما في الدين المؤجل واذا كان السبب قايما في اول
الحول انعقد الحول حينئذ ولا ينعقد الا في محل الحكم وهو النصاب ثم الحاجة بعد ذلك الي كماله انما هو عند تمام
الحول ليترتب الحكم الاخر وهو وجوب الاداء وكماله فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كاليمين بطلاق هنا
يشترط قيام الملك عند اليمين لتنعقد وعند الشرط فقط ليثبت الجزا لا فيما بين ذلك اذ لا حاجة اليه بخلاف
ما اذا هلك كله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وجعل السايمة علوفة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه
بخلاف النقصان في الذات ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها
ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكوة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا
يساوي نصابا فتم الحول لا زكوة فيه قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقي الحول ببقايه
والثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال انتهي الا انه يخالف ما روي ابن سماعة عن محمد اشتري عصيرا بمايتي درهم
فتخمر بعد اربعة اشهر فلما مضت سبعة اشهر او ثمانية اشهر الا يوما صار خلا يساوي مايتي درهم فتمت السنة كان
عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان **قوله** ويضم الي اخره حاصله ان عروض التجارة يضم بعضها الي بعض بالقيمة
وان اختلفت اجناسها وكذا تضم هي الي النقدين بالاجماع والسوايم المختلفة الجنس لا تضم بالاجماع كالابل
والغنم والبقر والنقدان يضم احدهما الي الاخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي ثم اختلف علماونا في كيفية
الضم فيهما على ما نذكره ثم انما نضم المستفاد قبل الوجوب فلو اخر الاداء فاستفاد بعد الحول لا يضمه عند الاداء
ويضم الدين الي العين فلو كان عنده ماية وله دين ماية وجب عليه الزكاة **قوله** كما في السوايم افاده التشبيه
المذكور بجامع اختلاف الجنس وهو ظاهر وحكما بدليل عدم جريان ربوا الفضل بينهما مع كون الربوا يثبت بالشبهة
فاستفدنا عدم شبهة اتحاد الجنس بينهما والايجاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في الدواب بخلاف
ضم العروض اليهما لانه ضم ذهب وفضة لان وجوب الزكوة في العروض باعتبار القيمة والقيمة بهما فالضم لم يقع الا
في النقود قلنا انما كان نصابا للزكاة بسبب وصف الثمنية لانه المفيد لتحصيل الاغراض وسد الحاجات لا لخصوص
اللون والجوهر وهذا لان ثبوت الغنا وهو السبب في الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره وقد اتحدا فيه فكانا
جنسا واحدا في حق الزكاة وان لم يعتبر الاتحاد في حق غيرها من الاحكام كالتفاضل في البيع فحقيقة السبب الثمن
المقدر بكذا اذا كان بصورة كذا وبكذا اذا كان بصورة كذا بخلاف الركوب فانه ليس المحقق للسببية في السوايم
فان المعني لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليتها المشتملة على منافع شتى تستند بها الحاجات اعظمها منفعة الاكل
التي بها تقوم ذات المنتفع ونفسه ثم فيه ما ذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الاشج قال من السنة ان يضم الذهب
الي الفضة لايجاب الزكوة وحكم مثل هذا الرفع **قوله** وعندهما بالاجزا بان يعتبر تكميل اجزا النصاب من الربع

والنصف وباقيها فاذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو ماية فلو كان له ماية وخمسة
مثاقيل تبلغ ماية لا زكوة عندهما لان الماية نصف نصاب والخمسة ربع نصاب فالحاصل اجزا ثلاثة ارباع نصاب
وعنده يجب لان الحاصل تمام نصاب الفضة معنى ثم قال في الكافي ولا تعتبر القيمة عند تكامل الاجزا كماية
وعشرة دنانير لانه متى انتقص قيمة احدهما تزداد قيمة الاخر فيمكن تكميل ما ينقص قيمته بما زاد انتهى ولا يخفى
ان مؤدي الضابطة ان عند تكامل الاجزا لا تعتبر القيمة اصلا لهما ولا لاحدهما حتى تجب خمسة في ماية وعشرة
دنانير سواء كانت قيمة العشرة اقل من ماية خلافا لبعضهم او اكثر كماية وثمانين والتعليل المذكور لا يلاقي الضابط
على هذا الوجه بل انما يفيد وجوب اعتبار قيمة ما زاد عند انتقاص احدهما بعينه دفعا لقول من قال في ماية وعشرة
لا يساوي ماية لا زكوة فيها عند ابي حنيفة لانه يعتبر القيمة وعلى اعتبارها لا يتم النصاب على هذا التقدير فدفع
بانه ليس يلزم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة احدهما عينا فان لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فانه يتم
باعتبار تقويم الفضة بالذهب فاذا فرض ان العشرة تساوي ثمانين فالماية من الفضة تساوي اثني عشر دينارا ونصفا
فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون دينارا ونصفا فيجب الزكاة وحاصل هذا انه يعتبر القيمة من جهة كل من
النقدين لا من جهة احدهما عينا فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزا وعلى هذا فلو
زادت قيمة احدهما ولم ينقص قيمة الاخر كماية وعشرة تساوي ماية وثمانين ينبغي ان تجب سبعة على قوله وهو الظاهر
من المذكور في دليله من ان الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة فيضمان
بالقيمة فانه يقتضي تعين الضم بها مطلقا عند تكامل الاجزا وعدمه ثم لم يتعرض المصنف للجواب عما استدلا
به من مسئلة المصوغ على ان المعتبر شرعا هو القدر فقط والجواب ان القيمة فيهما انما تظهر اذا قوبل احدهما بالاخر
او عند الضم لما قلنا انه بالمجانسة وهي باعتبار المعنى وهو القيمة وليس شي من ذلك عند انفراد المصوغ حتى
لو وجب تقويمه في حقوق العباد بان استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما اذا بيع
بجنسه لان الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار في الربويات عند المقابلة بجنسها والله تعالى اعلم

اخر هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله في العبادة بخلاف هذا فان المراد باب ما يوخذ ممن يمر على العاشر وذلك يكون
زكوة كالماخوذ من المسلم وغيرها كالماخوذ من الذمي والحربي ولما كان فيه من العبادة قدمه على ما بعده من الخمس والعاشر
فاعل من عشرت اعشر عشرا بالضم فيهما والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق اخذه فانه انما ياخذ العشر من الحربي
لا المسلم والذمي **قوله** اذا امر العاشر بمال الى اخره مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره اذا لم يمر بمال لا ياخذ
منه العاشر وليس كذلك فانه ياخذ من الاموال الظاهرة وان لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن فيتقيد به مفهوم
شرطه اي اذا لم يمر عليه بمال باطن لا ياخذ منه فيصدق **قوله** والعاشر من نصبه الامام الى اخره فيه قيد زاده
في المبسوط وهو ان يامن به التجار من اللصوص ولا بد منه ولان اخذه من المسلم والذمي ليس الا للحماية
وثبوت ولاية الاخذ من المسلم ايضا لذلك وقوله لياخذ الصدقات تغليبا لاسم العبادة على غيرها **قوله**
والقول قول المنكر مع اليمين والعبادات وان كان يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو
العاشر في الاخذ فهو يدعي عليه معنى لو اقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضا
بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلوة والصيام لانه لا مكذب له فيها فاندفع قول ابي يوسف لا
يحلف لانها عبادة وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط **قوله**

يعني

يعني الى الفقرا في المصر قيد بالمصر لانه لو ادى الى الفقرا بعد خروجه الى السفر لم يسقط حق اخذ العاشر لان
ولاية الادا بنفسه انما كان في الاموال الباطنة حال كونه في المصر وبمجرد خروجه مسافرا انتقلت الولاية عنه
الى الامام **قوله** في ثلاثة فصول هي السابقة على قوله اديت الى الفقرا **قوله** الى المستحق فصار كالمشتري
من الوكيل اذا دفع الثمن الى الموكل **قوله** ولنا ان حق الاخذ للسلطان يمكن بان يضمن منع كونه اوصل الى
المستحق بل المستحق الامام والحق ان الامام مستحق الاخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع فحاصله ان هناك
مستحقين فلا يملك ابطال حق واحد منهما وجبر الحق الذي فوته ليس الا باعادة الدفع اليه وحينئذ يجي
النظر في المدفوع ما هو الواقع زكاة منهما قيل الاول والثاني سياسة والمفهوم من السياسة هنا كون الاخذ
ليزجر عن ارتكاب تفويت حق الامام وقيل الثاني وينقلب الاول نفلا لان الواجب كون الزكاة في صورة
المرور ما ياخذه الامام ويدفعه ولم يوجد في السابق ووجد في اللاحق وانفساخ السابق الناقص للاحق
الكامل ثابت في الشرع كبطلان الظهر المودي يوم الجمعة باداء الجمعة فينفسخ مثله بجامع توجه الخطاب
بعد الادا بفعل الثاني مع امتناع تعدد الفرض في الوقت الواحد وهذا هو الصحيح وهو يفيد ان للامام
ان ياخذ منه ثانيا وان علم صدقه ولا ينافي كون الاخذ للسياسة انفساخ الاول ووقوع الثاني زكوة بادني تامل
قوله ثم فيما يصدق الى اخره اطلق فيما يصدق ومقتضاه انه لو اشترط في الاصل اخراجها في قوله
اديت الى الفقرا واخواتها لكنه اعتمد في تقييده على عدم تاتي صحته اذ لا يشكل انه لا يوخذ من الفقرا براة ولا
من الداين ولا يمكن في قوله اصبته منذ شهر وتاخير المصنف وجه الاول يفيد ترجحه عنده وحاصله منع كونه
علامة اذ لا يلزم الانتقال منه الى الجزم بكونه دفع الى العاشر لان الخط لا ينطق وهو متشابه ثم هل يشترط
اليمين مع البراة على قول مشترطها اختلف فيه قيل على قول ابي حنيفة لم يصدق وعلى قولهما يصدق ولا يخفى بعد
بعد قولهما ان كان لان اليمين بحسب ظاهر حال المدين اذ لم الخط فكيف يمكن تركها اليها ولنذكر هنا قوله في
باب شروط الصلاة والاستخبار فوق التحري بيانا للزومه تفريعا على قوله لان العمل بدليل الظاهر واجب
عند انعدام دليل فوقه ولم يرد به القطعي لان الاستخبار لا يفيد قطعا **قوله** فتراعى تلك الشرايط
من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لانه في معنى الزكوة كصدقة بني تغلب تحقيقا للتضعيف
فان التضعيف للشي انما يتحقق اذا كان والا كان تبديلا لكن بقي انه اي داع الى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة
عند دخوله تحت الحماية لا بد له من دليل وبنو تغلب روعي فيهم ذلك لو وقع الصلح عليه والمروي عن عمر
رضي الله عنه في رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن ابي بحر الحارثي عن زياد بن حدير قال بعثني عمر بن الخطاب
رضي الله عنه الى عين التمر مصدقا فامرني ان اخذ من المسلمين من اموالهم اذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر
ومن الاموال اهل الذمة نصف العشر ومن اموال اهل الحرب العشر لا يدل على ذلك الاعتبار وكذا ما رواه
عبد الرزاق بسنده وغيره والمعنى الذي ذكروه وهو انه احوج الى الحماية من المسلم فيوخذ منه ضعفه لا يقتضي
ذلك الجواز ان يكون بسبب ما ذكر اخذ منه اكثر واخبر مثلاه الا ترى ان ما في هذا المعنى وهو قولهم والحربي
من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة الذمي عليه وله جايزة كشهادة المسلم على الذمي والذمي
يوخذ من الذمي ضعف ما يوخذ من المسلم فيوخذ منه ضعف ما يوخذ من الذمي لم يوجب اعتبار تلك الشروط
فيما يوخذ من الحربي فلو اقتضى هذا المعنى اعتباره تضعيف عين الماخوذ من الذمي لزم مراعاتها **قوله** ولا
يصدق الحربي الا في الجواري الى اخره العبارة الجيدة ان يقال ولا يلتفت او لا يترك الاخذ منه لا ولا يصدق

لانه لو صدق بان يثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب اخذ منه فان الماخوذ ليس زكاة
ليكف عنه لعدم الحول ووجود الدين وان قال هو بضاعة فهو احوج الى الحماية من مال المستامن اذ لا امن لصاحب
المال بل للمار بخلاف النسب فانه يثبت في دار الحرب كهو في دار الاسلام وبه يخرج من ان يكون مالا الا اما على قوله فظاهر
واما على قولهما فاذا كانوا يبيعون ذلك كما اذا مروا بجلود الميتة فان لا اخذ منه عنها على هذا التفصيل والحاصل
انه لا يوخذ الا من مال وان قال هم مدبرون لا يلتفت اليه لان التدبير لا يصح في دار الحرب **قوله** لان الاخذ
منهم بطريق المجازاة اي اخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة لا اصل الاخذ فانه حق منا وباطل منهم فالحاصل ان
دخوله في الحماية اوجب حق الاخذ للمسلمين ثم ان عرف كمية ما ياخذون من تجارنا اخذنا منهم مثله مجازاة الا ان عرف
انهم ياخذون الكل فلا ناخذه على المختار بل نبقي معه قدر ما يبلغه الى مامنه وقيل ناخذ الكل مجازاة زجرا لهم عن مثله
معنا قلنا ذلك بعد اعطا الامان غدر ولا نتخلق به لتخلقهم به بل نهينا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل عليهم
بعد اعطايه الامان لا نفعل ذلك لذلك والا ان يكون قليلا على رواية كتاب الزكوة لان القليل لم يزل عفوا ولانه
يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كالمعدوم وعلى رواية الجامع يجارون بالاخذ منه وان لم يعرف كمية
ما ياخذون فالعشر لانه قد ثبت حق الاخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقد يمثلي ما يوخذ من الذمي لازدياد
الى الحماية منه ولما قلناه انفا وان عرف انهم يتركون الاخذ من تجارنا تركنا اخذنا لنتركهم ظلمهم لان تركهم اياه مع القدرة
عليه تخلق منهم بالاحسان الينا ونحن احق بمكارم الاخلاق **قوله** لم يعشره الى اخره هذا اذا كانت المرة الثانية
قبل الدخول الى دار الحرب لما يصرح به من انه لو رجع الى دار الحرب ثم خرج اخذ منه ثانيا ولو كان في يوم واحد
لقرب الدارين واتصالهما كما في جزيرة الاندلس **قوله** لان الاخذ في كل مرة استيصال للمال فيعود على موضوع
الامان بالنقض **قوله** الا حولا واحدا ليس كذلك لانه لا يمكن حولا بل دونه ويقول له الامام اذا دخل ان
اقمت حولا ضربت عليك الجزية فان فعل ضربها عليه ثم لا يمكنه من العود ابدا لما فيه من تفويت حق المسلمين في
الجزية وجعله عينا علينا بعد علمه بمداخلنا ومخارجنا وذلك زيادة شر علينا فلا يجوز تمكينه والصواب ما في
بعض النسخ بدون لفظة الا نقلها نسخة في الكافي ولا شك ان هذه من سهو الكاتب غير انه ان مر عليه بعد الحول
ولم يكن له علم بمقامه حولا عشره ثانيا زجرا له عن ذلك ويرده الى دارنا والاصل ان حكم الامان لا يتجدد الا
بتجدد الحول او تجدد الدخول الى دار الاسلام لانتهاء الامان الاول بالعود الى دار الحرب فيحتاج الى امان
جديد اذا خرج **قوله** اي من قيمتها فسره بكلا يذهب الوهم الى مذهب مسروق وانه ياخذ من عين الخمر وظن توهم
قيمتها ان يرجع الى اهل الذمة **قوله** تبعا للخمر دون العكس لانها اظهر مالية قبل التخمر مال وبعده كذلك
بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك ولهذا اذا عجز المكاتب ومعه خمر يصير ملكا للمولى لا الخنزير وكم
من شي يثبت تبعا لا قصدا كوقف المنقول **قوله** ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين استشكل عليه مسايل
الاولى ما في الشفعة من قوله اذا اشترى ذمي دارا بخمر او خنزير وشفيعها مسلم اخذها بقيمة الخمر والخنزير
ثانيها لو اتلف مسلم خنزير ذمي ضمن قيمته ثالثها لو اخذ ذمي قيمة خنزيره من ذمي وقضى بها دينا لمسلم عليه
طاب للمسلم ذلك اجيب عن الاخير باختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب اخر وهو قبضه
عن الدين وعما قبله بان المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة الينا لا اليهم فيتحقق المنع بالنسبة الينا
عند القبض والحيازة لا عند دفعها اليهم لان غايته ان يكون كدفع عينها وهو تبعيد وازالة فهو كتسييب
الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه **قوله** لا يحميه على غيره اورد عليه مسلم غصب خنزير ذمي فرفعه الى

القاضي يامره برده عليه وذلك حماية على الغير اجيب بتخصيص الاطلاق اي لا يحميه على غيره لعوض يستوفيه
بخروج حماية القاضي **قوله** لقوة حق المضارب حتى كان له ان يبيع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور
المالك **قوله** ولا نايب عنه والزكاة يستدعي نية من عليه وهو كالمالك في التصرف الاسترباحي لا في اداء الزكوة
بخلاف حصة المضارب لانه يملكها فيوخذ منه عنها وفيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان استحقاق الربح بطريق
الجعل فلا يملك الا بالقبض كعمالة عامل الصدقة **قوله** وقيل في الفرق بينهما لا يخفى عدم تاثير هذا الفرق فان
مناط عدم الاخذ من المضارب وهو القول المرجوع اليه كونه ليس بمالك ولا نايب عنه فليس له ذلك ولانه لا نية حينئذ
ومجرد دخوله في الحماية لا يوجب الاخذ الا مع وجود شروط الزكوة على ما مر اول الباب فلا اثر لما ذكر من الفرق فالصحيح
انه لا ياخذ من الماذون كما صححه في الكافي **قوله** لانعدام الملك فيما في يده اي على قول ابي حنيفة او الشغل على قولهما **قوله**
لان التقصير جاء من قبله الى اخره بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فاخذوا زكوة سوايمهم لا يثني عليهم الامام لانه
لا تقصير من المالك بل من الامام ومن مر بطاب اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثا ونحوه لم يعشره عند ابي حنيفة
وقالا يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته الى الحماية وهو يقول اتحاد الجامع انما يوجب الاشتراك في الحكم عند عدم
المانع وهو ثابت هنا فانها تفسد بالاستيفا وليس عند العامل فقرا في البرية فيعطيهم فاذا بقيت ليجد بهم فسدت
فيفوت المقصود فلو كان نواعنده او اخذ ليصرف الى عمالته كان له ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب في المعدن والركاز

المعدن من العدن وهو الاقامة ومنه يقال عدن بالمكان اذا اقام به ومنه جنات عدن ومركز كل شي معدنه
عن اهل اللغة فاصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ثم اشتهر في نفس الاجزا المستقرة التي ركبها الله تعالى
في الارض يوم خلق الارض حتى صار الانتقال من اللفظ اليه ابتدا بلا قرينة والكنز المثبت فيها من الاموال بفعل الانسان
والركاز يعمهما لانه من الركز مرادا به المركوز اعم من كون راكزه الخالق او المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس
خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه او متواطيا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطي
متعينا واذا عرف هذا فاعلم ان المستخرج من المعدن ثلاثة انواع جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما
ذكره المصنف معه وجامد لا ينطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ وساير الاحجار كالياقوت والملح وما ليس بجامد
كالماء والقير والنفط ولا يجب الخمس الا في النوع الاول وعند الشافعي لا يجب الا في النقدين على الوجه الذي ذكر في
الكتاب استدل الشافعي على مطلوبه بما روى ابو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الركاز العشور قال الشيخ تقي الدين في الامام ورواه يزيد بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد
كلاهما متكلم فيه ووصفهما النساي بالترك انتهى فلم يفد مطلوبا وبما روى مالك في الموطا عن ربيعة بن عبد الرحمن
عن غير واحد من علمايهم ان النبي صلى الله عليه وسلم اقطع لبلال بن الحرث المزني معادن القبلية وهي من ناحية الفرع
فتلك المعادن لا يوخذ منها الا الزكاة الى اليوم قال ابن عبد البر هذا منقطع في الموطا وقد روي متصلا على ما ذكرنا
في التمهيد من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث المزني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال ابو عبيد في كتاب الاموال حديث منقطع ومع انقطاعه ليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بذلك
وانما قال يوخذ منه الى اليوم انتهى يعني فيجوز كون ذلك من اهل الولايات اجتهادا منهم ونحن نتمسك بالكتاب والسنة
الصحيحة والقياس اما الكتاب فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه ولا شك في صدق الغنيمة على هذا
المال فانه كان مع محله من الارض في ايدي الكفرة وقد اوجف عليه المسلمون فكان غنيمة كما ان محلها اعني الارض كذلك

واما السنة فقوله عليه السلام العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس اخرجه السته والركاز
يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان ايجابا فيهما ولا يتوهم عدم ارادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد افادة
انه جبار اي هدر لا شيء فيه والا لتناقض فان الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز ليختلف بالسلب
والايجاب اذ المراد به ان اهلاكه او الهلاك به للاجير الحافر له غير مضمون لا انه لا شيء فيه نفسه والا لم يجب
شيء اصلا وهو خلاف المتفق عليه اذ الخلاف انما هو في كميته لا في اصله وكما ان هذا هو المراد في البئر والعجماء
فحاصله انه اثبت للمعدن بخصوصه حكما فنص على خصوص اسمه ثم اثبت له حكما اخر مع غيره فعبر بالاسم الذي
يعمهما ليثبت فيهما فانه علق الحكم اعني وجوب الخمس بما يسمى ركازا فما كان من افراده وجب فيه ولو فرض مجازا في
المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجه في الاية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى
على معارضتهما في ذلك واما ما روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس قيل
وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله في الارض يوم خلقت الارض رواه البيهقي وذكره في الامام
ثم وان سكت عنه في الامام مضعف بعبد الله بن سعيد بن ابي سعيد المقبري وفي الامام ايضا انه عليه السلام قال
في السيوب الخمس والسيوب عروق الذهب والفضة التي تحت الارض ولا يصح جعلهما شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا
فان الاول خص الذهب والاتفاق انه لا يخصه فانما نبه حينئذ على ما كان مثله في انه جامد ينطبع والثاني لم يذكر
فيه لفظ الركاز بل السيوب فاذا كان السيوب خص النقدين فحاصله انه افراد فرد من العام والاتفاق انه غير مخصوص
للعام واما القياس فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة فان هذا هو الوصف الذي ظهر اثره في الماخوذ
بعينه قهرا فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه وكونه اخذ في ضمن شيء لا اثر له في نفي
الحكم واطلاق قوله عليه السلام في الرقة ربع العشر مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم
الفضة **قوله** في ارض خراج او عشر قيد به ليخرج الدار فانه لا شيء فيها كما ذكر ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة
اذ يقتضي انه لا شيء في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان
وظيفتهما المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها **قوله** الا ان للغانمين يدا حكمية جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان
اربعة الاخماس للغانمين لا للواجد فاجاب بان ذلك معهود شرعا فيما اذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم واما اذا
كان الثابت لهم يدا حكمية والحقيقية لغيرهم فلا يكون لهم والحاصل ان الاجماع منعقد على عدم اعطائهم شيئا بل اعطاء
الواجد وقد دل الدليل ان له حكم الغنيمة فلزم من الاجماع والدليل المذكور اعتباره غنيمة في حق اخراج الخمس لا
في الجانب الاخر وما ذكرناه من وجه عدم اعطاء الغانمين الاربعة الاخماس هو تعيين لسند الاجماع في ذلك وتقريره
ان المال لو كان مباحا قبل الايجاف عليه والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه نفسه حقيقة كالصيد ويد الغانمين
ثابتة عليه حكما لا يدا على الظاهر بل على الباطن حكما لا حقيقة اما الحقيقة فللواجد فكان له مسلما كان او ذميا
حرا او عبدا بالغا او صبيا ذكرا او انثى لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وكل من ذكرنا له حق فيها سهما
او رضخا بخلاف الحربي لا حق له فيها فلا يستحق المستامن الاربعة الاخماس لو وجد في دارنا **قوله** ولو وجد في داره
الى اخره استدل لهما باطلاق ما روينا وهو قوله عليه السلام في الركاز الخمس وقدم انه اعم من المعدن وله انه
جزء من الارض ولا مؤنة في ارض الدار فكذا في هذا الجزء منها واجيب عن الحديث بانه مخصوص بالدار وصحته
متوقفة على ايراد دليل التخصيص وكون الدار خصت من حكمي العشر والخراج بالاجماع لا يلزم ان يكون مخصوصة من
كل حكم الا بدليل في كل حكم على انه ايضا قد يمنع كون المعدن جزءا من الارض ولذا لم يجز التيمم به وتاويله بانه خلق فيها

مع خلقها لا يوجب الجزئية وعلى حقيقة الجزئية يصح الاخراج من حكم الارض لا على تقدير هذا التاويل **قوله**
روايتان رواية الاصل لا يجب كما في الدار ورواية الجامع الصغير يجب والفرق على هذه بين الارض والدار
ان الارض لم تملك خالية عن المؤن بل فيها الخراج او العشر والخمس من المؤن بخلاف الدار فانها تملك خالية عنها قالوا
لو كان في داره نخلة تغل اكرارا من الثمار لا يجب فيها **قوله** وجب الخمس عندهم اي عند الكل على كل حال ذهبا كان
او رصاصا او نحاسا بالاتفاق واما الخلاف ففي الزيبق الماخوذ من المعدن وسواء كان الواجد صغيرا او كبيرا كما ذكرنا
في المعدن الا الحربي لما قدمنا ولانه لا يترك ان يذهب بغنيمة المسلمين الى دار الحرب الا اذا كان باذن الامام وشرط
مقاطعته على شيء فيفي بشرطه قال عليه الصلوة والسلام المسلمون عند شروطهم غير انه ان وجده في ارض مملوكة
اختلف اصحابنا فيمن يستحق الاربعة **قوله** كالمكتوب عليه كلمة الشهادة ذكره بكاف التشبيه وكذا في ضرب
الكفار ليفيد عدم الحصر فلو كان للمسلمين نقش اخر معروف او لاهل الحرب نقش غير الصنم كاسم من اسماء ملوكهم المعروفة
اعتبر به **قوله** وقد عرف حكمها وهو انه يجب تعريفها ثم له ان يتصدق بها على نفسه ان كان فقيرا وعلى غيره ان كان
غنيا وله ان يمسكها ابدا **قوله** لما بينا اي من النص والمعنى اول الباب **قوله** ثم ان وجده الى اخره اي الكنز
الجاهلي لان الاسلامي ليس حكمه ما ذكر بخلاف ما لو وجده في ارض يختطه غير مباحة فانه مملوك للمختط له فلا
يختص به كما سيذكر اما المباحة فما في ضمنها مباح اذ لم يعلموا به فيملكه فينبغي على ما كان **قوله** كذا الحكم
عند ابي يوسف اي الخمس للفقراء واربعة اخماسه للواجد سواء كان مالكا للارض او لا لان هذا المال لم يدخل
تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فبقي مباحا فيكون لمن سبقت يده اليه كما لو وجده في ارض غير مملوكة قلنا لا نقول
ان الامام يملك المختط له الكنز بالقسمة بل يملكه البقعة ويقرر يده فيها ويقطع مزاحمة سائر الغانمين فيها
واذا صار مستوليا عليها اقوى الاستيلاء وهو يد الخصوص ملك السابقة فيملك بها ما في الباطن من المال المباح
للاتفاق على ان الغانمين لم يعتبر لهم ملك في هذا الكنز بعد الاختطاط والا لوجب صرفه اليهم او الى ذراريهم
فان لم يعرفوا وضع في بيت المال واللازم منتف اذا ملكه لم يصر مباحا فلا يدخل في بيع الارض فلا يملكه مشتري
الارض كالدرة في بطن السمكة يملكها الصائد بسبق يد الخصوص الى السمكة حال احتوائها لا يملكها مشتري السمكة
لانتفاء الاباحة هذا وما ذكر في السمكة من الاطلاق ظاهر الرواية وقيل اذا كانت الدرة غير مثقوبة تدخل
في البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان في بطنها عنبر يملكه المشتري لانها تاكله وكل ما تاكله يدخل في بيعها وكذا لو كانت
الدرة في صدفة ملكها المشتري قلنا هذا الكلام لا يفيد الا مع دعوى انها تاكل الدرة غير المثقوبة كاكلها
العنبر وهو ممنوع نعم قد يتفق انها تبتلعها مرة بخلاف العنبر فانه حشيش والصدف دسم ومن شانها اكل ذلك **قوله**
على ما قالوا يفيد الخلاف على عادته قيل يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام او ورثته وقيل يوضع في بيت
المال وهذا اوجه للتامل **قوله** للتقادم فالظاهر انه لم يوجد شيء من اثار الجاهلية يجب البقاء مع الظاهر
ما لم يتحقق خلافه والحق منع هذا الظاهر بل دفنهم الى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد اخرى **قوله** فوجد في
دار بعضهم ركازا رده عليهم سواء كان معدنا او كنزا **قوله** في الصحراء اي ارضا لا مالك لها كذا فسره في المحيط وتعليل
الكتاب يفيده **قوله** فلا يعد غدرا يعني ان دار الحرب دار اباحة وانما عليه التحرز من الغدر فقط وباخذ غير
مملوك من ارض غير مملوكة لم يعد غادرا بخلافه من المملوكة نعم لهم يد حكمية على ما في صحاري دارهم ودار الحرب ليست دار
احكام فلا يعتبر فيها الا الحقيقية بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستامن منهم ما وجد في صحارينا **قوله** لانه بمنزلة
المتلصص ولو دخل المتلصص دارهم فاخذ شيئا لا يخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لانها ما اوجف المسلمون عليه غلبة وقهرا

ولقائل ان يقول غاية ما يقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس في مسمى الغنيمة فانتفاء مسمى الغنيمة في المأخوذ من
ذلك الكنز لا يستلزم انتفاء الخمس الا بالاستناد الى الاصل وقد وجد دليل يخرج عن الاصل وهو عموم قوله عليه
الصلوة والسلام في الركاز الخمس بخلاف المتلصص فان ما اصابه ليس بغنيمة ولا ركاز فلا دليل يوجبه فيه فيبقى على
العدم الاصلي **قوله** يوجد في الجبال قيد به احترازا عما لو اصيب في خزائن الكفار وكنوزهم فانه يخمس لانه غنيمة
وسيأتي **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لا خمس في الحجر غريب بهذا اللفظ . واخرج ابن عدي عنه عليه الصلوة والسلام
لا زكوة في حجر من طريقين ضعيفين الاولى بعمر بن ابي عمر الكلاعي والثانية محمد بن عبيد الله العرزمي واخرج ابن ابي شيبة
عن عكرمة ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكوة الا ان يكون للتجارة **قوله** في قول ابي حنيفة اخرا وهو قول محمد
وقول ابي يوسف هو قول ابي حنيفة اولا وحكي عنه انه قال كان ابو حنيفة يقول لا خمس فيه فلم ازل به اناظره واقول هو
كالرصاص الى ان رجع ثم رأيت ان لا شيء فيه فقلت به ثم المراد الزيبق المصاب في معدنه احترازا عما ذكرنا والزيبق بالياء
ثم همز ومنهم من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبرة وجه الثاني انه ينبع
من عينه ويستقى بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط وجه الموجب انه يستخرج بالعلاج من عينه
وينطبع مع غيره فكان كالفضة فانها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء **قوله** ولا خمس في اللؤلؤ الى اخره يعني اذا استخرجا
من البحر لا اذا وجدا دفينا للكفار وهذا لان العنبر حشيش واللؤلؤ ماء مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا
والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ولا شيء في الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبي المسك والمصنف علل النفي بنفي كونه غنيمة
لان استغنامه فرع تحقق كونه كان في محل قهرهم ولا يرد هو مخلوق على البحر الاعظم ولا دليل اخر يوجبه فيبقى على
العدم وقياس البحر على البر في اثبات الوجوب فيما يستخرج قياس بلا جامع لان المؤثر في الايجاب كونه غنيمة لا غير ولم
يتحقق فيما في البحر وكذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شيء فورد عليه ان فيه دليلا وهو ما عن عمر
رضي الله عنه مما ذكره وقول الصحابي عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه مدعاه بل المراد
انه اخذ مما دسره بحر دار الحرب من باب طلب اي دفعه وقذفه فاصابه عسكر المسلمين لا ما استخرج ولا ما دسره
فاصابه رجل واحد لانه متلصص على ان ثبوته عن عمر رضي الله عنه لم يصح اصلا بل انما عرف بطريق ضعيفة رواها
القاسم بن سلام في كتاب الاموال وانما الثابت عن عمر بن عبد العزيز اخرج عبد الرزاق انا معمر عن سماك بن الفضل
عنه انه اخذ من العنبر الخمس وعن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قالا في العنبر واللؤلؤ الخمس وروى الشافعي
عن سفيان عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان ابراهيم بن سعد كان عاملا بعدن سأل ابن عباس رضي الله عنهما
عن العنبر فقال لو كان فيه شيء فالخمس وهذا ليس جزما من ابن عباس بالجواب بل حقيقته التوقف في ان فيه شيئا او لا غير انه
ان كان فيه شيء فلا يكون غير الخمس وليس فيه رائحة الجزم بالحكم فسلم ما رواه ابو عبيد في كتاب الاموال والشافعي
ايضا ثنا ابن ابي مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال ليس في العنبر خمس
عن المعارض قال وثنا مروان بن معاوية عن ابراهيم المدني عن ابي الزبير عن جابر نحوه فهذا اولى بالاعتبار من قول
من دونهما ممن ذكرنا من التابعين ولو تعارضا كان قول الثاني ارجح لانه اسعد بالوجه **قوله** متاع الى اخره المراد
بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات واثاث المنازل والفصوص والزيبق **قوله**
والعنبر وكل مال يوجد كنزا فانه يخمس بشرطه لانه غنيمة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب زكوة الزروع والثمار

قيل تسميته زكوة على قولهما لاشتراطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله وليس بشيء اذ لا شك في ان المأخوذ عشرا او نصفه

زكاة حتى تصرف مصارف الزكاة وغاية ما في الباب انهم اختلفوا في اثبات بعض شروط لبعض انواع الزكاة ونفيها
وهذا لا يخرج عن كونه زكوة **قوله** الا الحطب والقصب والحشيش ظاهره كون ما سوى ما استثني داخلا في الوجوب
وسينص على اخراج السعف والتبن الا ان يقال يمكن ادراجهما في مسمى الحشيش على ما فيه واما ما ذكروا من اخراج
الطرفاء والدلب وشجر القطن والباذنجان فيندرج في الحطب لكن بقي ما صرحوا به من انه لا شيء في الادوية كالهليلج
والكندر ولا يجب فيما يخرج من الاشجار كالصمغ والقطران ولا فيما هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانها كالارض
ولهذا تستتبعها الارض في البيع ولا في كل بزر لا يطلب بالزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها
ويجب في العصفر والكتان وبزره لان كلا منهما مقصود وعدم الوجوب في بعض هذه مما لا يرد على الاطلاق بادنى
تامل **قوله** الا فيما له ثمرة باقية وهي ما تبقى سنة بلا علاج غالبا بخلاف ما يحتاج اليه كالعنب في بلادهم والبطيخ الصيفي في
ديارنا وعلاجه الحاجة الى تقليبه وتعليق العنب والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل صاع اربعة
امنا فخمسة اوسق الف ومايتا من قال الحلواني هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلاثمائة من وكون الوسق
ستون صاعا مصرح به في رواية ابن ماجه لحديث الاوساق كما سنذكره ولو كان الخارج نوعين كل اقل من خمسة اوسق لا يضم
وفي نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والرديء والنوع الواحد هو ما لا يجوز بيعه بالاخر متفاضلا **قوله** وليس في
الخضراوات كالرياحين والاوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان واشباه ذلك وعنده يجب في كل ذلك
قوله لهما في الاول قوله عليه الصلوة والسلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة رواه البخاري في حديث طويل
ومسلم ولفظه ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق ثم اعاده من طريق اخر وقال في اخره غير انه قال بدل
التمر ثمر يعني بالمثلثة فعلم ان الاول بالمثناة وزاد ابو داود فيه والوسق ستون صاعا ولابي حنيفة قوله عليه الصلوة
والسلام ما اخرجت الارض ففيه العشر اخرج البخاري عنه عليه الصلوة والسلام فيما سقت السماء والعيون او كان
عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر وروى مسلم عنه عليه الصلوة والسلام فيما سقت الانهار والغيم العشر وفيما
سقي بالسانية نصف العشر وفيه من الاثار ايضا ما اخرج عبد الرزاق انا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز
قال فيما انبتت الارض من قليل وكثير العشر واخرج نحوه عن مجاهد وعن ابراهيم النخعي واخرجه ابن ابي شيبة ايضا عن عمر
ابن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعي وزاد في حديث النخعي حتى في كل عشر دستجات بقل دستجة والحاصل انه تعارض عام
وخاص فمن يقدم الخاص مطلقا كالشافعي قال بموجب حديث الاوساق ومن يقدم العام او يقول يتعارضان ويطلب
الترجيح ان لم يعرف التاريخ وان عرف فالمتأخر ناسخ وان كان العام كقولنا وجب ان يقول بموجب هذا العام هنا للتعارض
مع حديث الاوساق في الايجاب فيما دون الخمسة الاوسق كان الايجاب اولى للاحتياط فمن تمم له المطلوب في نفس الاصل
الخلافي تم له هنا ولولا خشية الخروج عن الغرض لاظهرنا صحته اي اظهار مستعينا بالله تعالى واذا كان كذلك فهذا
البحث يتم على الصاحبين لالتزامهما الاصل المذكور وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكوة التجارة طريقة الجمع
بين الحديثين قيل ولفظ الصدقة يشعر به فان المعروف في الواجب فيما اخرجت اسم العشر لا الصدقة بخلاف
الزكوة **قوله** ولهما في الثاني قوله عليه السلام روي نفي العشر في الخضراوات بالفاظ متعددة سوقها يطول في
الترمذي من حديث معاذ وقال اسناده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي عليه السلام شيء وروى
الحاكم هذا المعنى ايضا وصححه وغلط بان اسحق بن يحيى تركه احمد والنسائي وغيرهما وقال ابو زرعة موسى بن طلحة
وهو الراوي عن معاذ مرسل عن عمر ومعاذ توفي في خلافة عمر فرواية موسى عنه مرسلة وما قيل ان موسى هذا
ولد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت والمشهور في هذا ما روى سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان

عن موسى بن طلحة قال عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انما اخذ الصدقة من الحنطة والشعير
والزبيب والتمر واحسن ما فيها حديث مرسل رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى ان يؤخذ من الخضروات صدقة والمرسل حجة عندنا لكن يجي فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة وما ذكره
المصنف من ان المنفي ان ياخذها العاشر اذا مر بها عليه ويشير اليه لفظ هذا المرسل اذ قال نهى ان يؤخذ وهو
لا يستلزم نفي وجوب ان يدفع المالك للفقراء والمعقول من هذا النهي انه لما فيه من تفويت المصلحة على الفقير لان الفقراء
ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضروات فتفسد قبل الدفع اليهم ولذا قلنا لو اخذ منها العاشر ليصرفه الى عمالته
كان له ذلك **قوله** والسبب هي الارض النامية اي بالخارج تحقيقا في حق العشر ولذا لا يجوز تعجيل العشر لانه حينئذ
قبل السبب فاذا اخرجت اقل من خمسة اوسق لو لم توجب شيا لكان اخلاء للسبب عن الحكم وحقيقة الاستدلال انما هو
بالعام السابق لان السببية لا يثبت الا بدليل الجعل والمفيد لسببيتها كذلك هو ذلك والا فالحديث الخاص افاد ان
السبب الارض النامية باخراج خمسة اوسق فصاعدا لا مطلقا فلا يصح هذا مستقلا بل هو مع العام المفيد سببيتها
مطلقا واعلم ان ما ذكرنا من منع تعجيل العشر فيه خلاف ابي يوسف فانه اجازه بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة اي
الشجر هكذا حكي مذهبه في الكافي وفي المنظومة خص خلافه بثمر الاشجار بناء على ثبوت السبب نظرا الى ان نموا
الاشجار يثبت نماء الارض تحقيقا فيثبت السبب بخلاف الزرع فانه ما لم يظهر لم يتحقق نماء الارض ثم اذا ظهر نادي
جوزا اتفاقا وهل يكون تعجيلا ينبني على وقت الوجوب متى هو فعند ابي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون تعجيلا
وعند ابي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند تصفيته وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلا وثمرة هذا الخلاف
تظهر في وجوب الضمان بالاتلاف قال الامام يجب عليه عشر ما اكل او اطعم ومحمد يحتسب به في تكميل الاوسق يعني اذا
بلغ الماكول مع ما بقي خمسة اوسق يجب العشر في الباقي لا في التالف واما ابو يوسف فلا يعتبر التالف بل يعتبر
في الباقي خمسة اوسق الا ان ياخذ المالك من المتلف ضمان ما اتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقي **قوله** ولهذا يجب فيها الخراج
اي لكونها السبب الا ان سببيتها تختلف بالنسبة الى العشر والخراج ففي الخراج بالنماء التقديري فلذا يجب ويؤخذ
بمجرد التمكن من الزراعة وان لم يزرع وفي العشر بالتحقيقي كما قدمنا **قوله** وقصب الذريرة نوع من القصب في مضغة
حرافة وسحوقه عطر **قوله** بخلاف السعف والتبن وعن محمد في التبن اذا ايبس فيه العشر وانما لم يجب في التبن لانه غير
مقصود بزراعة الحب غير انه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لانه صار هو المقصود ولا حاجة الى
ان يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحول الى الحب عند الانعقاد **قوله** بغرب الغرب الدلو الكبير والدالية الدولاب
والسانية الناقة تسقى بها **قوله** على القولين يعني مطلقا كما هو قوله او اذا بلغ خمسة اوسق **قوله** وقال ابو يوسف لما
اشترط خمسة اوسق فيما لا يوسق كيفية التقدير عندهما اختلفا فيه فقال ابو يوسف اذا بلغت قيمته خمسة اوسق
من ادنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب ووجهه ظاهر في الكتاب وقال محمد ان يبلغ خمسة اعداد اي امثال
كل واحد هو اعلى ما يقدر به ذلك النوع الذي لا يوسق فاعتبر في القطن خمسة احمال وخمسة امنا في السكر
والزعفران وخمسة افراق في العسل **قوله** اذا اخذ من ارض العشر قيد به لانه لو اخذ من ارض الخراج لم يجب فيه شيء
قوله لانه متولد من الحيوان يعني القز ووجوب العشر فيما هو من انزال الارض **قوله** ولنا قوله عليه السلام
في العسل العشر اخرج عبد الرزاق عنه عليه السلام انه كتب الى اهل اليمن ان يؤخذ من اهل العسل العشر وليس له
علة الا عبد الله بن محرر قال ابن حبان كان من خيار عباد الله الا انه يكذب ولا يعلم ويقلب الاخبار ولا يفهم
وحاصله انه كان يغلط كثيرا وروى ابن ماجة ثنا محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن اسامة بن زيد عن عمرو

ابن شعيب

ابن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من العسل العشر وروى الشافعي انا انس
ابن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن ابي ذباب عن ابيه عن سعد بن ابي ذباب الدوسي قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم
فاسلمت وقلت يا رسول الله اجعل لقومي ما اسلموا عليه ففعل واستعملني ابو بكر رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم
فلما قدم على قومه قال يا قوم ادوا زكاة العسل فانه لا خير في مال لا تؤدي زكاته قالوا كم ترى قال العشر فاخذ
منهم العشر فاتيت به عمر فباعه وجعله في صدقات المسلمين وكذا رواه ابن ابي شيبة عن صفوان بن عيسى ثنا الحرث بن عيسى
به ورواه الصلت بن محمد عن انس بن عياض عن الحرث بن ابي ذباب عن منير بن عبد الله عن ابيه عن سعد ولم يعرف ابن المديني
والدمنير وسئل عنه ابو حاتم ايصح حديثه قال نعم قال الشافعي وفي هذا ما يدل على انه عليه الصلوة والسلام
لم يامره باخذ الصدقة من العسل وانه شيء راه فتطوع له به اهله واخرج ابن ماجة عن سعد بن عبد العزيز عن سليمان
ابن موسى عن ابي سيارة المتعي قال قلت يا رسول الله ان لي نحلا قال اد العشور قلت يا رسول الله احمها لي فحماها وكذا
رواه الامام احمد وابو داود الطيالسي وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم قال البيهقي هذا اصح ما روي في وجوب العشر فيه
وهو منقطع قال الترمذي سالت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال حديث مرسل سليمان بن موسى لم يدرك احدا
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في زكوة العسل شيء يصح وروى ابو داود ثنا احمد بن ابي شعيب الحراني
انا موسى بن اعين عن عمرو بن الحرث المصري عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال جاء هلال احد بني متعان الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعشور نحل له وساله ان يحمي له واديا يقال له سلبة فحماه له فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب
الى عمر بن الخطاب يساله عن ذلك فكتب عمر ان ادى اليك ما كان يؤدي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم له سلبة
والا فانما هو ذباب غيث ياكله من شاء وكذلك رواه النسائي وروى الطبراني في معجمه ثنا اسمعيل بن الحسن الحفاف
المصري ثنا احمد بن صالح ثنا ابن وهب ان اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان بني سيارة قال الدارقطني
في كتاب المؤتلف والمختلف صوابه شبابة بالمعجمة وبابن موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يؤدون الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن نحل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمي واديين لهم فلما كان عمر استعمل على ما هناك سفيان
ابن عبد الله الثقفي فابوا ان يؤدوا اليه شيا وقالوا انما كنا نؤديه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفيان الى
عمر فكتب اليه عمر انما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يؤدون الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم اوديتهم والا فخل بينه وبين الناس فادوا اليه ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم وحمى لهم اوديتهم واخرج ابو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال ثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة
عن عبيد الله بن ابي جعفر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ في زمانه
من العسل العشر من كل عشر قرب قربة من اوسطها واذ قد وجد ما وجدناك غلب على الظن الوجوب في العسل وان احد
سعد ليس رايا منه وتطوعا منهم كما قاله الشافعي فانه قال ادوا زكاة العسل والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكونه رايا منه وحمله على السماع اولى وقولهم كم ترى لا يستلزم علمهم بانه عن راي
في اصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بان الراي في خصوص الكمية بان يكون ما علمه من النبي صلى الله عليه وسلم اصل
الوجوب مع اجمال الكمية وعلى كل حال لا يكون قاصدي التطوع سواء كان مجتهدا في الكمية او في اصل الوجوب اذ قد
قلدوه في رايه فكان واجبا عليهم اذ كان رايه الوجوب ثم كون عمر قبله منه ولم ينكر عليه حين اتاه بعين العسل
مع انه لم ياتيه به الا انه على زكاة اخذها منهم يدل على انه حق معهود في الشرع ويدل عليه ايضا الحديث المرسل الذي
لا شبهة في ثبوته وفيه الامر منه عليه الصلوة والسلام باداء العشور والمرسل بانفراده حجة على ما اقمنا الدلالة عليه

وبتقدير ان لا يحتج به بانفراده فتعدد طرق الضعيف ضعفا بغير فسق الراوي يفيد حجيته اذ يغلب
على الظن اجادة كثير الغلط في خصوص هذا المتن وهناك كذلك وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق
وابن ماجة وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعي فثبتت الحجية اختيارا منهم في رجوعا والا فالزاما وجبرا
ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه وغاية ما في حديث القرب انه كان اداؤهم من كل عشر قرب قربة وهو
فرع بلوغ عسلهم هذا المبلغ اما النفي عما هو اقل من عشر قرب فلا دليل فيه عليه واما ما في الترمذي انه عليه
الصلوة والسلام قال في العسل في كل عشرة ازق زق فضعيف **قوله** لحديث بني شبابة قال في العناية وفي
بعض النسخ ابي سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر ان صوابه بني شبابة كما قدمناه فاستجهله الزيلعي وقال كيف
يكون صوابا مع قوله كانوا يؤدون انتهى وليس هذا الدفع بشيء لانه لو قيل عن ابي سيارة انهم كانوا يؤدون
لم يحكم بخطا العبارة فانه اسلوب مستمر في الفاظ الرواة والمراد عنه ان قومه كانوا يؤدون او انه مع باقي
القوم كانوا يؤدون بل الصواب ان ابا سيارة هنا ليس بصواب فانه ليس في حديث ابي سيارة ذكر القرب بل ما
تقدم من قوله ان لي نحلا فقال عليه الصلوة والسلام اد العشور لا لما استبعده به فالحاصل ان ابا سيارة
المتعي ثابت وكذا ابي شبابة وهو الصواب بالنسبة الى من قال بني سيارة لا مطلقا فارجع تأمل ما قبله من الكلام
الطويل حينئذ **فرع** اختلف في المن اذا سقط على الشوك الاخضر في ارضه قيل لا يجب فيه عشر وقيل يجب
ولو سقط على الاشجار لا يجب **قوله** وكذا قصب السكر قال في شرح الكنز في قصب السكر العشر قل او كثر وعلى قياس
قول ابي يوسف يعتبر ما يخرج من السكر ان بلغ قيمة خمسة اوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة امنا انتهى وهذا
تحكم بل اذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كان ذلك نصاب القصب على قول
ابي يوسف وقوله وعند محمد نصاب السكر خمسة امنا يريد فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة امنا سكر وجب
فيه العشر على قول محمد والا فالسكر نفسه ليس مال الزكاة الا اذا اعد للتجارة وحينئذ يعتبر ان بلغ قيمته
نصابا واذن فالصواب ايضا على قول محمد ان بلغ القصب الخارج خمسة مقادير من اعلى ما يقدر به القصب نفسه
كخمسة اطنان في عرف ديارنا والله اعلم والفرق بتحريك الراء عند اهل اللغة واهل الحديث بسكونها وهو
مكيال معروف هو ستة عشر رطلا وقال المطرزي انه لم ير تقديره بستة وثلاثين فيما عنده من اصول اللغة
قوله ان المقصود حاصل وهو الخارج فلا يلتفت الى كونه مالكا للارض او غير مالك كما اذا اجر العشرية عنده
يجب العشر على المستاجر وليس بمالك وعنده على الموجر وكما اذا استعارها وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق
خلافا لزفر هذا اذا كان المستعير مسلما فان كان ذميا فهو على رب الارض بالاتفاق واذ قد ذكرناها فلنذكر
الوجه تتميما لما في الاولى ان العشر منوط بالخارج وان لم يكن سببا وهو للمستاجر وله انها كما تستنمى بالزراعة
تستنمى بالاجارة فكانت الاجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء معنى مع ملكه فكان اولى بالايجاب عليه ولزفر
في الثانية وهو رواية عن ابي حنيفة ان السبب ملكها والنماء معنى لانه اقام المستعير مقام نفسه في الاستنماء
فكان كالموجر ولنا ان المستعير قام مقام المالك في الاستنماء فيقوم مقامه في العشر بخلاف الموجر لانه حصل له
عوض منافع ارضه ولو اشترى زرعا وتركه باذن البايع فادرك فعند ابي حنيفة ومحمد عشره على المشتري
وعند ابي يوسف عشر قيمة القصيل على البايع والباقي على المشتري له ان بدل القصيل حصل للبايع فعشره عليه الا
يرى انه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقي حصل للمشتري فعشره عليه ولهما ان العشر واجب في الحب
وقد حصل للمشتري وانما كان يجب في القصيل لو قصله لانه حينئذ كان هو المستنمى به فلما لم يقصل كان المستنمى به

الحب

الحب ففيه العشر ولو غصب ارضا عشرية فزرعها ان نقصها الزراعة كان العشر على صاحب الارض لانه
ياخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة نمائها عند ابي حنيفة كالموجر وان لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب في
زرعه ولو زارع بالعشرية ان كان البزر من قبل العامل فعلى قياس قول ابي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة
وعندهما يكون في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم **قوله** مما فيه العشر
الاولى ان يقول مما فيه العشر او نصفه كيلا يظن ان ذلك قيد معتبر **قوله** لا يحتسب فيه اجر العمال ونفقة
البقر وكري الانهار واجرة الحارس وغير ذلك يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة
المؤنة بل يجب العشر في الكل ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤونة فيسلم له بلا عشر ثم يعتبر الباقي
لان قدر المؤنة بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه الا يرى ان من زرع في ارض مغصوبة سلم له قدر ما غرم
من نقصان الارض وطاب له كانه اشتراه ولنا ما تقدم من قوله عليه الصلوة والسلام فيما سقى سيحا الى آخره
حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤونه فلو رفعت المؤونة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لانه
لم ينزل الى نصفه الا للمؤونة والغرض ان الباقي بعد رفع قدر المؤونة لا مؤونة فيه فكان الواجب دائما العشر
لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤونه فعلمنا انه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض
الخارج وهو القدر المساوي للمؤونة اصلا وفي النهاية ما حاصله وتحريره انه قد يفضي الى اتحاد الواجب
مع اختلاف المؤونه واللازم هو الاتحاد منتف شرعا فينتفي ملزومه وهو عدم تعشير البعض المساوي
لقدر المؤونه بيان الملازمة لو فرض ان الخارج مثلا اربعون قفيزا فيما سقته السما واستحق قيمة قفيزين للعمال
والثيران وغيرها فان الواجب على قول العامة اربعة اقفزة اعتبارا لمجموع الخارج وعلى قول اولئك قفيزان
لان ما يقابل المؤونة من الخارج لا يجب في قدر مقابلة شيء فلو فرض اخراج اربعين قفيزا فيما سقي بدالية او غرب
فان الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقي بغرب وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع
انتهى ولا يخفى عليك ان معنى المنقول عنهم فيما تقدم ان القدر الذي يقابل المؤونة لا يعشر ويعشر الباقي فيعشر
في المسئلة التي فرضها في النهاية او لا ثمانية وثلاثون قفيزا لان القفيزين الاجرين استغرقا في المؤنة فلا يعشران
فيكون الواجب اربعة اقفزة الا خمس قفيز وهذا التصوير المذكور في النهاية يفيد انه يرفع قدر المؤنه وهو القفيزان
من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين فاسقطوا عشرين قفيزا وليس هذا هو معنى المنقول عنهم
نعم ان كان قولهم في الواقع هو هذا فذلك دفعه والا فلا وهو الظاهر والتصوير الصحيح باعتبار ما هو الظاهر
في المسئلة التي فرضها ان يستغرق المؤونة عشرين قفيزا **قوله** وعن محمد الى آخره ضبط هذا الفصل على تمامه ان
الارض اما عشرية او خراجية او تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم اذا اشترى العشرية او الخراجية بقيت
على حالها او تضعيفية فكذلك عند ابي حنيفة سواء كان التضعيف اصليا بان كانت من اراضي بني تغلب الاصلية او حادثا
بان استحدثوا ملكها فضعفت عليهم وقال ابو يوسف ترجع الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف وهو الكفر
مع التغلبية وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سايمة التغلبي فانه يرجع الى شاة واحدة اتفاقا وقول محمد في
الاصح مع ابي حنيفة الا انه لا يأبى قوله في التضعيف الحادث ولابي حنيفة ان التضعيف صار وظيفة للارض فلا
يتبدل الا في صورة تخصها دليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وان كان المسلم لا يبتدأ بالخراج
قوله زال المغار وهو الكفر قلنا هذا مدار ثبوته ابتداء والحكم الشرعي يستغني عن قيام علته الشرعية في بقايه
وانما يفتقر اليها في ابتدايه كالرق اثر الكفر ثم يبقى بعد الاسلام والرمل والاضطباع في الطواف بخلاف سايمته لان

الزكوة في السايمة ليست وظيفة منفردة فيها ولهذا ينبغي جعلها علوفة ويكونها لغير التغلبي بخلاف الارا
وتقييدنا بالشرعي في الحكم والعلة لاخراج العقلي فانه يفتقر في بقايه الى علته العقلية عند المحققين
وسيظهر فايدة ما ذكرناه من الاستثناء وعلى هذا الخلاف ما اذا اسلم التغلبي وله ارض تضعيفيه واذا
اشترى التغلبي الخراجيه بقيت خراجيه او التضعيفيه فهي تضعيفيه او العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر
عندهما خلافا لمحمد له ان الوظيفة بعدما قررت في الارض لا تتبدل بتبدل المالك على ما علم فيما اذا اشترى
التغلبي خراجية لا يضعف الخراج ولهما ان في هذه الصورة دليلا خصها يقتضي تغيرها وهو وقوع الصلح
على ان يضعف عليهم ما يبتدى به المسلم يوجب تضعيف العشر دون الخراج لانه مما لا يبتدا به المسلم فان
قيل الصلح وقع على ان يضعف عليهم ما ياخذه بعضنا من بعض اما كونه بقيد كونه مما يبتدا به المسلم فمحتاج
الى ان يوجد وثانيه دليلا وهذا لما قال المصنف في اخر الباب لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون
المؤونه المحضه قلنا سوق الصلح وهو الانفة من اعطايهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد انه وقع على ما يلزمهم
به ما انفوا منه فيفيد ما ذكرنا اذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدا المسلم به واذا اشترى ذمي غير
تغلبي خراجية او تضعيفية بقيت على حالها ولو اشترى عشرية من مسلم فعند ابي حنيفة تصير خراجية ان استقرت
في ملكه وان لم تستقر بل ردت على البايع بفساد البيع او بخيار الشرط والرؤية او استحقها مسلم بشفعة عادت عشرية
ولو بعد وضع الخراج لان هذا الرد فسخ فيجعل البيع كان لم يكن وبالاستحقاق بالشفعة تنتقل الى المسلم الشفيع
الصفقة كانه اشتراها من المسلم وكذا اذا ردها بعيب بقضاء لان للقاضي ولاية الفسخ واما بغير قضاء فهي
خراجية لانه اقالة وهو بيع في حق غيرهما فصار شرا المسلم من الذمي بعدما صارت خراجية فتصير على حالها ذكره
التمرتاشي كما اذا اسلم هو او اشتراها منه مسلم اخر وفي نوادر زكوة المبسوط ليس له ان يردها لان الخراج عيب حدث
فيها في ملكه واجيب بان هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع الرد وهذا بناء على ان المراد بما في النوادر ليس له ان يلزمه
بالرد بالقضا للمانع فمنعه بانه مانع يرتفع بالرد وهذا للعلم بان للتراضي اقالة فلا يمتنع للعيب هذا التفريع كله
على القول بصيرورتها خراجيه وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يضاعف عليها عشرها وقال محمد هي على حالها
عشرية ثم في رواية تصرف مصارف العشر وفي اخرى مصارف الخراج والاقوال الثلاثة بناء على جواز بقيتها على
ملكه وقال مالك لا تبقى بل يجبر على اخراجها عنه وقال الشافعي رحمه الله في قول لا يجوز البيع اصلا كقوله
فيما اذا اشترى الذمي عبدا مسلما وفي قول يوخذ منه العشر والخراج معا وعن شريك لا شي فيها قياسا على السوايم
اذا اشتراها ذمي من مسلم وجه قول الشافعي ان القول بصحة البيع يوجب تقرر العشر ومال الكافر لا يصلح له فالقول
بصحته يستلزم الممتنع وجه قوله الاخر ان العشر كان وظيفتها فتنتقل اليه بما فيها ثم يجب ان يوظف عليه الخراج
لما ذكرنا وجه قول ابي حنيفة فيجبان عليه جميعا وجه قول مالك ان ماله لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ولا
يمكن تغييره لتعلق حق الفقرا فيها فيجب اجباره على اخراجها عن ملكه ابقاء لحق الفقرا وجه قول محمد ان معنى العبادة
في العشر تابع فيمكن ابقاوه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا بقي في حق المسلم فتقرر عليه بقا وجه
قول ابي يوسف ان تضعيف ما يوخذ من المسلم على الذمي ثابت في الشرع كما اذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم
ان ما يوخذ من المسلم اذا ثبت اخذه من الذمي يضعف عليه وجه قول ابي حنيفة انه تعذر التضعيف لانه انما
يثبت بحكم الصلح او التراضي كما في التغلبيين وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وان سلم كونه تابعا فانه ليس اهلا
لشي منها والارض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعا بخلاف السايمة على ما قدمنا وبه ينتفي قول شريك فتعين

الخراج وهو اللايق بحال الكافر لاشتماله على معنى العقوبة والحاصل ان هذا انما منع بقاء الوظيفة فيه مانع
فيندرج في ذلك الاستثنا السابق هذا ثم الى الان لم يحصل جواب قول مالك ان التغيير ابطال لحق الفقرا بعد تعلقه
فلا يجوز والتضعيف ايضا ابطال له لان مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وابقاء حقهم غير ممكن لان ماله
غير صالح له فلما لم يكن فيها احدى الوظايف الثلاثة ولا اخلاوها مطلقا وجب اجباره على اخراجها كما اذا اشترى
الذمي عبدا مسلما عندنا يصح ويجبر على اخراجه عن ملكه فان قلت فقول الشافعي بعدم الصحة حينئذ اولى لانه تعذرت
الوظايف والاخلا فوجب ان لا يبقى فلا فايدة في تصحيح العقد ثم الاجبار على الاخراج فالجواب ان نفي الفايدة مطلقا
ممنوع اذ قد يستتبع فايدة التجارة والاكتساب او قصد الهبة في اغراض كثيرة فيجب التصحيح قوله فجعلها بستانا
قيد به لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل يغل اكرارا لا شي فيها قوله لان الوظيفة تدور في مثله مع الماء فاذا كان
الماء خراجيا ففيها الخراج وان كانت عشرية في الاصل سقط عشرها باختطاطها دارا وان سقت بماء العشر فهي عشرية
وان كانت خراجيه سقط خراجها بالاختطاط ايضا فالوظيفة في حقه تابعة للماء وليس في جعلها خراجيه اذا
سقيت بماء الخراج ابتدا توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقي في النهاية وايد
عدم امتناعه بما ذهب اليه ابو اليسر من ان ضرب الخراج على المسلم ابتدا جايز وقول شمس الايمة لا صغار في خراج
الاراضي انما الصغار في خراج الجماجم بل انما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج بوظيفته اليه وهو الماء فان فيه وظيفة
الخراج فاذا سقي به انتقل هو بوظيفته الى الارض المسلم كما لو اشترى خراجيه وهذا لان المقاتلة ثم الذين حموا هذا
الما فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج فاذا سقي به مسلم اخذ منه حقهم كان ثبوت حقهم في الارض يعني خراجها لحمايتهم
اياها يوجب مثل ذلك وصرح محمد في ابواب السير من الزيادات بان المسلم لا يبتدا بتوظيف الخراج وحمله السرخسي
على ما اذا لم يباشر سببا ابتدا به بذلك ليخرج هذا الموضع وانت علمت ان هذا ليس منه وقوله الوظيفة في مثله اي فيما هو ابتدا
توظيف على المسلم من هذا ومن الارض التي احياها لا كلما لم يتقرر امره في وظيفة كما هو في النهاية فان الذمي لو جعل دار
خطته بستانا او احيا ارضا او رضخت له لشهوده القتال كان فيها الخراج وان سقاها بماء العشر عند ابي حنيفة قوله وليس
على المجوسي قيد به ليفيد النفي في غيره من اهل الكتاب بالدلالة لان المجوسي ابعد عن الاسلام بدليل حرمة مناكحتهم وذبايحهم
قوله لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا هكذا هو ماثور في القصص وكتب الاثار من غير سند في كتاب الاموال
لابي عبيد ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الخراج على الارض التي تغل والتي تصلح للغلة من العامرة وعطل من ذلك المساكن
والدور التي هي منازلهم وتوارثه عنه من غير سند وحكي عليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم قوله وان سقاها بماء العشر
لان العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه وقال التمرتاشي فيما اذا اتخذ الذمي داره بستانا او رضخت له ارض او احياها
فهي خراجيه وان سقاها بماء العشر وعلى قياس قولهما ينبغي ان يجب فيها العشر بخلاف المسلم اذا سقى داره التي جعلها
بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق وفي شرح الكنز قالوا ينبغي ان يجب فيها عشران على قياس قول ابي يوسف وعلى
وعلى قول محمد عشر واحد كما مر من اصلهما ثم انظر فيه بان ذلك كان في ارض استقر فيها العشر وصار وظيفة لها بان كانت
في يد مسلم انتهى وقد قرر هو ثبوت الوظيفة في الماء وهو حق وعلى هذا فلا يدفع ما ذكره المشايخ بما اورده والله اعلم
قوله ثم الماء العشري ماء السماء والعيون والبحار التي لا يتحقق ورود يد احد عليها وماء الخراج ماء الانهار التي شقها
الاعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات
نهر الكوفه هل هي خراجيه او لا على ما مر في الكتاب وهو بناء على انه هل يرد عليها يد احد او لا فعند محمد لا وعند
ابي حنيفة وابي يوسف نعم فان السفن يشد بعضها الى بعض حتى يصير جسرا يمر عليه كالقنطرة وهذا يد عليها فهي خراجيه

قيل ما ذكر في ماء الخراج ظاهر فان ماء الانهار التي شقها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها قهرا وقررنا يد اهلها
عليها كاراضيهم واما في ماء العشر فليس بظاهر فان الابار والعيون التي في دار الحرب وحويناها فهي خراجية صرحوا
بذلك معللين بانها غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا الا في البحار والامطار
ثم قالوا في ما بهما لو سقى كافر بهما ارضه يكون فيها الخراج بل البحار ايضا خراجية على ما ذكرناه من قول ابي حنيفة وابي يوسف
فلم يبق الا ماء الامطار وقد علمت ان الكافر اذا سقى به عليه الخراج ولم يختلفوا فيه كاختلافهم في ارض عشرية اشتراها
ذمي ولا يخفى ان كون الابار والعيون التي كانت حين كانت الارض دار حرب خراجية لا ينفي العشرية في كل عين وبئر فان
كثيرا من الابار والعيون احتفرتها المسلمون بعد صيرورة الارض دار اسلام وعلى هذا فيجب التعميم فان ما نراه منها
الان اما معلوم الحدوث بعد الاسلام واما مجهول الحال اما ثبوته معلوم فيه انه جاهلي فمتعذر اذ اكثر ما كان من
فعلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك الا قول العوام غير مستندين فيه الى ثبت فيجب الحكم في كل ما
نراه بانه اسلامي اضافة للحادث الى اقرب وقته الممكن ويكون طهور القسمين بالنسبة الى سقي المسلم ما لم يسبق فيه
وظيفة **قوله** في عين القير هو الزفت ويقال القار والنفط دهن يعلو الماء **قوله** وهذا اذا كان حريمها
صالحا للزراعة ثم يمسح موضع القير في رواية تبعا وفي رواية لا يمسح لانها لا تصلح للزراعة **فرع** لا يجمع على
مالك ارض عشر وخراج لما روى ابو حنيفة رضي الله عنه عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع على مسلم عشر وخراج في ارض وللاجماع الصحابة اذ قد فتحوا السواد ولم ينقل عنهم
قط جمعهما على مالك

باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز

قوله الاصل
فيه اي فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية فمن كان من هؤلاء الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا
لان انما تفيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم **قوله** سقط منها المؤلفة قلوبهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كفار كان عليه الصلاة
والسلام يعطيهم ليتالفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف في الاسلام فكان يتالفهم
ليثبتوا ولا حاجة الى ايراد السؤال كيف يجوز صرف الصدقة الى الكفار وجوابه انه كان من جهاد الفقراء في ذلك الوقت
او من الجهاد لانه تارة بالسنان وتارة بالاحسان لان الذي اليه نصب الشرع اذا نص على الصرف اليهم وبين النبي صلى الله عليه
وسلم من هم بالاعطا كان هذا هو المشروع والا سؤاله على ما يجتهد فيه باعتبار نبوه على المنصوص والقواعد التي تعطيها
العمومات حتى يجاب بما يفيد ادراجها في نصوص الشارع او قواعده المعتادة بالعمومات او باللوازم لاحدهما فكيف بما
هو نفس المنصوص عليه فان قلت السؤال معناه طلب حكمة المشروع المنصوص قلنا لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما عللنا
به اعطا الاقسام الثلاثة لا بما اجابوا به فتامل مستعينا ثم روى الطبراني في تفسيره في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
الاية باسناده عن يحيى بن ابي كثير قال المؤلفة قلوبهم من بني امية ابو سفيان بن حرب ومن بني مخزوم الحرث بن هشام وعبد الرحمن
بن يربوع ومن بني جمح صفوان بن امية ومن بني عامر بن لوي سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى ومن بني اسد بن عبد العزى حكيم
ابن حزام ومن بني هاشم ابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب ومن فزارة عيينة بن حصن ومن بني تميم الاقرع بن حابس
ومن بني نصر مالك بن عوف ومن بني سليم العباس بن مرداس ومن ثقيف العلاء بن حارثة اعطى النبي صلى الله عليه وسلم كل
رجل منهم مائة ناقة الا عبد الرحمن بن يربوع وحويطب بن عبد العزى فانه اعطى كل رجل منهم خمسين واسند ايضا
قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين جاء عيينة بن الحصن الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس اليوم
مؤلفة. واخرج ابن ابي شيبة عن الشعبي انما كانت المؤلفة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ولي ابو بكر
انقطعت **قوله** وعلى ذلك انعقد الاجماع اي اجماع الصحابة رضي الله عنهم في خلافة ابي بكر فان عمر ردهم

وقال لما ذكرنا العيينة وقيل جاء عيينة والاقرع يطلبان ارضا الى ابي بكر فكتب له الخط فمزقه عمر رضي الله عنه
وقال هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتالفكم على الاسلام والان فقد اعز الله الاسلام
واغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فرجعوا الى ابي بكر فقالوا الخليفة انت ام عمر فقال هو
ان شاء ووافقه فلم ينكر احد من الصحابة مع ما يتبادر منه من كونه سببا لاثارة الثائرة او ارتداد بعض المسلمين فلولا
اتفاق عقايدهم على حقيقته وان مفسدة مخالفته اكثر من المفسدة المتوهمة لبادروا الى انكاره ثم يجب ان يحمل على القول لانه
لا اجماع الا عن مستند علمهم بدليل افاد نسخ ذلك قبل وفاته او افاد تقييد الحكم بحيوته عليه الصلوة والسلام
او على كونه حكما مغيا بانتهاء علته وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته او من اخر عطاء اعطاهموه حال حيوته اما مجرد تعليله
بكونه معللا بعلة انتهت فلا يصلح دليلا يعتمد في نفي الحكم المعلل لما قدمناه من قريب في مسايل الارض من ان
الحكم لا يحتاج في بقايه الى بقاء علته لثبوت استغنايه في بقايه عنها شرعا لما علم في الرق والاضطباع والرمل فلا
بد في خصوص محل يقع فيه الانتفاء عندنا لانتفاء من دليل يدل على ان هذا الحكم مما شرع مقيدا ثبوته بثبوتها غير
انه لا يلزمنا تعيينه في محل الاجماع بل ان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على ان الاية التي ذكرها عمر يصلح لذلك
وهو قوله تعالى الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والمراد بالعلة في قولنا حكم مغيا بانتهاء علته العلة
الغائية وهذا لان الدفع للمؤلفة هو العلة للاعزاز اذ يفعل الدفع ليحصل الاعزاز فانما انتهى ترتب الحكم
الذي هو الاعزاز على الدفع الذي هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الان للمؤلفة تقرير لما كان في زمنه عليه
السلام لا نسخ لان الواجب كان الاعزاز وكان بالدفع والان هو في عدم الدفع لكن لا يخفى ان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة
الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغاية الامر انه حكم شرعي هو علة لحكم اخر نهى عن نسخ الاول لزوال علته **قوله**
والفقير من له ادنى شيء وهو ما دون النصاب او قدر نصاب غير تام وهو مستغرق في الحاجة والمسكين من لا شيء له
فيحتاج للمسئلة لقوته او ما يواري بدنه ويحل له ذلك بخلاف الاول حيث لا تحل المسئلة له فانها لا تحل لمن يملك قوت
يومه بعد ستر بدنه وعند بعضهم لا تحل لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكوة لمن لا تحل له المسئلة بعد
كونه فقيرا ولا يخرج عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة ولذا قلنا يجوز للعالم وان كانت له
كتب تساوي نصبا كثيرة على تفصيل ما قدمناه فيها اذا كان محتاجا اليها للتدريس والحفظ والتصحيح ولو كانت ملك عامي
وليس له نصاب نام لا يحل دفع الزكوة له لانها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كثياب البذلة له وعلى هذا جميع الات المحترفين اذا
ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره والحاصل ان النصب ثلاثة نصاب يوجب الزكوة على مالكه وهو النامي خلقة او
اعدادا وهو سالم من الدين ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس احدهما فان كان مستغرقا بحاجة مالكه حل له اخذها
والا حرمت عليه كثياب تساوي نصابا لا يحتاج الى كلها او اثاث لا يحتاج الى استعماله كله في بيته وعبد وفرس لا يحتاج
الى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج الى سكنها فان كان محتاجا الى ما ذكرنا حاجة اصلية فهو فقير يحل دفع الزكوة
اليه ويحرم المسئلة عليه ونصاب يحرم المسئلة وهو ملك قوت يومه او لا يملكه لكنه يقدر على الكسب او يملك خمسين
درهما على الخلاف في ذلك **قوله** ولكل وجه وجه كون الفقير اسوء حالا قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين
اثبت للمسكين سفينة واجيب بانها لم تكن لهم بل هم اجراء فيها او عارية معهم او قيل لهم مساكين ترحما وقوله عليه
الصلوة والسلام اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين مع ما روي انه تعوذ بالله من
الفقر وجوابه ان الفقر المتعوذ منه ليس الا فقر النفس لما صح انه كان يسال العفاف والغنى والمراد به غنى النفس
لا كثرة الدنيا ولا دليل على ان الفقير اسوء حالا من المسكين ولان الله تعالى قدمهم في الاية على المساكين يدل على زيادة

الاهتمام بهم وذلك مظنة زيادة حاجتهم وقد يمنع بانه قدم العاملين على الرقاب مع ان حالهم احسن ظاهرا واخر
في سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تاكيد الدفع اليهم حيث اضاف اليهم بلفظة في فدل ان التقديم لا
اخر عن زيادة الحاجة والاعتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصا من علام الغيوب ولان الفقير بمعنى
المفقور وهو المكسور الفقار فكان اسوء حالا ومنع بجواز كونه من فقرت له فقرة من مالي اي قطعة منه فيكون لذي شيء
وقول الشاعر هل لك في اجر عظيم توجره تعين مسكينا كثيرا عسكره عشر شياه سمعه وبصره عوض بقول الاخر
اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد يقال ما له سبد ولا لبد اي شيء واصل السبد الشعر كذا في
ديوان الادب وقول الاول عشر شياه سمعه الى اخره لم يستلزم انها مملوكة هي سمعه لجواز عشر تحصل له تكون سمعه فيكون
سايلا من المخاطب عشر شياه يستعين بها على عسكره اي عياله ويوجر فيها المخاطب الدافع لها وجه الاخرى قوله تعالى
او مسكينا ذا متربة اي الصق جلده بالتراب محتفرا حفرة جعلها ازاره لعدم ما يواريه او الصق بطنه به للجوع وتمام
الاستدلال به موقوف على ان الصفة كاشفة والاكثر بخلافه فيحمل عليه فيكون مصنفه وخص هذا الصنف بالحض
على اطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة اي مجاعة لقحط وغيره ومن تخصيص اليوم علمنا ان المقصود في هذه الاية
الحض على الصدقة في حال زيادة الحاجة زيادة حض وقوله عليه الصلوة والسلام ليس المسكين الذي ترده
اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يعرف ولا يفطن له فيعطى ولا يقوم فيسال الناس متفق عليه
فمحل الاثبات اعني قوله ولكن المسكين الذي لا يعرف فيعطى مراد معه وليس عنده شيء فانه نفى المسكنة عمن يقدر على
لقمة ولقمتين بطريق المسألة واثبتها لغيره فهو بالضرورة من لا يسأل مع انه لا يقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام
مبالغة في المسكنة ولذا صرح المشايخ في غرض ان المراد ليس الكامل في المسكنة وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هي
المسكنة المانع فيها لا مطلق المسكنة وحينئذ لا يفيد المطلوب الثالث موضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المط
كانه عجز عن الحركة فلا يبرح قوله وبما صنفان او صنف واحد ثمرته في الوصايا والاوقات اذا اوصى بثلثه لزيد وللفقرا
والمساكين او وقف فلزيد ثلث الثلث ولكل ثلثه على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف لزيد نصف الثلث وللفريقين
نصفه بناء على جعلهما صنفا واحدا والصحيح قول ابي حنيفة ذكره فخر الاسلام قوله فيعطيه ما يسعه واعوانه من كفايتهم
بالوسط الا ان استغرقت كفايته الزكوة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف وتقدير الشافعي بالثمن
بناء على وجوب صرف الزكوة الى كل الاصناف وهم ثمانية انما يتم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم ولو هلك المال
قبل ان ياخذ لم يستحق شيئا لان استحقاقه فيما عمل فيه كالمضارب اذا هلك المال بعد ظهور الربح قوله فلم تعتبر
الشبهة اي شبهة الصدقة في حق الغني كما اعتبر في حق الهاشمي لانه لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي
من العمالة صريح في الحديث الذي سياتي وننبهك عليه ان شاء الله تعالى قوله هو المنقول اخرج الطبري في تفسيره
من طريق محمد بن اسحق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري ان مكاتبا قام الى ابي موسى الاشعري وهو يخطب يوم الجمعة
فقال له ايها الامير حث الناس على فحث عليه ابو موسى فالقى الناس عليه هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملاءة وهذا يلقي
خاتما حتى القى الناس عليه سوادا كثيرا فلما راى ابو موسى ما القي عليه قال اجمعوه ثم امر به فبيع فاعطى المكاتب مكاتبته
ثم اعطى الفضل في الرقاب ولم يرده على الناس وقال ان هذا الذي اعطوه في الرقاب واخرج عن الحسن البصري
والزهري وعبد الرحمن بن ابي زيد بن اسلم قالوا في الرقاب هم المكاتبون واما ما روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال دلني على عمل يقربني الى الجنة ويباعدني عن النار فقال اعتق النسمة وفك الرقبة فقال اوليسا
سوا قال لا عتق الرقبة ان تنفرد بعتقها وفك النسمة ان تعين في ثمنها رواه احمد وغيره فقيل له ليس فيه ما يستلزم

كون هذا هو معنى وفي الرقاب المذكور في الاية قوله والغارم من لزمه دين او له دين على الناس لا يقدر على
اخذه وليس عنده نصاب فاضل في الفصلين ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر
بحيث لو طلبت اعطاها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطي لو طلبت جاز قوله وقال الشافعي هو من تحمل الى اخره
فياخذ وان كان غنيا وعندنا لا ياخذ الا اذا لم يفضل له بعد ما ضمنه قدر نصاب والنايرة بالنون قوله لما
روي انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا الى اخره اخرج ابو داود في باب العمرة عن ابي عبد الرحمن قال امرني
رسول الله وان الذي ارسل الى ام معقل فساقه الى ان ذكر قالت يا رسول الله ان علي حجة ولابي معقل بكر قال ابو معقل
جعلته في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله فاعطاها
البكر وابراهيم بن مهاجر متكلم فيه وفي بعض طرقه انه كان بعد وفاة ابي معقل ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال لها اعتمري عليه ثم فيه نظر لان المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الاية والمذكور
في الحديث لا يلزم كونه اياه لجواز انه اراد الامر الاعم وليس ذلك المراد في الاية بل نوع مخصوص والا فكل
الاصناف في سبيل الله بذلك المعنى ثم لا يشكل ان الخلاف فيه لا يوجب خلافا في الحكم للاتفاق على انه انما
يعطى الاصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقا ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا
يشعر بالخلاف وسنذكر الخلاف من قريب قوله وابن السبيل هو المسافر سمي به لثبوته في السبيل وهو الطريق فيجوز
له ان ياخذ وان كان له مال في وطنه لا يقدر عليه للحال ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته والاولى له ان يستقرض
ان قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الادا والحق كل من هو غايب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه به ولا
يلزم ابن السبيل التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير اذا استغنى والمكاتب اذا عجز وعنده مما
من مال الزكوة لا يلزمه التصدق به قوله وله ان يقتصر على صنف واحد وكذا له ان يقتصر على شخص واحد قوله
بحرف اللام للاستحقاق وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف وان كان محلا باللام
لان الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها قلنا حقيقة اللام الاختصاص الذي هو المعنى
الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون لمجرد الحاصل التركيب اضافة الصدقات
العام الشامل لكل صدقة متصدق الى الاصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى انهم اجمعين اخص
بها كلها وهذا لا يقتضي لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على افراد كل صنف غير انه استحال ذلك فلزم اقل الجمع
منه بل ان الصدقات كلها للجميع اعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد لو امكن او كل صدقة جزئية لطائفة
او لواحد واما على اعتبار ان الجمع اذا قوبل بالجمع افاد من حيث الاستعمال العربي انقسام الاحاد على الاحاد نحو جعلوا
اصابعهم في اذانهم وركب القوم دوابهم فالاشكال ابعد حينئذ اذ يفيد ان كل صدقة لواحد وعلى هذا
الوجه لا حاجة الى نفي انها للاستحقاق بل مع كونها له يجي هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف الا انهم صرحوا بان
المستحق هو الله سبحانه غير انه امر بصرف استحقاقه اليهم على اثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرف اليه فلا يثبت
حقيقة الاستحقاق لواحد الا بالصرف اليه اذ قبله لا تعين له ولا استحقاق الا للمعين وجبر الامام لقوم
علم انهم لا يؤدون الزكوة على اعطاء الفقير اليسير لا للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم ثم راينا المروي عن الصحابة
نحو ما ذهبنا اليه روى البيهقي عن ابن عباس وابن ابي شيبة عن عمر وروى الطبري في هذه الاية ان عمران بن عيينة
عن عطا عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين الاية قال في اي صنف وضعته
اجزاك انتهى اخبرنا جرير عن ليث عن عطا عن عمر رضي الله عنه انه قال انما الصدقات للفقرا الاية قال ايما صنف

اعطيته من هذا اجزاءك حدثنا حفص عن ليث عن عطا عن عمر انه كان ياخذ العرض من الصدقة فيجعله في
صنف واحد وروي ايضا عن الحجاج بن ارطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة انه قال اذا
وضعتها في صنف واحد اجزاك واخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير وعطا بن ابي رباح وابراهيم النخعي وابي العالية
وميمون بن مهران باسانيد حسنة واستدل ابن الجوزي في التحقيق بحديث معاذ فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم
صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم والفقراء صنف واحد وفيه نظر نسمعه قريبا وقال ابو عبيد
في كتاب الاموال ومما يدل على صحة ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه بعد ذلك مال فجعله في صنف واحد
واحد وهم المؤلفة قلوبهم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة التي
بعث بها معاذ من اليمن وانما تؤخذ من اهل اليمن الصدقة ثم اتاه مال اخر فجعله في صنف اخر وهم الغارمون فقال
لقبيصة بن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة يا قبيصة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها وفي حديث سلمة
ابن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه واما الاية فالمراد بها بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم قيل ولم يرو
عن غيرهم ما يخالفهم قولا ولا فعلا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ الى اخره رواه اصحاب الكتب الستة من
حديث ابن عباس قال عليه الصلوة والسلام انك ستاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم فان
هم اطاعوا لذلك فاياك وكرائم اموالهم واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها وبين الله حجاب **قوله** ويدفع لهم اي لاهل
الذمة ما سوى ذلك كصدقة الفطر والكفارات ولا يدفع ذلك لحربي مستامن وفقراء المسلمين احب **قوله** ولنا
قوله عليه الصلوة والسلام تصدقوا على اهل الاديان كلها روى ابن ابي شيبة مرسلا حدثنا جرير عن عبد الحميد
عن اشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل
الله تعالى ليس عليك هداهم الى قوله وما تفعلوا من خير يوف اليكم فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على
اهل الاديان كلها وقال ايضا مرسلا حدثنا ابو معاوية عن الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن الحنفية قال كره الناس
ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله سبحانه ليس عليك هداهم قال فتصدق الناس عليهم وروى احمد بن زنجويه
النسائي في كتاب الاموال ثنا علي بن الحسن عن ابي سعيد بن ابي ايوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم تصدق على اهل بيت من اليهود بصدقة فهي تجري عليهم **قوله** ولولا حديث معاذ لقلنا
بالجواز اي بجواز دفع الزكوة الى الذمي لكن حديث معاذ مشهور رجحت الزيادة به على اطلاق الكتاب اعني اطلاق
الفقراء في الكتاب وهو مما خص منه الحربي بالاجماع مستندين الى قوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في
الدين فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد **قوله** لانعدام التمليك وهو الركن فان الله تعالى سماها صدقة وحقيقة
الصدقة تمليك المال من الفقير وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لانه ليس تمليكا للكفن من الميت ولا
الورثة ولذا لو افترس السباع الميت فاكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم **قوله** لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك
منه ولذا لو تصادق الداين والمديون على ان لا دين كان للمزكي ان يسترده من القابض ومحل هذا ان يكون بغير اذن الحي
اما اذا كان باذنه وهو فقير فيجوز عن الزكوة على انه تمليك منه والداين يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا
لنفسه وفي الغاية نقلا عن المحيط والمفيد لو قضى بها دين حي وميت بامره جاز ومعلوم ارادة قيد فقر المديون
وظاهر فتاوي قاضيخان يوافقه لكن ظاهر اطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال لو بنى مسجدا بنية
الزكوة او حج او عتق او قضى دين حي او ميت بغير اذن الحي لا يجوز عدم الجواز في الميت مطلقا الا ترى الى تخصيص الحي

في حكم

في حكم عدم الجواز لعدم الاذن واطلاقه في الميت وقد يوجه بانه لا بد من كونه تمليكا للمديون والتمليك لا يقع عند
امره بل عند اداء المامور وقبض النايب وحينئذ لم يكن المديون اهلا للتمليك لموته وقولهم الميت يبقى ملكه فيما يحتاج
اليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء ثبوته حالة الاهلية وان هو من حدوث ملكه بالتمليك والتملك
ولا يستلزمه ومما قلنا يشكل استرداد المزكي عند التصادق اذا وقع بامر المديون لان بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك
وقبض النايب اعني الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض ديانة لا التمليك
الاول لانه غاية الامر ان يكون ملك فقير اعطى على ظن انه مديون فظهور عدمه لا يؤثر عدمه بعد وقوعه لله تعالى
واذا لم يكن له ان يسترد من الفقير اذا عجل له الزكوة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع فلان لا
يملك الاسترداد ها هنا اولى بخلاف ما اذا عجل للساعي والمسئلة بحالها حيث له ان يسترد لعدم زوال الملك على
ما قدمناه وكذا ما ذكر في الفتاوي والخلاصة لو جاء الفقير الى المالك بدراهم ستوقة ليردها فقال المالك
رد الباقي فانه ظهر ان النصاب لم يكن كاملا فلا زكوة علي ليس له ان يسترد الا باختيار الفقير فيكون هبة مبتداة من الفقير
حتى لو كان الفقير صبيا لم يجز ان ياخذه منه وان رضي فهنا اولى **فرع** لو امر فقيرا بقبض دين له على اخر نواه عن زكوة عين
عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عينا عن عين ولو تصدق بدين له على فقير بنويه عن زكوته جاز عن ذلك الدين
نفسه لا عين ولا دين اخر **قوله** لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني اخرج ابو داود والترمذي عن ابن عمرو
عنه عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي حسنه الترمذي وفيه ريحان بن زيد
تكلم فيه ووثقه ابن معين وقال ابن حبان كان اعرابيا صدوقا ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم
يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واحسنها ما اخرجه النسائي وابو داود عن هشام بن عروة عن ابيه
عن عبيد الله بن عدي بن الخيار قال اخبرني رجلان انهما اتيا النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقسم الصدقة فسالاه
فرفع فينا البصر وخفضه فرانا جلدين فقال ان شئتما اعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب قال
صاحب التنقيح حديث صحيح قال الامام احمد ما اجوده من حديث هو احسنها اسنادا فهذا مع حديث معاذ
يفيد منع غنى الغزاة والغارمين عنها فهو حجة على الشافعي في تجويزه لغني الغزاة اذا لم يكن له شيء في الديوان
ولم ياخذ من الفيء وما تقدم من ان الفقراء في حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزي غير صحيح فان
ذلك المقام مقام ارسال البيان لاهل اليمن وتعليمهم والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقر اعم
من كونه غارما او غازيا فلو كان الغني منهما مصرفا كان فوق ترك البيان في وقت الحاجة لان في ذلك ايقاعا للجهل
البسيط وفي هذا ايقاعهم للجهل المركب لان المفهوم لهم من ذلك ان الغني مطلقا ليس يجوز الصرف اليه غازيا
او غيره فاذا فرض انه خلاف الواقع لزم ما قلنا وهو غير جائز فلا يجوز ما يفضي اليه مع ان نفس الاسماء المذكورة
في الاية يفيد ان المناط في الدفع اليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق ان مبدا الاشتقاق علته وماخذ
الاشتقاقات في هذه الاسماء تنبه على قيام الحاجة فالحاجة هي العلة في جواز الدفع الا المؤلفة قلوبهم
فان ماخذ اشتقاقه يفيد ان المناط التاليف والا العامل فانه يفيد انه العمل وفي كون العمل سببا للحاجة تردد
فانه ظاهرا يكون له اعوانه وخدم ويهدى اليه وغالبا تطيب نفس امامه له بكثير مما يهدي اليه فلا يثبت
عليه الفقر في حقه بالشك وما رواه ابو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة
لغني الا لخمسة العامل عليها ورجل اشتراها بماله وغارم وغاز في سبيل ورجل له جار مسكين تصدق بها
عليه فاهداها الى الغني قيل لم يثبت ولو ثبت ولم يقو قوة حديث معاذ فانه رواه اصحاب الكتب الستة مع قرينة

من الحديث الاخر ولو قوي قوته ترجح حديث معاذ بانه مانع وما رواه مبيح مع انه دخله التاويل عندهم
حيث قيد الاخذ له بان لا يكون شي في الديوان ولا اخذا من الغني وهو اعم من ذلك وذلك يضعف الدلالة
بالنسبة الي من لم يدخله **قوله** ولا يدفع المزكي زكوته الي اخره الاصل ان كل من ينتسب الي المزكي بالولاد او ينتسب المزكي اليه
به لا يجوز صرفه له فلا يجوز لابيه واجداده وجداته من قبل الاب والام وان علوا ولا الي اولاده واولادهم
وان سفلوا ولا يدفع الي المخلوق من مائه بالزنى ولا الي ام ولده الذي نفاه ولو تزوجت امراة الغايب قال
ابو حنيفة الاولاد من الاول ومع هذا يجوز للاول دفع الزكوة اليهم وساير القرابات غير الولاد يجوز الدفع اليهم
وهو اولي لما فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات ولو
كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليها فدفعها اليه ينوي الزكوة جاز عن الزكوة وان فرضها عليه
فدفعها ينوي الزكوة لا يجوز لانه اداء واجب في واجب اخر فلا يجوز الا اذا لم يحتسبها بالنفقة لتحقق التمليك
على الكمال وفي الفتاوي والخلاصة رجل له اخ قضي عليه بنفقته فكساه واطعمه ينوي به الزكوة قال ابو يوسف
يجوز وقال محمد يجوز في الكسوة لا في الاطعام وقول ابي يوسف في الاطعام خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما
قبله ويمكن بناء الاختلاف في الاطعام على انه اباحة او تمليك وفي الكافي في عايل يتيم اطعمه عن زكاته صح خلافا لمحمد
بوجود الركن وهو التمليك وهذا اذا سلم الطعام اليه اما اذا لم يدفع اليه لا يجوز لعدم التمليك انتهي
ومقتضاه ان محمدا لا يجيزه وان سلم الطعام اليه مع انه لا قضاء في هذه المسئلة وهو بعيد من محمد رحمه الله
قوله ولا الي امراته للاشتراك في المنافع قال الله تعالي ووجدك عايلا فاغني اي بمال خديجة وانما كان
منها ادخاله عليه الصلوة والسلام في المنفعة على وجه الاباحة والتمليك احيانا فكان الدافع الي هولاء من وجه
اذا كان ذلك الاشتراك ثابتا وكذا لا يدفع اليهم صدقة فطره وكفارته وعشره بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه
لهم لانه لا يشترط فيه الا الفقر وهذا لو افتقر هو قبل ان يخرجه جاز ان يمسكه لنفسه فصار الاصل في الدفع
المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكر واجبه ولا بد من قيد اخر وهو قبض معتبر احترازا عما لو
دفع للصبي الفقير غير العاقل والمجنون فانه لا يجوز وان دفعها الصبي الي ابيه قالوا لو وضع زكوته على
دكان فجاء الفقير وقبضها لا يجوز فلا بد في ذلك من ان يقبضها لهما الاب او الوصي او من كان في عياله من
الاقارب او الاجانب الذين يعولونه والملتقط يقبض للقيط ولو كان الصبي مراهقا او يعقل القبض بان كان
لا يرمي به ولا يخدع عنه يجوز ولو وضع الزكوة على يديه فانتهبها الفقرا جاز وكذا ان سقط ماله من يده
فرفعه فقير فرضي به جاز وان كان يعرفه والمال قايم والدفع الي المعتوه يجزي **قوله** لما ذكرنا اي من الاشتراك
في المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال ومما قالا لا يصح القياس مع النص وهو ما في الصحيحين والنساي عن
زينب امراة مسعود قالت قال رسول الله صلي الله عليه وسلم تصدقن يا معشر النسا ولو من حليكن قالت فرجعت
الي عبد الله فقلت انك رجل خفيف ذات اليد وان رسول الله صلي الله عليه وسلم قد امر بالصدقة فاته فاسأله
فان كان ذلك يجزي عني والا صرفتها الي غيركم فقال عبد الله بل ايتيه انت قالت فانطلقت فاذا امراة من الانصار
بباب رسول الله صلي الله عليه وسلم حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله صلي الله عليه وسلم قد القيت عليه
المهابة قالت فخرج علينا بلال فقلنا ايت رسول الله صلي الله عليه وسلم فاخبره ان امراتين بالباب يسألانك
هل تجزي الصدقة عنهما على ازواجهما وعلى ايتام في حجورهما ولا تخبره من نحن قالت فدخل بلال على رسول الله
صلي الله عليه وسلم فساله فقال له رسول الله صلي الله عليه وسلم من هما قال امراة من الانصار وزينب

فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم اي الزيانب قال امراة عبد الله فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم
لهما اجران اجر القرابة واجر الصدقة ورواه البزار في مسنده فقال فيه فلما انصرف وجاء الي منزله
يعني النبي صلي الله عليه وسلم جاته زينب امراة عبد الله فاستاذنت عليه فاذن لها فقالت يا نبي الله انك
اليوم امرتنا بالصدقة وعندي حلي لي فاردت ان اتصدق به فزعم ابن مسعود انه وولده احق من تصدق
به عليهم فقال عليه الصلوة والسلام صدق ابن مسعود زوجك وولدك احق من تصدقت به عليهم ولا
معارضة لازمة بين هذه والاولي في شي بادني تامل وقوله وولدك يجوز كونه مجازا عن الربايب وبهم لا ايتام
في الرواية الاخري وكونه حقيقة والمعني ان ابن مسعود اذا ملكها انفقها عليهم والجواب ان ذلك كان في صدقة
نافلة لانها هي التي كان عليه الصلوة والسلام يتحول بالموعظة والحث عليها وقوله هل يجزي ان كان في عرف
الفقها الحادث لا يستعمل غالبا الا في الواجب لكن كان في الفاظهم لما هو اعم من النفل لانه لغة الكفاية فالمعني
هل يكفي التصدق عليه في تحقيق مسمي الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب الي الله تعالي فيسلم القياس حينئذ
عن المعارض **قوله** لانه حر مديون اما ان يكون لفظ اعتق بعضه مبنيا للفاعل او للمفعول فعلي الاول لا يصح التعليل
لما بانه حر مديون اذ هو حر كله بلا دين عندهما لان العتق لا يتجزي عندهما فاعتاق بعضه اعتاق كله وعلي الثاني
لا يصح تعليله عدم الاعطا بانه بمنزلة المكاتب عنده لانه حينئذ مكاتب للغير وهو مصرف بالنص فلا يعري عن الاشكال
ويحتاج في دفعه الي تخصيص المسئلة فان قري بالبنا للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه اعتق هو نصيبه
فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع اليه لانه كمكاتب ابنه وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه وعندهما
يجوز لانه حر مديون للابن وان قري بالبنا للمفعول فالمراد عبد مشترك بين اجنبيين اعتق احدهما نصيبه
فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع اليه لانه كمكاتب نفسه وعندهما يجوز لانه مديون وهو حر
ويجوز ان يدفع الانسان الي مديونه اما لو اختار الساكت التضمين كان احتياع العبد فيجوز له ان يدفع اليه لكمكاتب
الغير **قوله** ولا يدفع الي مملوك غني فان كان ماذونا مديونا يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع اليه عند ابي حنيفة
خلافا لهما بناء على ان المولي لا يملك كسبه عنده فهو كالمكاتب وعندهما يملك ولا الي مدبره وام ولده بخلاف
مكاتبه لانه مصرف بالنص وفي الذخيرة اذا كان زمنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيا ان كان مولاه غايبا يجوز
روي ذلك عن ابي يوسف انتهي وفيه نظر لانه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع وغاية
ما في هذا وجوب كفايته على السيد وتاثيمه بتركه واستحباب الصدقة النافلة عليه وقد يجاب عند غيبة مولاه
الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن ابن السبيل **قوله** ولده حر في كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبه
لم يجز بمنزلة تزوجه بامة نفسه **قوله** ولا الي ولد غني اذا كان صغيرا ولا فرق بين الذكر والانثي وبين ان يكون
في عيال الاب او لا في الصحيح وفي الفتاوي لو دفع الزكاة الي ابنة غني يجوز في رواية عن ابي يوسف وهو قول
ابي حنيفة ومحمد وكذا اذا دفع الي فقير له ابن موسر وقال ابو يوسف ان كان في عيال الغني لا يجوز وان لم يكن جاز
قوله وان كان نفقته عليه بان كان زمنا او اعمي ونحوه بخلاف بنت الغني الكبيرة فانها تستوجب النفقة على الاب
وان لم تكن بها هذه الاعذار وتصرف الزكوة اليها لما ذكر في الابن الكبير **قوله** وبخلاف امراة الي اخره هذا ظاهر
الرواية وسواء فرض لها النفقة او لا وعن ابي يوسف لا تجزيه لانها مكتفية بما تستوجبه على الغني فالصرف اليها
كالصرف الي ابن الغني وجه الظاهر ما في الكتاب والفرق ان استيجابها النفقة بمنزلة الاجرة بخلاف وجوب نفقة
الولد الصغير لانه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه فالدفع اليه كالدفع الي نفس الغني **قوله** ولا يدفع الي بني هاشم

هذا ظاهر الرواية وروى ابو عصمة عن ابي حنيفة انه يجوز في هذا الزمان وانما كان ممتنعاً في ذلك الزمان
وعنه وعن ابي يوسف انه يجوز ان يدفع بعض بني هاشم الى البعض زكوتهم وظاهر لفظ المروي في الكتاب وهو
قوله عليه الصلوة والسلام يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة ايدي الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس
لا ينفيه للقطع بان المراد من الناس غيرهم لانهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن اخرهم والتعويض بخمس الخمس
عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضاً عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضاً عن صدقات انفسهم لكن هذا
اللفظ غريب والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث قال اجتمع ابن ربيعة والعباس بن عبد المطلب
فقالا لو بعثنا هذين الغلامين لي وللفضل بن العباس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرهما على هذه
الصدقة فاصابا منها مما يصيب الناس فقال علي لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا يا رسول الله قد بلغنا النكاح وانت ابر الناس واوصل الناس وجئناك
لتؤمرنا على هذه الصدقات فنؤدي اليك كما تؤدي الناس ونصيب كما يصيبون قال فسكت طويلاً ثم قال ان الصدقة
لا تنبغي لآل محمد انما هي اوساخ الناس ادعوا الى محمية بن جزء رجلاً من بني اسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على
الاخماس ونوفل بن الحارث بن عبد المطلب فاتياه فقال لمحمية انكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس فانكحه وقال
لنوفل بن الحارث انكح هذا الغلام ابنتك فانكحني وقال لمحمية اصدق عنهما من الخمس كذا وكذا وهذا اما وعدناك
من النص على عدم حل اخذها للعامل الهاشمي ولا يجب فيه حمل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية ولفظه
للطبراني لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء انما غسالة ايدي الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم يوجب تحريم
صدقة بعضهم على بعض وكذا ما روى البخاري عنه عليه الصلوة والسلام نحن اهل البيت لا تحل لنا الصدقة
لا يخفى ان هذه العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة فقال لا يجوز صرف كفارة
اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف اليهم وعن ابي يوسف يجوز في غلة الوقف اذا كان
الوقف عليهم لانهم حينئذ بمنزلة الوقف على الاغنياء فان كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز ومنهم من اطلق في
منع صدقة الاوقاف لهم وعلى الاول اذا وقف على الاغنياء يجوز الصرف اليهم واما الصدقة النافلة فقال في
النهاية ويجوز النفل بالاجماع وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى العتابي انتهى وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف
اليهم على انه بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال واما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب
يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدي
كمن تبرد بالماء انتهى والحق الذي يقتضيه النظر اجراء صدقة الوقف مجرى النافلة فان ثبت في النافلة جواز الدفع
يجب دفع الوقف والا فلا اذ لا شك في ان الواقف متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط
وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر
فوجب الاداء هذا نفس هذا الوجوب فلنتكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ففي شرح الكنز لا فرق بين الصدقة
الواجبة والتطوع ثم قال وقال بعضهم تحل له التطوع انتهى فقد اثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة
وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع اليهم النافلة الا على وجه الهبة مع الادب وخفض الجناح تكرمة
لاهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقرب الاشياء اليك حديث لحم بريرة الذي تصدق بها عليها لم ياكله
حتى اعترض هدية منها فقال هو عليها صدقة ولنا منها هدية والظاهر انها كانت صدقة نافلة وايضاً لا تخصيص
للعمومات الا بدليل والقياس الذي ذكره المصنف لا يخص به ابتداء بل بعد اخراج شيء بسمعي سلمناه لكن لا يتم في القياس

المقصود غير المقصود وأما الثاني فلانه لا يتم له اصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض
ظاهره ان الماء اصل وليس بصحيح اذ حكم الاصل لا بد من كونه منصوصاً عليه او مجمعاً وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك
بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو اصل للماء في ذلك فاثبات مثله شرعاً للماء انما هو بالقياس على
على المال اذ لا نص في الماء ونفس المصنف مشى على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية المختارة
للفتوى الا انه يعني الماء اقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة اصلاً فكيف يجعل هنا
الماء اصلاً لمال الصدقة. وأما القياس المقصود هنا في قوله التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير
صحيح فانه الحاق قربة بغير قربة والصواب في الالحاق ان يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون الحاق قربة نافلة
بقربة نافلة وبعد هذا ان ادعى ان حكم الاصل عدم تدنس ما اقيم به هذه القربة منعنا اصل الحكم فان التدنس للالة
بواسطة خروج الاثام وازالة الظلمة والقربة النافلة تفيد ذلك ايضاً بقدره وقد قالوا في قوله عليه الصلوة
والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور انه يفيد ازالة الظلمة بقدر افادة زيادة ذلك النور ولهذا لو كان المذهب
ان الوضوء النفل اذا كان منوياً يصير الماء به مستعملاً على ما عرف في قوله المستعمل هو ما ازيل به حدث او استعمل
في البدن على وجه القربة قوله وهم آل علي الى اخره لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم
بل المراد منهم بعدهم فخرج ابو لهب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله
تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلوة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وابو لهب كان حريصاً على اذى النبي
صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه قوله واما مواليهم فلما روي الى اخره اخرج ابو داود والترمذي والنسائي
عن ابن ابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلاً من بني مخزوم على الصدقة
فقال لابي رافع اصحبني فانك تصيب منها قال حتى اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأله فاتاه فسأله فقال
مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة قال الترمذي حديث حسن صحيح وكذا صححه الحاكم وابو رافع هذا
اسمه اسلم واسم ابنه عبيد الله وهو كاتب علي بن ابي طالب رضي الله عنه قوله وقد خص الصدقة يعني فينبغي فيما وراءه
على القياس فيؤخذ منه الجزية ولا يكون كفواً لهم قوله وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الاعادة ولكن لا يسترد ما
اداه وهل يطيب للقابض اذا ظهر الحال لا رواية فيه واختلف فيه وعلى القول بان لا تطيب يتصدق بها وقيل
يرده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الاداء قوله وصار كالاواني يفيد انه ماخوذ في صورة الخلافية
كون الاداء بالتحري والاقاويل وصار كالماء والثياب يعني اذا تحرى في الاواني في موضع يجوز التحري فيها بان كانت
الغلبة للطاهرة منها او في الثياب وله ان يتحرى فيها وان كان الطاهر مغلوباً فوقع تحريه على اناء او ثوب فصلى فيه
وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته يعيد اتفاقاً فكذا هذا ومثله ما اذا قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه ولهما حديث
معن وهو ما اخرج البخاري عن معن بن يزيد قال بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وابي وجدي وخطب علي
فانكحني وخاصمت اليه وكان ابي يزيد اخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد فجئت فاخذتها
فاتيته بها فقال والله ما اياك اردت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد
ولك ما اخذت يا معن وهو وان كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلاً لكن عموم لفظ ما في قوله
عليه السلام لك ما نويت يفيد المطلوب ولان الوقوف على هذه الاشياء انما هو بالاجتهاد لا القطع فيبنى الامر على ما
يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة ولو امرناه بالاعادة كان بالطريق الاولى من الاجتهاد ولو فرض تكرر خطائه
فتكررت الاعادة افضى الى الحرج لاخراج كل ماله وليس كذلك الزكوة خصوصاً مع كون الحرج مدفوعاً شرعاً عموماً بخلاف

نجاسة الما، ووجود النص فانه مما توقف على حقيقته بالاخبار قوله وهذا اذا تحرى الى اخره تحرير محل النزاع
وحاصل وجوه المسئلة دفع لشخص من غير شك ولا تحر فهو على الجواز الا ان يظهر غناه مثلا فعبد وان شك فلم يتحر
ودفع لم يجز ودفع او تحرى فغلب على ظنه غناه ودفع لم يجز حتى يظهر انه مصرف فيجزيه في الصحيح وظن بعضهم انها كمسئلة
الصلوة حالة الاشتباه الى غير جهة التحري فانها لا تجوز عند ابي حنيفة ومحمد وان ظهر صوابه والحق الاتفاق على الجواز
هنا والفرق ان الصلوة الى تلك الجهة معصية لتعمد الصلوة الى غير جهة القبلة اذ هي جهة التحري حتى قال
ابو حنيفة رحمه الله اخشى عليه الكفر فلا ينقلب طاعة وهنا نفس الاعطا لا يكون به عاصيا فصلح وقوعه مسقطا
اذا ظهر صوابه. الثالث اذا شك فتحرى فظنه مصرفا فدفع فظهر خلافه وهي الخلافية قوله لانعدام التمليك
فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه واخواته قوله ولا يجوز
دفع الزكاة لمن يملك نصابا من اي مال كان من فروعها قوم دفعوا الزكاة الى من يجمعها الفقير فاجتمع عند الاخذ اكثر
من مائتين فان كان جمعه له بامره قالوا كل من دفع قبل ان يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكوته ومن دفع بعده لا يجوز
الا ان يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل في ما يبقى بعد دينه فان كان بغير امره جاز الكل مطلقا لان
في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين مما اجتمع عنده ملكهم وعن ابي يوسف
فيمن اراد ان يعطي فقيرا الفا ولا دين عليه فوهبها مائة مائة وقبضها كذلك يجزيه كل الالف من الزكاة اذا كانت
كلها حاضرة في المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما لو دفعها جملة ولو كانت غائبة فاستدعى بها مائة مائة كلما احضرت
مائة دفعها اليه لا يجوز منها الا مائتان والباقي تطوع قوله والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة اما اذا كان
نصاب ليس ناميا وهو مستغرق بحوائجه الاصلية فيجوز الدفع اليه كما قدمنا فيمن يملك كتبا تساوي نصابا وهو
عالم يحتاج اليها او هو جاهل لا حاجة له بها وفيمن له آلات وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والاستعمال
او كان له نصاب نام الا انه مشغول بالدين وعنه ما ذكر في المبسوط رجل له الف وعليه الف وله دار وخادم لغير
التجارة تساوي عشرة آلاف لا زكوة عليه ثم قال في الكتاب ارايت لو تصدق عليه الم يكن موضعا للصدقة وفي الفتاوى
لو كان له حوانيت او دار غلة تساوي ثلاثة آلاف وغلتها لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة اليه في قول محمد
وهذا التخصيص يفيد الخلاف وفي باب صدقة الفطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند ابي يوسف فلعله
هو الخلاف المراد في الفتاوى ولو اشترى قوت سنة يساوي نصابا فالظاهر انه لا يعد نصابا وقيل ان كان
طعام شهر يساوي نصابا جاز الصرف اليه لا ان زاد ولو كان له كسوة الشتا لا يحتاج اليها في الصيف جاز الصرف ويعتبر
من النوازع ما زاد على ثوبين قوله وان كان صحيحا مكتسبا وعند غير واحد لا يجوز للكسوب لما قدمناه من قوله عليه السلام
لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي وقوله للرجلين اللذين سالاه فراهما جلدين اما لانه لا حق لكما فيها وان شئتما اعطيتكما
والجواب ان الحديث الثاني دل على ان المراد حرمة سوالها لقوله وان شئتما اعطيتكما والجواب ان الحديث الثاني
دل على ان المراد حرمة سوالها لقوله وان شئتما اعطيتكما ولو كان لا حد بها غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله
قوله ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا الا ان يكون مديونا لا يفضل له بعد قضاء دينه نصابا
او يكون معيلا اذا وزع الماخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصاب والمسئلة ظاهرة حكما ودليلا وقوله فيتعقبه صرح
في تعقب حكم العلة اياها في الخارج والاحسان تغني بها فقيرا يومه لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم
والاوجه غير هذا الاطلاق بل ينظر الى ما تقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة اخرى كدين وثوب وغير ذلك
والحديث المذكور كان في صدقة الفطر قوله لما روينا فيه من حديث معاذ وهو قوله فردها في فقرائهم هذا والمعتبر

في الزكاة مكان المال وفي صدقة الفطر مكان راس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجود سببه
قالوا والافضل في صرفها ان يصرفها الى اخوته الفقراء ثم اولادهم ثم اعمامه الفقراء ثم اخواله ثم ذوي ارحامه ثم
جيرانه ثم اهل سكته ثم اهل مصره قوله الا ان ينقلها استثنا من كراهة النقل ووجهه ما قدمناه في مسئلة
دفع القيم من قول معاذ لاهل اليمن ايتوني بعرض ثياب خميس او لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير اهون
عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ويجب كون محله كون من بالمدينة احوج او ذلك
ما يفضل بعد اعطاء فقرائهم واما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قرب الزكوة هذا ويناسب
ايلاء الصدقة الواجبة بايجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بايجاب العبد فلا باس بذكر شي من احكامها تكميلا لو
تلزم الصدقة بالنذر فان عين درهما او فقيرا بان قال لله علي ان اتصدق بهذا الدرهم او على هذا الفقير لم يلزم
فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة وفيه خلاف زفر ولو نذر ان يتصدق بها لم يلزمه شي غيرها ولو لم تملك
فتصدق بمثلها جاز ولو قال كل منفعة تصل الي من مالك فلله علي ان اتصدق بها لزمه ان يتصدق بكل ما ملكه لا
بما اباحه له كطعام اذن له ان ياكله ولو قال ان فعلت كذا فمالي صدقة للمساكين لا يدخل ماله من الديون على الناس
ودخل ما سواها وهل يتقيد بمال الزكوة نذكره في اخر كتاب الحج ان شاء الله تعالى ولو قال ان رزقني الله مائة اعطي
زكوته لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى الخمسة اذا رزقه الله ولو قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة ففعله
وهو لا يملك الا مائة مثلا الصحيح انه لا يلزمه التصدق الا بما ملك لان فيما لم يملك لم يكن النذر مضافا الى
الملك ولا الى سبب الملك كما لو قال مالي صدقة في المساكين ولا مال له لا يلزمه شي ولو قال كلما اكلت كذا فعلي
ان اتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لان كل لقمة اكلة ولو قال كلما شربت فانما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة
ولو نذر ان يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لان لزوم النذر انما هو بما هو قربة وذلك بالصدقة
فباعتباره ما يلزم لا بما زاد وايضا المصرف الى كل فقير صرف الى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز وصار نظير
ما لو نذر صوما او صلاة بمكة فصام وصلى في غيرها حيث يجوز عندنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة الفطر

الكلام في كيفيتها وكميتها وشرطها وسببها وسبب شرعيتها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب ولا يخفى ان الركن
هو نفس الاداء الى المصرف وسبب شرعيتها ما نص عليه في رواية ابي داود وابن ماجة عن ابن عباس فرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر طهرة للصايم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين من اداها قبل الصلوة فهي زكوة
مقبولة ومن اداها بعد الصلوة فهي صدقة من الصدقات ورواه الدارقطني وقال ليس في رواته مجروح
والباقي ياتي في الكتاب بحثا فالاول وهو كيفية الوجوب لحديث ثعلبة بن صعير العدوي وهو حديث روي
في سنن ابي داود والدارقطني ومسند عبد الرزاق وقد اختلف فيه في الاسم والنسبة والمتن فالاول هو ثعلبة
صعير او هو ثعلبة بن عبد الله بن ابي صعير او عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن ابيه والثاني هو العدوي والعذري
فقيل العدوي نسبة الى جده الاكبر عدي وقيل العذري وهو الصحيح ذكره في المغرب وغيره قال ابو علي الغساني
في تقييد المهمل العذري بضم الذال المعجمة والراء هو عبد الله بن ثعلبة بن صعير ابو محمد حليف بني زهرة راى النبي
صلى الله عليه وسلم وهو صغير والعدوي تصحيف احمد بن صالح والثالث اهو ادوا صدقة الفطر صاعا من تمر او
قمح على كل اثنين قال في الامام ويمكن ان يحرف لفظ راس الى اثنين انتهى لكن تبعده رواية اثنين وهي من طرق الصحيحة
التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق انا ابن جريج عن ابن شهاب عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم

الناس قبل يوم الفطر بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد
صغير او كبير وهذا اسند صحيح وفي غير هذه من ابن بحابا الراء هذا على ان مقصود المصنف الاستدلال به على نفس
الوجوب لا على قدر الواجب وهو حاصل على كل حال وسياتي استدلاله في قدره بحديث اخر ومما استدل به على
الوجوب ما استدل به الشافعي رحمه الله على الافتراض وهو حديث ابن عمر في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكرا وانثى من المسلمين فان حمل اللفظ
على الحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرد التقدير خصوصا وان في لفظ البخاري ومسلم في هذا الحديث انه عليه السلام
امر بزكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير قال ابن عمر فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى
امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب فلا خلاف في المعنى فان الافتراض الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر
جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا فاطلقوه على
احد جزئيه ومنه ما في المستدرك وصححه عن ابن عباس انه عليه السلام امر صارخا ببطن مكة ينادي ان صدقة الفطر
واجب على كل مسلم صغير او كبير حر او مملوك الحديث فان قلت ينبغي ان يراد بالفرض ما هو عرفنا للاجماع على الوجوب
فالجواب ان ذلك اذا نقل الاجماع تواترا ليكون اجماعا قطعيا او ان يكون من ضروريات الدين كالخمس عند كثير فاما اذا
كان انما يظن الاجماع ظنيا فلا ولذا صرحوا بان منكر وجوبها لا يكفر فان المتيقن الوجوب بالمعنى العرفي عندنا **قوله**
وشرط الحرية ليتحقق التمليك اذ لا يملك الا المالك ولا ملك لغير الحر فلا يتحقق منه الركن وقول الشافعي انها على
العبد ويتحمله السيد ليس بذاك لان المقصود الاصلي من التكليف ان يصرف المكلف نفس منفعته لمالكه وهو الرب تعالى
ابتلاء لتظهر طاعته من عصيانه ولذا لا يتعلق التكليف الا بفعل المكلف فاذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعا صرف
تلك المنفعة التي هي فيما نحن فيه فعل الاعطا وانما يلزم شخصا اخر لزم انتفا الابتلا الذي هو مقصود التكليف في
حق ذلك المكلف وثبوت الفايدة بالنسبة الى ذلك لا يتوقف على الايجاب الاول لان الذي له ولاية الايجاد والاعدام
تعالى يمكن ان يكلف ابتدا السيد بسبب عبده الذي ملكه له من فضله فوجب لهذا الدليل العقلي وهو لزوم انتفاء
مقصود التكليف الاول ان يحمل ما ورد من لفظ على في نحو قوله على كل حر وعبد على معنى عن كقوله اذا رضيت
على بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها وهو كثير ويطرد بعد الفاظ وخفي علي وبعد علي واستحال علي وغضب علي
كلها بمعنى عن هذا لو لم يجي شي من الفاظ الروايات بلفظ عن كيلا ينافيه الدليل العقلي فكيف وفي بعض الروايات
صرح بها على ما قدمناه بالسند الصحيح من حديث ثعلبة على ان المتامل لا يخفى عليه ان قول القايل كلف بكذا ولا يجب
عليه فعله تجر الى التناقض فضلا عن انتفاء الفايدة بادنى تامل **قوله** لقوله عليه السلام لا صدقة الا
عن ظهر غنى رواه الامام احمد في مسنده ثنا يعلى بن عبيد ثنا عبد الملك عن عطا عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدا بمن تعول وذكره البخاري في صحيحه
تعليقا في كتاب الوصايا مقتصرا على الجملة الاولى فقال وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وتعليقاته
المجزومة لها حكم الصحة ورواه مرة مسندا بغير هذا اللفظ ولفظة الظهر مقحمة كظهر القلب وظهر الغيب في المغرب
وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وما روى احمد
ثنا عفان قال سالت حماد بن زيد عن صدقة الفطر فحدثني عن نعمان بن راشد عن الزهري عن ابي ثعلبة بن ابي صعير
عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ادوا صاعا من قمح او صاعا من بر شك حماد عن كل اثنين صغير او كبير
ذكر او انثى حر او مملوك اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيرد الله عليه اكثر مما يعطي فقد ضعفه احمد بن النعمان

ابن راشد وجماله بن ابي صعير ولو صح لا ينافي ما رويناه في الصحة مع ما لا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة
على التقسيم المذكور ليس فيها التغيير فكانت تلك رواية شاذة فلا يقبل خصوصا مع نبوها عن قواعد الصدقات
والحديث الصحيح عنها **قوله** ويتعلق بهذا النصاب الى اخره ومما يتعلق به ايضا وجوب نفقة ذوي الارحام وتقدم
تحقيق هذا النصاب وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر قدمناه اول الباب **قوله**
والسبب راس يمونه ويلي عليه المفيد لسببية الراس المذكور لفظ عن في قوله عن كل حر وعبد صغير او كبير ذكر
او انثى وكذا لفظ على بعد ما قامت الدلالة على ان المراد به معنى عن استفدنا منه ان هذه صدقة تجب على الانسان
بسبب هولاء والقطع من جهة الشرع انه لا يجب على من لم يكن من هولاء في مؤنته وولايته فانه لا يجب على الانسان
بسبب عبد غيره وولده وفي رواية الدارقطني حديث ابن عمر قال في اخره مما تمونون ولو مان صغير الله تعالى
لا لولاية شرعية له عليه لم يجب ان يخرج عنه اجماعا فلزم انهم السبب اذا كانوا بذلك الوصف والمصنف
استدل عليه بالاضافة في قولهم زكاة الراس وتمامه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا من صاحب الشرع لان السببية
لا تثبت الا بوضعه او من اهل الاجماع وبما ذكر في ضمنا وبدل الاضافة في قولهم زكاة او صدقة الفطر بالنهاية الى
الشرط لما اوجبه من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الراس فانه يقتضي اعتبار الشارع السببية للراس
واورد عليه انه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الراس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين فلو كان السبب الراس
لم يتكرر عند تكررها كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين واجيب بمنعه واسناده تكرر الواجب
مع اتحاد السبب وتكرر الوقت في الزكاة فان السبب فيها المال والجواب ان المال لم يعتبر سببا الا باعتبار النما
ولو تقديرا اذ النما متكرر نظرا الى دليله وهو الحول فكان السبب وهو المال النامي متكررا لانه بنماء هذا الحول
غيره بالنما الاخر في الحول الاخر بل الحق في الجواب ان المدعي ان تضاعف الواجب في وقت واحد عند تعدد شي
دليله سببيه المتعدد واين هو من التكرر في اوقات متكررة فانما ثبت هناك واجب واحد في الوقت الواحد
مع الشي الواحد فاني يكون هذا بقضاء مخرجا للجواب ثم بعد ذلك اثبات سببية شي لهذا مثل الاستدلال بالدوران
على علية الشي بلا فرق وهو غير مرضي عندنا في مسالك العلة فكذا يجب ان يكون هنا اذ لا فرق فالمعول عليه في اثبات
السببية حينئذ ما سلكناه من افادة السمع ثم اعطاء الضابط بانه راس يمونه ويلي عليه يلزم تخلف الحكم عن
السبب في الجد اذا كانت نوافله صغارا في عياله فانه لا يجب عليه الاخراج عنهم في ظاهر الرواية ودفعه بادعا
انتفاء جزء السبب بسبب ان ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فكانت كولاية الوصي غير قوي اذ الوصي لا يمونه الا من
ماله اذا كان له مال بخلاف الجد اذا لم يكن للصبي مال فكان كالاب فلم يبق الا مجرد انتقال الرواية ولا اثر له كمشتري
العبد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على الجد صدقة فطرهم وهذه مسايل يخالف فيها الجد الاب في ظاهر
الرواية ولا يخالفه في رواية الحسن هذه والتبعية في الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان **قوله** فيلحق به
هذا بان حكمه المنصوص يعني انما امر الشارع بالاخراج عن هولاء لانهم في معناه بما قلنا لا لانه الحاق لافادة
حكمهم اذ حكمهم ذلك منصوص عليه **قوله** يودي من مالهم الاب كالوصي وكذا يودي عن مماليك ابنه الصغير من ماله
وعند محمد لا يودي عن مماليكه اصلا والمجنون كالصغير **قوله** لان الشرع اجراه مجرى المؤونة فاشبه النفقة
دليل قولهما ونفقة الصغير اذا كان له مال في ماله فكذا هذا والاولى كون المراد نفقة الاقارب لان وجه قول
محمد انها عبادة والصبي ليس من اهلها كالزكاة وقد وجب اخراج لا بعينه فيكون في ماله فيقولان في جوابه هي
عبادة فيها معنى المؤونة لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اذ قد قبلنا هذا الحديث او ما قدمناه من قوله عليه السلام

من يمونون في حديث ابن عمر فالحقها بالمؤونة فكانت كنفقة الاقارب تجب في مال الصغير اذا كان غنيا
لما فيه من معنى المؤنة وان كان عبادة **قوله** اجزاه استحسانا وهو رواية عن ابي يوسف لانه العبادة والثابت عادة
كالثابت بالنص فيما فيه معنى المؤونة بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكوة لا تسقط عنها الاباء نصا صريحا اذ لا
يتحقق معنى الطاعة والابتلاء الا به وفيه نظر فان معنى المؤونة لا ينفي ما فيه من معنى المؤونة لا ينفي ما فيه من معنى
العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختبار الطاعة من المخالفة فان ادعى ان ذلك تابع في صدقة الفطر فممنوع وقد صرحوا
بان الغالب في صدقة الفطر معنى العبادة نعم ان امكن ان يوجه هكذا بان الثابت عادة لما كان كالثابت نصا
كان اداؤه متضمنا اختيارها وبينها بخلاف الزكوة فانها لا اعادة فيها ولو قدر فيها عادة قلنا بالاجزاء فيها
ايضا لكنها منتفية فيها تم الوجه والا فلا **قوله** فيؤدي الى الثنى هو مكسور المثلثة مقصورا واورد
عليه ان الثنى عبارة عن تثنية الشيء الواحد وهو منتف لاختلاف الواجبين كما وسببا فانه في الفطر الراس
وفي الزكوة ما لنيتها لا نفسها ومحلا ففي الفطر الذمة حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب وفي الزكوة المال
حتى تسقط به بان هلك المال ولا شيء عليه لو كان لزم قبوله بعد لزومه شرعا بثبوته بالدليل الموجب للزكوة مطلقا
والدليل الموجب للفطرة مطلقا وعدم ثبوت نافيه وقيل في الوجه غير ما ذكر المصنف وهو ان الانتفا لانتفا
السبب لانه ليس راسا اعد للمؤونة بل هي ضرورة بقايه فيحصل مقصوده من الربح في التجارة ولا يخفى انه لم
يقم الدليل سوى على ان السبب راس يمونه الى اخره لا بقيد كونه اعد لان يمان غاية ما في الباب ان الراس الواحد
جعلت سببا في الزكوة باعتبار ماليتها وفي صدقة اخرى باعتبار معنى المؤونة والولاية عليه ولا مانع من ذلك
قوله لقصور الولاية والمؤونة يعني ان السبب هو راس عليه مؤونة لان المفاد بالنص من قوله تمونون ممن
عليكم مؤونته وليس على كل منهما مؤونة بل بعضها وبعض الشيء ليس اياه ولا سبب الا هذا فعند انتفائه يبقى على
العدم الاصلي لان العدم يؤثر شيا **قوله** وما لا هذا بناه على كون قول ابي يوسف كقول محمد على الاصح ان قوله
مع ابي حنيفة ثم ابو حنيفة مر على اصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبرا ولم يجتمع لواحد ما يسمى راسا ومحمد مر
على اصله من جواز تلك وابو يوسف مع محمد في القسمة ومع ابي حنيفة في صدقة الفطر لان ثبوت القسمة بنا على
الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤونة عن ولاية لا باعتبار الملك ولذا تجب عن الولد ولا املاك ولا تجب على
الابق مع الملك فيه ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع في ملك احد
راس كامل وقد قيل ان الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر فانه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد والعبد
الواحد فكان يجب على سيد العبد الواحد ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعي وعن هذا قيل اعني عدم
الوجوب على واحد من الشريكين في العبد بالاجماع اي بالاتفاق ولو كانت جارية مشتركة فجاءت بولد فادعياه
او ادعيا لقيطا لا يجب عليهما عن الام لما قلنا وتجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة وعند ابي يوسف لان البنوة
ثابتة من كل منهما كملا اذ ثبوت النسب لا يتجزى ولهذا لو مات احدهما كان ولدا للباقي منهما وقال محمد عليهما صدقة
واحدة لان الولاية لهما والمؤونة فكذا الصدقة لانها قابلة للتجزي كالمؤونة ولو كان احدهما موسرا والاخر
معسرا او ميتا فعلى الاخر صدقة تامة عندهما ولو كان له عبد ابق او ماسورا او مغصوب مجحود ولا بينة وحلف
الغاصب فعاد الابق ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ما مضى ويؤدي عن عبد المرهون اذا كان
فيه وفاء يعني وله نصاب وعن ابي يوسف ليس عليه ان يؤدي حتى يفكه فاذا افكه اعطى لما مضى ويجب عليه
فطرة عبده المستاجر والماذون وان كان مستغرقا بالدين ولا يجب عن عبد عبده الماذون لانه اذا كان على

معَ صح

الماذون لا يملك المولى عبده وان لم يكن فهو للتجارة فلو اشتراه الماذون للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته
فان كان عليه دين فعلى الخلاف في ملك المولى للاكساب وعدمه وفي العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة
وكذا العبد المستعار والوديعة والجاني عمدا او خطا وما وقع في شرح الكنز والعبد الموصى برقبته لانسان
لا تجب فطرته من سهو القلم ولو بيع العبد بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري واعتقه
فالفطرة على البايع وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض المشتري ثم استرده البايع فان لم يسترده واعتقه
المشتري او باعه فالصدقة على المشتري لتقرر ملكه **قوله** لاطلاق ما روينا استدل بامرين ثانيهما ضعيف
عند اهل النقل فبقي الاول سالما اما الحديث فهو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه السلام ادوا
صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر او انثى يهودي او نصراني حر او مملوك نصف صاع من بر او صاعا من تمر
او شعير وهو ضعيف بل عد في الموضوعات من قبيل سلام الطويل فانه متروك رمي بالوضع وقد تفرد بهذه
الزيادة ولفظه مجوسي لم يعلم من رويه واما الاخر فان الاطلاق في العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في
الصحيح ايضا بقوله من المسلمين لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الاسباب لانه لا تزاحم فيها فيمكن
العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سببا بخلاف ورودهما في حكم واحد وكل من يقول بان افراد فرد من العام
لا يوجب التخصيص يلزمه ان يقول ان تعليق حكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق
بادنى تامل نعم اذا لم يمكن العمل بهما صير اليه ضرورة **قوله** واحدهما بالخيار اذ كان الخيار لهما ومر يوم الفطر
والخيار باق يجب على من يصير العبد له فان تم البيع فعلى المشتري وان فسخ فعلى البايع وقال زفر يجب على من له الخيار
كيف ما كان لان الولاية له والزوال باختياره فلا يعتبر في حكم عليه كالمقيم اذا سافر في نهار رمضان حيث لا
يباح له الفطر في ذلك اليوم لان انشاه باختياره فلا يعتبر وقال الشافعي على من له الملك لانه من وظايف كالنفقة
ولنا ان الملك والولاية موقوفان فيتوقف ما يبتني عليهما الا ترى انه لو فسخ يعود الى قديم ملك البايع ولو اجيز
الملك يستند الملك للمشتري الى وقت العقد حتى يستحق به الزوايد المتصلة والمنفصلة وزكوة التجارة على هذا
بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه
ولو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشتري ولو مات قبل قبضه لا
صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده الى البايع غير منتفع به فكان كالابق بل اشد ولو رده قبل
القبض بخيار عيب او رؤية بقضا او بغيره فعلى البايع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به وبعد القبض على المشتري
لانه زال ملكه بعد تمامه وتاكده

فصل في مقدار الواجب

قوله او دقيق او سويق اي
دقيق البر وسويقه اما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير **قوله** وهو رواية عن ابي حنيفة رواها الحسن عنه
وصححها ابو اليسر لما ثبت في الحديث من تقديرها بصاع كما ستقف عليه من قريب ورفع الخلاف بينهم بان ابا حنيفة
انما قال ذلك لعزة الزبيب في زمانه كالحنطة لا يقوى لان المنصوص على قدر منه لا ينقص عن ذلك القدر
فيه نفسه بسبب من الاسباب **قوله** لحديث ابي سعيد اعلم ان الاحاديث والاثار تعارضت في مقدار
الحنطة ولا باس بسوق نبذة منها لتطلع على الحال اما من طرفنا فسياتي من كلام المصنف واما من طرق المخالف
لنا فحديث ابي سعيد كنا نخرج اذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر او مملوك
صاعا من طعام او صاعا من اقط او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من زبيب فلم يزل نخرجه حتى قدم معاوية
حاجا او معتمرا فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس ان قال اني ارى ان مدين من سمراء الشام تعدل صاعا

من تمر ناخذ الناس بذلك قال ابو سعيد اما انا فلا ازال اخرجه كما كنت اخرجه رواه الستة مختصرا ومطولا
وجه الاستدلال بلفظة طعام فانها عندنا لاطلاق يتبادر منها البر وايضا فقد عطف عليه هنا التمر والشعير
وغيرهما فلم يبق مراده منه الا الحنطة ولانه ابى ان يخرج نصف صاع منه وقال لا ازال اخرجه فدل على انه
كان يخرج منه صاعا وايضا وقع في رواية الحاكم عنه صاعا من حنطة واخرج الحاكم ايضا عن عياض بن عبد الله
قال قال ابو سعيد وذكر عنده صدقة الفطر فقال لا اخرج الا ما كنت اخرجه في عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم صاعا من تمر او صاعا من شعير فقال له رجل او مدين من قمح فقال لا تلك قيمة معاوية لا اقبلها ولا
اعمل بها وصححه واخرج ايضا عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوة الفطر صاعا من تمر او صاعا
من بر الحديث وصححه واخرج الدارقطني عن مبارك بن فضالة عن ايوب الى ابن عمر انه عليه السلام فرض على
الذكر والانثى والحر والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر او صاعا من طعام واخرج الطحاوي في المشكل عن ابن
شوذب عن ايوب يبلغ به ابن عمر فرض عليه السلام صدقة الفطر الى ان قال او صاعا من بر قال ثم عدل الناس
نصف صاع من بر بصاع مما سواه واخرج الحاكم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حض على صدقة
رمضان على كل انسان صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من قمح واخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال امرنا عليه السلام ان نعطي صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحر والمملوك صاعا من طعام من ادى برا
قبل منه ومن ادى شعيرا قبل منه الحديث واخرج عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن ابيه عن جده قال فرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر وفيه او صاعا من طعام واخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك
ابن اوس بن الحدثان عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجوا زكوة الفطر صاعا من طعام قال وطعامنا
يومئذ البر والتمر والزبيب والاقط واخرج الحاكم عن الحارث عن علي رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام
في صدقة الفطر عن كل كبير وصغير حر او عبد صاع من بر او صاع من تمر قال المصنف رحمه الله ولنا ما روينا الى اخره
يريد ما تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة وانه يفيد ان الواجب نصف صاع
من بر والجواب عما اوردنا اما الاخير فالحارث لا يحتج به مع انه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ففي روايته
او نصف صاع وروى عبد الرزاق والطحاوي عن علي قال الصدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر
او صاع من شعير او تمر فاندفع واما ما يليه فضعيف جدا بعمر بن محمد بن صهبان متروك قاله النسائي والرازي والدارقطني
وقال ابن معين لا يساوي فلسا وقال احمد ليس بشيء فاندفع واما ما يليه فضعيف جدا بكثير بن عبد الله مجمع على
تضعيفه ونسبه الشافعي قال فيه ركن من اركان الكذب فاندفع واما ما يليه فمنقطع لان ابن سيرين لم يسمع من ابن
عباس شيئا وقال ابو حاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون مثل هذا واما ما يليه ففيه سفيان بن حسين اختلف فيه
قال الدارقطني والاكثر على تضعيفه في الرواية عن الزهري وقد روى هذا الحديث عن الزهري واما ما يليه
فقال الطحاوي لا نعلم احدا من اصحاب ايوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه وقد خالفه حماد بن زيد وحماد
ابن سلمة عن ايوب وكل منهما حجة فكيف وقد اجتمعا وايضا ففي حديثه ما يدل على خطائه وهو قوله ثم عدل الناس
نصف صاع من بر بصاع مما سواه فكيف يجوز ان يعدل الواصف مفروضا ببعض صنف مفروض منه وانما يجوز ان يعدل
المفروض بما ليس بمفروض انتهى لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن ايوب في رواية الدارقطني وهي التي تلي رواية الطحاوي
فيما كتبنا مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة للفساد لكن مبارك لا يعدل حماد بن سلمة فانه اختلف في ضعفه
احمد والنسائي ووثقه عفان ويحيى بن سعيد وقال ابو زرعة يدلس كثيرا فاذا قال حدثنا فهو ثقة والذي رايته

هكذا

هكذا عن فضالة عن ايوب واما ما يليه اعني رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن ضعفه ابن حبان
لكن وثقه ابن معين واخرج له مسلم في صحيحه الا انه مع ذلك كان يهم في الشيء كما قال ابن عدي وحديثه
هذا عن ابن عمر يدل على الخطا فيه لا اعني خطاه بل هو والله اعلم بمشابهة ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن ابن عمر
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا
من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة فصرح بان مدين من قمح انما عمله ابن عمر من تعديل الناس به بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لرفعه وبنفس هذا ارد البيهقي على ما رواه هو والدارقطني عن ابن عمر عنه
عليه السلام انه امر عمرو بن حزم في زكوة الفطر بنصف صاع من حنطة او صاع من تمر فقال كيف يصح
ورواية الجماعة عن ابن عمر ان تعديل الصاع بمدين من حنطة انما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما حديث ابي سعيد من رواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست صحيحة وقد اشار اليها ابو داود حيث قال وذكر
فيه رجل واحد عن ابن علية او صاعا من حنطة وليس بمحفوظ وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من بر وهو وهم
من معاوية بن هشام او ممن رواه عنه انتهى وقال ابن خزيمة ذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ ولا ادري
ممن الوهم وقول الرجل له او مدين من قمح دال على ان ذكر الحنطة اول الخبر خطا اذ لو كان صحيحا لم يكن لقوله او
مدين من قمح معنى انتهى واما بدون هذه الزيادة كما هو رواية الجماعة فدليل لنا فانه صريح في موافقة الناس
لمعاوية والناس اذ ذاك الصحابة والتابعون فلو كان عند احدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير
الحنطة بصاع لم يسكت ولم يعول على رايه احد اذ لا يعاول على الراي مع معارضة النص به فدل انه لم يحفظ
احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمحضر خلافه ويلزمه ان ما ذكر ابو سعيد من قوله مع بعضهم من اخراج صاع
من طعام لم يكن عن امر النبي صلى الله عليه وسلم به ولا انهم يفعلونه على انه واجب بل اما مع عدم علمه او مع وجوده
وعلمه بان فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعا هذا بعد تسليم انهم كانوا يخرجون الحنطة في زمانه عليه السلام
وهو ممنوع فقد روى ابن خزيمة في مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال لم تكن
الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعا من طعام قال ابو سعيد وكان طعامنا يومئذ
الشعير والزبيب والاقط والتمر فلو كانت الحنطة من طعامهم الذي يخرج لبادر الى ذكره قبل الكل اذ فيه صريح
مستند في خلاف معاوية وعلى هذا يلزم كون الطعام في حديثه الاول مرادا به الاعم لا الحنطة بخصوصها
فيكون الاقط وما بعده فيه عطف الخاص على العام مدعي اليه وان كان خلافا لظاهر هذا الصريح عنه ويلزم كون
المراد بقوله لا ازال اخرجه الى اخره لا ازال اخرج الصاع اي كما انما نخرج مما ذكرته صاعا وحين كثر هذا القوت لاخر
فانما اخرج منه ايضا ذلك القدر وحاصله في التحقيق انه لم يرد ذلك التقويم بل ان الواجب صاع غير انه اتفق
ان ما منه الاخراج في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان غير الحنطة وانه لو وقع الاخراج منها لاخرج صاعا ثم يبقى بعد
هذا كله ما رواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث مناديا ينادي في فجاج
مكة الا ان صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر او انثى حر او عبد صغير او كبير مدان من قمح او صاع مما سواه من
الطعام وقال حسن غريب انتهى وهو مرسل قال ابن جريج فيه عمرو بن شعيب لم يسمع منه وهو حجة عندنا بعد ثبوت
العدالة والامامة في المرسل وما روى الحاكم عن عطا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث صارخا بمكة ان صدقة
الفطر حق واجب مدان من قمح او صاع من شعير او تمر ورواه البزار بلفظ او صاع مما سوى ذلك من الطعام وصححه الحاكم
واعله غيره بيحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي وقال الازدي منكر الحديث جدا عن ابن جريج وهو يروي

هذا الحديث عن ابن جريج وما روي الدارقطني عن علي بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان
رسول الله صلي الله عليه وسلم امر صايحا فصاح ان صدقة الفطر حق واجب علي كل مسلم مدان من قمح او صاع
من شعير او تمر واعلال ابن الجوزي له بعلي بن صالح قال ضعفوه قال صاحب التنقيح هذا خطا منه لا نعلم احدا ضعفه
لكنه غير مشهور والحال عند ابي حاتم وذكر غيره انه مكي معروف احد العباد وكنيته ابو الحسن وذكر جماعة رووا عنه
منهم الثوري ومعتمر بن سليمان وذكره ابن حبان في الثقات وقال يعرف انتهي فلم يبق فيه الا الارسال وهو
حجة بانفراده عند جمهور العلما وعند الشافعي اذا اعتضد بمرسل اخر يروي من غير شيوخ الاخر كان حجة وقد اعتضد
بما قدمناه من حديث الترمذي وما رواه ابو داود والنساي عن الحسن عن ابن عباس انه خطب في اخر رمضان بالبصرة
الي ان قال فرض رسول الله صلي الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع قمح الحديث رواته
ثقات مشهورون الا ان الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فانه يعرف اهل الاصول نعم نحو هذا وما رواه
ابو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب فرض رسول الله صلي الله عليه وسلم زكاة الفطر مدين من حنطة ورواه
الطحاوي قال ثنا المزني ثنا الشافعي عن يحيي بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر
عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلي الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر مدين من حنطة قال في التنقيح
اسناده صحيح كالشمس وكونه مرسلا لا يضر فانه مرسل سعيد ومراسيله حجة انتهي وقول الشافعي حديث مدين خطا
حمله البيهقي علي معني ان الاخبار الثابتة تدل علي ان التعديل بمدين كان بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم انتهي
وحاصله انه رجح غيره وان كان هو صحيحا وهو ليس بلازم بل العذر اللازم ان من قال ذلك كمعوية او حضر وقت
خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبي صلي الله عليه وسلم في الخطبة وليس يلزم من عدم علم اوليك عنه عليه السلام عدمه
عنه في الواقع نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة بل يجب البقا مع عدمه ما لم ينقل وجوده منه عليه
السلام علي وجه الصحة فيجب قبوله وعلي انه لا يبعد فان الاخبار يفيد ان فرضه في الخطبة كان بمكة بارسال المنادي
به وذلك انما يكون بعد الفتح ومن الجايز غيبته وقت النداء او شغله عنه خصوصا وهم انما كانوا فيها علي جناح سفر
اخذين في اهبته ومما روي فيه مما يصلح للاستشهاد به ما اخرج الامام احمد في مسنده من طريق ابن المبارك عن ابن
لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن اسما بنت ابي بكر رضي الله عنه وعنها قالت كنا نودي
زكوة الفطر علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم مدين من قمح بالمد الذي يقتاتون به وحديث ابن لهيعة صالح
للتابعات سيما وهو من رواية امام عنه وهو ابن المبارك ثم قد روي عن الخلفا الراشدين وغيرهم فاخرج البيهقي
ورواه عبد الرزاق في مصنفه انا معمر عن عاصم عن ابي قلابة عن ابي بكر انه اخرج زكوة الفطر مدين من حنطة وان
رجلا ادي اليه صاعا بين اثنين وهو منقطع واخرج ابو داود والنساي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن نافع عن
ابن عمر كان الناس يخرجون صدقة الفطر علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم صاعا من شعير او تمر او سلت او زبيب
قال عبد الله فلما كان عمر رضي الله عنه كثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الاشيا واعل
سنده بابن ابي رواد تكلم فيه ابن حبان ومتنه بما تقدم من ان التعديل بذلك انما كان من زمن معاوية ودفع
الاول بان ابن ابي رواد ان تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين ويحيي بن سعيد القطان وابو حاتم وغيرهم والموثق
له اعرف واخرج ايضا هو وعبد الرزاق عن علي قال علي من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر او صاع من شعير
او تمر واخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال زكوة الفطر مدان من قمح او صاع من تمر او شعير واخرج نحوه عن ابن
عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله وروي ايضا ثنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال زكوة الفطر

علي كل حر وعبد ذكر وانثي صغير او كبير فقير او غني صاع من تمر او نصف صاع من قمح قال معمر وبلغني ان الزهري كان
يرفعه الي رسول الله صلي الله عليه وسلم قال صاحب الامام هذا الخبر الوقف فيه متحقق واما الرفع فانه بلاغ لم يبين
معمر فيه من حدثه فهو منقطع واخرج ايضا عن مجاهد قال كل شي سوي الحنطة ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع
واخرج نحوه عن طاوس وابن المسيب وعروة بن الزبير وسعيد بن جبير وابي سلمة بن عبد الرحمن واخرجه الطحاوي عن
جماعة كثيرة وقال ما علمنا احدا من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين روي عنه خلاف ذلك انتهي
وكان اخراج ابي سعيد ظاهر فلم يخبر عنه ولو تنزلنا الي ثبوت التكافؤ في السمعيات كان ثبوت الزيادة علي
مدين منتفيا اذ لا يحكم بالوجوب مع الشك **قوله** يتقاربان في المقصود وهو التفكه والاستحلا وقوله
يتقاربان في المعني هو لان كلا منهما يوكل كله **قوله** والاولي ان يراعي فيهما اي في الدقيق والسويق القدر والقيمة جميعا
احتياطا وان نص علي الدقيق في بعض الاخبار وهو ما روي الدارقطني عن زيد بن ثابت قال خطبنا رسول الله صلي
الله عليه وسلم فقال من كان عنده شي فليتصدق بنصف صاع من بر او صاع من شعير او صاع من تمر او صاع من دقيق
او صاع من زبيب او صاع من سلت والمراد دقيق الشعير قال الدارقطني لم يروه بهذا الاسناد غير سليمان بن ارقم
وهو متروك الحديث فوجب الاحتياط بان يعطي نصف صاع دقيق حنطة او صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع
بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع بر او اقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع
بر او صاع لا يساوي صاع شعير **قوله** ولم يبين ذلك اي وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه في الكتاب يعني اعتبارا
للغالب فان الغالب كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ما هو دقيقه بل يزيد حتي لو فرض
نقصه كما قد يتفق في ايام البدار كان الواجب ما قلنا **قوله** هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم يراعي فيه القدر
وهو ان يكون منوين من الخبز لانه لما روعي القدر فيما هو اصله ففيه وانه يزداد ذلك القدر صفة وقيمة اولي
والصحيح الاول لما ان القدر لا يعرف الا من جهة الشرع ولم يرد الا في المكيل والخبز ليس منه فكان اخراجه بطريق القيمة
قوله ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند ابي حنيفة وجهه ان العلما لما اختلفوا في ان الصاع
ثمانية ارطال او خمسة وثلث كان اجماعا منهم انه يعتبر بالوزن اذ لا معني لاختلافهم فيه الا اذا اعتبر به وروي
ابن رستم عن محمد انما يعتبر بالكيل حتي لو وزن اربعة ارطال فدفعها الي الفقير لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة
لا تبلغ نصف صاع وان وزنت اربعة ارطال **قوله** لانها ابعد عن الخلاف اجيب بان الخلاف في الحنطة لثبوت
الخلاف في قدرها ايضا لكن فيه انه اقل شبهة **قوله** وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث والرطل زنة
ماية وثلاثين درهما ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش فما وسع ثمانية ارطال
او خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كذا قالوا وعلي هذا يرتفع الخلاف المذكور انفا في تقدير الصاع كيلا او وزنا
اذا تامل قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الا ما قاله الحجازيون اصغر فهو الصحيح اذ هو اصغر الصيعان لكن الشان
في صحة الحديث والله اعلم به غير ان ابن حبان روي بسنده عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه
وسلم قيل له يا رسول الله صاعنا اصغر الصيعان ومدنا اكبر الامداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك
لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين انتهي ثم قال ابن حبان وفي تركه انكار كونه اصغر الصيعان
بيان ان صاع المدينة كذلك انتهي ولا يخفي ان هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لانه ليس في حكم شرعي
حتي يلزم رده ان كان خطا والمعول عليه ما اخرجه البيهقي عن الحسين بن الوليد القرشي وهو ثقة قال قدم علينا
ابو يوسف من الحج فقال اني اريد ان افتح عليكم بابا من العلم اهمني ففحصت عنه فقدمت المدينة فسالت عن الصا

فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لهم ما حجتكم في ذلك فقالوا نأتيك بالحجة غدا فلما اصبحت اتاني نحو من خمسين شيخا من ابناء المهاجرين والانصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه كل رجل منهم يخبر عن ابيه واهل بيته ان هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظرت فاذا هي سواء قال فعيرته فاذا هو خمسة ارطال وثلث ونقصان يسير قال فرايت امرا قويا فتركت قول ابي حنيفة في الصاع وروي ان مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التي جاء بها اولئك فرجع ابو يوسف الى قوله واخرج الحاكم عن اسماء بنت ابي بكر انهم كانوا لا يخرجون زكوة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به فنفعل ذلك اهل المدينة كلهم انتهى وصححه ولنا ما روي انه عليه الصلوة والسلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال هكذا وقع مفسرا عن انس وعايشة رضي الله عنهما في ثلاثة طرق رواها الدارقطني وضعفها وعن جابر فيما اسند ابن عدي عنه وضعفه بعمر بن موسى والحديث في الصحيحين ليس فيه الوزن واما كون صاع عمر كذلك فاخرج ابن ابي شيبة حدثنا يحيى بن ادم قال سمعت حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية ارطال وقال شريك اكثر من سبعة واقل من ثمانية وحدثنا وكيع عن علي بن صالح عن ابي اسحق عن موسى بن طلحة قال الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا الثاني اخرجه الطحاوي ثم اخرج عن ابرهيم النخعي قال عيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا والحجاجي عندهم ثمانية ارطال بالبغدادي وعنه قال في وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر قالوا كان الحجاج يفتخر باخراج صاع عمر وبتقدير تسليم ما رواه اولا لا يلزم كون خمسة ارطال وثلث صاعه الذي هو اصغر بل الحاصل الاتفاق على ان صاعه كان اصغر الصيعان باعتبار انهم كانوا يستعملون الهاشمي وهو اثنان وثلاثون رطلا ثم الخلاف في ان الاصغر ما قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من كان تقديره اقل اذ خصمه ينازعه في ان ذلك التقدير هو الذي كان الصاع الاصغر ولا اعجب من هذا الاسناد لا لشيء والجماعة الذين لقيهم ابو يوسف لا يقوم بهم حجة لكنهم نقلوا عن مجهولين وقيل لا خلاف بينهم فان ابا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل اهل المدينة وهو اكبر من رطل اهل بغداد لانه ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتهما سواء قيل وهو اشبه لان محمدا لم يذكر في المسئلة خلاف ابي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو اعرف بمذهبه وحينئذ فالاصل كون الصاع الذي كان في زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قولا بالاستصحاب الى ان يثبت خلافه ولم يثبت وعند ذلك تكون تلك الزيادة التي فيما تقدم من رواية الدارقطني وهو لفظ ثمانية ارطال ورطلين صحيحة اجتهادا وان كان في طريقها ضعف اذ ليس يلزم من ضعف الراوي سوى ضعفها ظاهرا لا الانتقال في نفس الامر اذ ليس كلما يرويه الضعيف خطأ وهذا التأييدها بما ذكر من الحكم الاجتهادي بكون صاع عمر هو صاع النبي صلى الله عليه وسلم هذا ولا يخفى ما في تضعيف واقعة ابي يوسف بكون النقل عن مجهولين من التطويل الاقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه فيكون ذلك دليل ضعف اصل وقوع الواقعة لابي يوسف ولو كان راويها ثقة لان وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته اياهم به مما يوجب شهرة رجوعه ولو كان لم يعمه محمد كان لم يسكت عنه علة باطنه **قوله** ولنا ان الاضافة للاختصاص يعني اضافة صدقة الى الفطر والشافعي ايضا يقول كذلك لكن اضافة الصدقة الى الفطر انما يفيد اختصاص الفطر بها اما كون ذلك الفطر فطر اليوم لا فطر ليلته فلا دلالة لهذه الاضافة عليه فلابد من ضم امر اخر فيقال لما افادت اختصاصها بالفطر وتعلقها به كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة وهو فطر النهار اولى من جعله الموافق لها لان فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجب في فطر الليالي السابقة صدقة وقد يعرف بان فطر اخر ليلة يتم به صوم الشهر ووجوب الفطرة انما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكر ابن عباس وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة شوال اذ به يتم

الصوم بخلاف ما قبلها والله اعلم **قوله** لانه عليه الصلوة والسلام كان يخرج الفطرة قبل ان يخرج الى المصلى ولان الامر بالاغناء كيلا يتشاغل الفقير بالمسئلة عن الصلوة يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه الصلوة والسلام وقوله وكل ذلك فيما رواه الحاكم في كتابه علوم الحديث في باب الاحاديث التي انفرد بزيادة فيها راو واحد قال حدثنا ابو العباس محمد بن يعقوب ثنا محمد بن الجهم السمري ثنا نصر بن حماد ثنا ابو معشر عن نافع عن ابن عمر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر او عبد صاعا من تمر او صاعا من زبيب او صاعا من شعير او صاعا من قمح وكان يامرنا ان نخرجها قبل الصلوة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل ان ينصرف الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم **قوله** فان قدموها على يوم الفطر جاز لانه ادى بعد تقرر السبب يعني الراس الذي يمونه ويلي عليه فاشبه تعجيل الزكوة ينبغي ان لا يصح هذا القياس فان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه وهذا لان التقدير وان كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما سيجب اذا وجب بما يفعل قبل الوجوب خلاف القياس فلا يتم في مثله الا السمع وفيه حديث البخاري عن ابن عمر فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الى ان قال في اخره وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين وهذا مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم بل لابد من كونه باذن سابق فان الاسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه الا بسمع والله سبحانه اعلم **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لانه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وعما قيل في النصف الاخير لا قبله وما قيل في العشر الاخير لا قبله وقال الحسن ابن زياد لا يجوز التعجيل اصلا **قوله** لان وجه القربة فيها معقول ظاهر الى اخره وبه يبطل قول الحسن بن زياد انها تسقط كالاضحية بمضي يوم النحر والفرق ظاهر من كلام المصنف وما قيل من منع سقوط الاضحية بل تنتقل الى التصدق بها ليس بشيء اذ لا يعتقد بذلك كون نفس الاضحية وهو اراقة دم من سن مقدر قد سقط وهذا شيء اخر وربما يوجد سقوطها ببادي الراي من حديث ابن عباس المتقدم اول الباب حيث قال من اداها قبل الصلوة فهي صدقة مقبولة ومن اداها بعد الصلوة فهي صدقة من الصدقات لكن قد يدفع باتحاد مرجع ضمير اداها في المرتين اذ يفيد انها هي المؤداة بعد الصلاة غير انه نقص الثواب فصارت كغيرها من الصدقات على ان اعتبار ظاهره يؤدي الى سقوطها بعد الصلوة وان كان في باقي اليوم وليس هذا قوله فهو مصروف عنه عنده **فرع** اختلف في جواز اعطاء فطرة كل شخص الى اكثر من شخص فعند الكرخي يجوز ان يعطيها الجماعة وعند غيره لا يجوز ان يعطيها الا الى واحد ويجوز ان يعطي واحدا صدقة جماعة والله اعلم

كتاب الصوم

هذا ثالث اركان الاسلام بعد لا اله الا الله محمد رسول الله شرعه سبحانه لفوايد اعظمها كونه موجبا شيئين احدهما عن الاخر سكون النفس الامارة وكسر سورتها في الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والاذن والفرج فان به تضعف حركتها في محسوساتها ولذا قيل اذا جاعت النفس شبعت جميع الاعضاء واذا شبعت جاعت كلها وما عن هذا صفاء القلب من الكدر فان الموجب لكدوراته فضول اللسان والعين وباقيها وبصفايه تناط المصالح والدرجات ومنها كونه موجبا للرحمة والعطف على المساكين فانه لما ذاق الم الجوع في بعض الاوقات ذكر من هذا حاله في عموم الاوقات فيسارع اليه الرقة عليه والرحمة حقيقتها في حق الانسان نوع الم باطن فيسارع لدفعه عنه بالاحسان اليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون احيانا وفي ذلك رفع حال عند الله تعالى كما حكي عن بشر الحافي رحمة الله عليه انه دخل عليه رجل في الشتاء فوجده جالسا يرعد وثوبه معلق على المشجب فقال له في مثل هذا الوقت تنزع الثوب او معناه فقال يا اخي الفقراء كثير وليس لي طاقة مواساتهم

بالثياب فاواسيهم تحمل البرد كما يتحملون والصوم لغة الامساك مطلقا صام عن الكلام وغيره قال النابغة

خيل صيام وخيل غير صايمة • تحت العجاج واخرى تعلك اللجما

وفي الشرع امساك عن الجماع وعن ادخال شي بطنا له حكم الباطن من الفجر الى الغروب عن نية وذكرنا البطن ووصفناه لانه لو اوصل الى باطن دماغه شيا فسد والى باطن فمه وانفه لا يفسد وسياتي الكلام في تعريف القدوري وذلك الامساك ركنه وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب او يوم بعينه فصام عنه جمادي ويوما اخر اجزا عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب ويلغو تعيين اليوم لان صحة النذر ولزومه بما به يكون المنذور عبادة اذ لا نذر بغيرها والمتحقق لذلك الصوم لا خصوص الزمان ولا باعتباره وسبب صوم الكفارات اسبابها من الحنث والقتل وسبب القضا هو سبب وجوب الادا وسبب رمضان شهود جزء من الشهر ليله او نهاره وكل يوم سبب وجوب ادايه لانها عبادات متفرقة كتفرق الصلوات في الاوقات بل اشد لتخلل زمان لا يصلح للصوم اصلا وهو الليل وجمع المصنف بينهما لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره وشرط وجوبه الاسلام والبلوغ والعقل وشرط وجوب ادايه الصحة والاقامة وشرط صحة الطهارة عن الحيض والنفاس والنية وينبغي ان يزاد في الشروط العلم بالوجوب او الكون في دار الاسلام ويراد العلم بالادراك وهذا لان الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يعلم ان عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وانما يحصل العلم الموجب باخبار رجلين او رجل وامراتين او واحد عدل وعندهما لا يشترط العدالة ولا البلوغ والحرية ولو اسلم في دار الاسلام وجب عليه قضا ما مضى بعد الاسلام علم بالوجوب او لا وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثاني واقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالاول رمضان وقضاؤه والكفارات للظهار والقتل واليمين وجزاء الصيد وفدية الاذى في الاحرام لثبوت هذه بالقاطع سندا ومتنا والاجماع عليها والواجب المنذور والمسنون عاشورا مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام ونحوه والنفل ما سوى ذلك مما يثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشورا مفردا عن التاسع فان قيل لم كان المنذور واجبا مع ان ثبوته بقوله تعالى وليوفوا نذورهم اجيب بانه عام دخله الخصوص فانه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض او كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلوة لم يلزم فصارت ظنية كالاية الماوله فيفيد الوجوب وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره على هذا تظافرت كلمات الاصحاب فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدايع يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غيرهما ينبغي هذا الكل الا ظهر انه فرض للاجماع على لزومها ولا بد من النية في الكل والكلام في وقتها الذي يعتبر فيه فقلنا في رمضان والمنذور المعين والنفل تجزئه النية من بعد الغروب الى ما قبل نصف النهار في صوم ذلك النهار وفيما سوى ذلك من القضا والكفارات والمنذور المطلق كنذر صوم يوم من غير تعيين لا بد من وجودها في الليل وقال الشافعي لا تجزي في غير النفل الا من الليل وقال مالك لا تجزي الا من الليل في النفل وغيره والمصنف ذكر خلاف الشافعي **قوله** وجه قوله في الخلافية قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن الى اخره استدل بالحديث والمعنى اما الحديث فما ذكره رواه اصحاب السنن الاربعه واختلفوا في لفظ لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل يجمع بالتشديد يدو التخفيف يبيت ولا صيام

لمن لم يفرضه من الليل رواية ابن ماجة واختلفوا في رفعه ووقفه ولم يروه مالك في الموطا الا من كلام ابن عمر وعايشة وحفصة رضي الله عنهما زوجي النبي صلى الله عليه وسلم والاكثر على وقفه وقد رفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري يبلغ به حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له ووقفه عنه على حفصة معمر والزبيري وابن عيينة ويونس الايلي وعبد الله بن ابي بكر ثقة والرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة ولفظ يبيت عند الدارقطني عن عايشة عنه عليه الصلوة والسلام من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات واقره البيهقي عليه ونظر فيه بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب ليس بالقوي وهو من رجاله وقال ابن حبان عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار قال روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة واما المعنى فهو قوله ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النية فيه اذ الفرض اشتراطها في صحة الصوم ولم توجد في الاجزاء الاول من النهار فسد الباقي وان وجدت النية فيه ضرورة عدم انقلاب الفاسد صحيحا وعدم تجزي الصوم صحة وفسادا لا يقال لما لم يتجز صحة وفسادا وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذاك لان المحرم مقدم وهذا بخلاف النفل لانه متجز عنده لانه مبني على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم او نقول بتوقف الامساكات في اول اليوم على وجود النية فيما فيه في النفل اعتبارا له اخف حالا من الفرض حتى جازت صلوته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبلة بخلاف الفرض ثم يدل على هذا الاعتبار ما اخرجه مسلم عن عايشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شي فقلنا لا فقال اني اذن صايم ثم اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس فقال ادنيه فلقد اصبحت صايما فاكل **قوله** ولنا حاصل استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تاويل مرويه بدليل يوجب ذلك اما النص فما ذكره وهو مستغرب والله اعلم به بل المعروف انه شهد عنده برؤية الهلال فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني بلفظ صريح فيه وما رواه اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رايت الهلال قال الحسن في حديثه يعني رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا محتمل لكونه شهد في النهار او الليل فلا يحتج به واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشورا فيه دليل على انه كان امر ايجاب قبل نسخه برمضان اذ لا يومر من اكل اكل فليصم فان اليوم يوم عاشورا فيه دليل على انه كان امر ايجاب قبل نسخه برمضان اذ لا يومر من اكل بامساك بقية اليوم الا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتدا بخلاف قضاء رمضان اذا افطر فيه فعلم ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا انه تجزيه نية نهارا وهذا ابتناء على ان عاشورا كان واجبا وقد منعه ابن الجوزي بما في الصحيحين عن معاوية سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا يوم عاشورا لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم ان يصوم فليصم فاني صايم فصام الناس قال وبدليل انه لم يامر من اكل بالقضا ويدفع بان معاوية من مسلمة الفتح فان كان سمع هذا بعد اسلامه فانما يكون سمعه سنة تسع او عشر فيكون ذلك بعد نسخه بايجاب رمضان ويكون المعنى لم يفرض بعد ايجاب رمضان جمعا بينه وبين الادلة الصريحة في وجوبه وان كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل افتراضه ونسخ عاشورا برمضان في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشورا يوما يصومونه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه وكون لفظ امر مشتركا بين الصيغة الطالبة ندبا وايجابا ممنوع ولو سلم فقولها فلما فرض رمضان قال من شاء

صامه ومن شاء تركه وكون لفظ امر مشتركا بين الصيغة الطالبة ندبا وايجابا ممتنع ولو سلم فقولها فلما فرض رمضان قال من شاء الى اخره دليل انه مستعمل هنا في الصيغة الموجبة للقطع بان التخيير ليس باعتبار الندب لانه مندوب الى الآن بل مسنون فكان باعتبار الوجوب وكذا ما تقدم في الصحيحين من حديث سلمة بن الاكوع وآمره اكل بالامساك فثبت ان الافتراض لا يمنع اعتبار النية مجزية من النهار شرعا ويلزمه عدم الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن بها في اول النهار من الشارع بل اعتباره موقوفا الى ان يظهر الحال من وجودها بعده اولا فاذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لانه انقلب صحيحا بعد الحكم بالفساد فبطل ذلك المعنى الذي عينه لقيام ما رويناه دليلا على عدم اعتباره شرعا ثم يجب تقديم ما رويناه على مرويه لقوة ما في الصحيحين بالنسبة الى ما رواه بعدما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فيلزم مراد به عدم كون المراد به نفي الكمال كما في امثاله من نحو لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثيرا والمراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام الثاني لا بينوه او يجمع محله لا صيام لمن لم يقصد انه صايم من الليل اي من اجزايه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعي ولو نزلنا الى صحته وكونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه بما رويناه عندهم مطلقا وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه خص به فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص اذ قد خص منه النفل ويخص ايضا بالقياس ثم الكلام في تعيين اصل ذلك القياس فجعله المصنف النفل ويرد عليه انه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من التخفيف في النفل بدلالة ثبوت مثله في الفرض الا يرى الى جواز النافلة جالسا بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض والحق ان صحته فرع ذلك النص فانه لما ثبت جواز الصوم في الواجب المعين بنية من النهار بالنص علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل في هذا الحكم والقياس الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتاخرة على المتقدمة من اول الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه ان الاصل ان النية لا تصح الا اما بالمقارنة او متقدمة مع عدم اعتراض ما ينافي المنوي بعدها قبل الشروع فيه فانه يقطع اعتبارها على ما قدمناه في شروط الصلوة ولم يجب فيما نحن فيه المقارنة ويوطاهر فانه لو نوى بعد الغروب اجزا ولا عدم تخلل المنافي لجواز الصوم بنية تخلل بينها وبينه الاكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك الى انقضاء يوم الصوم والمعنى الذي لاجله صحت المتقدمة لذلك التيسير ودفع الحرج اللازم لو الزم احدهما وهذا المعنى يقتضي تجويزها من النهار للزوم الحرج لو الزمت من الليل في كثير من الناس كالذي نسيها ليلا وفي حايض طهرت قبل الفجر ولم تعلم الا بعده وهو كثير جدا فان عادتهن وضع الكرسف عشاء النوم ثم رفعه بعد الفجر وكثيرا ما يفعل كذا فتصبح الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر ولذا الزمها بصلوة العشاء وفي صبي بلغ بعده ومسافر اقام وكافر اسلم فيجب القول بصحتها نهارا او توهم ان مقتضاه قصر الجواز على هولاء وان هولاء لا يكثرون كثرة غيرهم بعد عن النظر اذ لا يشترط اتحاد كمية المناط في الاصل والفرع فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع وهو المتاخرة بقدر ثبوته في الاصل وهو المتقدم بل يكفي ثبوته في مجلس الصايمين كيف والواقع انه لم يعتبر المصحح الحرج الزايد ولا ثبوته في اكثر الصايمين في الاصل فكذا يجب في الفرع وهذا لان اكثر الصايمين يكونون مفيقين قريب الفجر لقوم لتهجدهم وقوم لسحورهم فلو الزمت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافي بينهما وبينه لم يلزمه بذلك حرج في كل الصايمين ولا في اكثرهم بل فيمن لا يفيق الا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة الى غيرهم بخلاف المفيقين قبله اذ يمكنهم تاخير النية الى ما بعد استيفاء الحاجة من الاكل والجماع فيحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينافي الصوم من غير حرج بهم فلما لم يجب ذلك علم ان المقصود التيسير برفع الحرج من كل وجه وعن كل صايم ويلزم المط من شرعية المتاخرة واعلم ان هذا لا يخص الواجب المعين بل يجري في كل صوم لكن القياس انما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام

لازم

لازم هذا القياس كان ناسخا له اذ لم يبق تحته شي حينئذ فوجب ان يحاذي به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا يمكن ان يلغي قيد التعيين في مورد النص الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطالا لحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه فليتامل وانتظم ما ذكرناه جواب مالك ايضا فان قيل من اين اختص اعتبار وجودها في اكثر النهار وما رويتم لا يوجبه قلنا لما كان ما رويناه واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار احتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثره بان يكون امره عليه السلام الاسلمي بالنداء كان قبل الزوال من النهار اكثره واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاحتمال الاول لانه احوط خصوصا ومعنا نص منعها من النهار مطلقا وعضده المعنى وهو ان للاكثر من الشي الواحد حكم الكل في كثير من موارد الفقه على اعتبار هذا يلزم اعتبار كل النهار بلا نية لو اكتفى بها في اقله فوجب الاعتبار الاخر وانما اختص بالصوم فلم يجز مثله في الحج والصلوة لانه ركن واحد ممتد فبالوجود في اكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما اركان يشترط قرانها بالعقد على ادايها والا خلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة والحمد لله ولا حول ولا قوة الا به **قوله** خلافا لزفر فانه يقول لا يجوز رمضان من المسافر والمريض الا بنية من الليل لانه في حقهما كالقضا لعدم تعيينه عليهما قلنا لا يفصل فيما ذكرنا في الواجب المعين ثم بما انما خولف بهما الغير شرعا في التخفيف لا التغليظ وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير انه جاز لهما تاخيره تحقيقا للرخصة فاذا صاما وتركا الرخصة التحقا بالمقيم **قوله** وهذا الضرب اي ما يتعلق بزمان تعيينه من الواجب يتادى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر وهذا الاطلاق لا يتم في المنذور المعين فانه يتادى بالنية المطلقة وبنية النفل اما لو نوى واجبا اخر كفارة يقع عما نوى وعلل بان تعيين الناذر اليوم يعتبر في ابطال محليته لحق له وهو النفل لا لمحليته في حق حق عليه لان ولايته لا تتجاوز حقه واورد عليه بان التغيير باذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي ان يتعدى الى حقه لاذنه بالزامه على نفسه، **واجيب** بانه اذن مقتصرا على ان يتصرف في حق نفسه اعني العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي محتملا لصوم القضا والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى باطلاق النية كالظهر عند ضيق الوقت اجيب بان صوم القضا والكفارة من محتملات الوقت واصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف المطلق اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت بعارض التقصير بتاخير الادا فلا يتعين الوقت بعده له بعد ما كان غير متعين له **قوله** كالمتوحد في الدار ينال باسم جنسه اعلم ان مرجع قول الشافعي في اشتراط تعيين النية هو ان الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفي صحة غيره وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف لان لزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب على اختيار منه في ادايه لا جبرا وتعيين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك قولكم المتوحد ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويا رجل قلنا ان اراد بقوله يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح وليس نظيره الا ان يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان وحينئذ ليس هو محل النزاع لانه هو قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم لا يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجل خذ بيدي فليس هو ارادة ذلك التعيين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصده بعينه فيكون حينئذ جبرا لكن لا بد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيارا للاخص بخصوصه واذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل وواجب اخر لان الصحة بهما انما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد

عليه فيبقي هو وبه يتادي بل البطلان هنا اولى لانه يمكن اعتبار قصد المعين بقصد الاعم من جهة ان قصده
ما ينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا اذا لم يتعلق له قصد بعين ذلك المعين ثم اعتبار ذلك المطلق
الذي في ضمنه بعد ما الغا مصابا به ذلك المعين مع تصريحه باني لم ارد المطلق بل الكاين بقيد كذا اخبر على
ايقاعه وهو النافي للصحة فكيف يسقط صوم رمضان وهو يتادي ويقول لم ارده بل صوم كذا وارادت
عدمه فانه مع ارادة عدمه اذا اراد صوما اخر يقع عن رمضان عندكم **قوله** ولا فرق بين المسافر والمقيم
والصحيح والسقيم اي في انه يتادي رمضان منهما بالمطلقة ونيه واجب اخر والنفل عندهما والوجه ظاهر
من الكتاب **قوله** وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر جمع بينهما وهو رواية عنه والحاصل ان اخراج
ابي حنيفة المسافر اذا نوى واجبا اخر بلا اختلاف في الرواية وله فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان
كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشارع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى
الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته
اهم من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يواخذ بفرض الوقت ويواخذ بواجب اخر
وهذا يوجب اذا نوى النفل يقع عن رمضان وهو رواية ابن سماعة عنه اذ لا يمكن اثبات معنى الترخص
بهذه النية لان الفايدة في النفل ليس الا الثواب وهو في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الانفل فيلغوا
وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم
الوجوب فان الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لادا الفرض ولا تعين في
حق المسافر لانه مخير بين الادا والتخيير فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح منه ادا واجب اخر كما
شعبان وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهاتان الروايتان
اللتان حكاهما المصنف وأما اخراج المريض اذا نوى واجبا اخر وجعله كالمسافر فهو رواية الحسن عنه وهو
اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز
فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر وذكر فخر الاسلام وشمس الايمة انه لا يقع عما نوى
لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز قيل ما قالاه خلاف ظاهر الرواية وقال الشيخ عبد العزيز وكشف
هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه يتنوع الى ما يضره الصوم نحو الحميات ووجع الراس
والعين وغيرها وما لا يضره كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخص انما ثبت للحاجة الى
دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقة
فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض
الوقت واذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم
جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الايمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر
سوا على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا
يدلك على صحة ما ذكرنا **قوله** ولا تجوز الا بنية من الليل ليس بلازم بل ان نوى مع طلوع الفجر جاز لان الواجب
قران النية بالصوم لا تقديمها كذا في فتاوى قاضيخان **قوله** لانه غير متعين وقد قدمنا ان ثبوت التوقف
انما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فعقل ان ثبوت التوقف انما كان بالنص ومورده كان الواجب
المعين فعقل ان ثبوت التوقف الى بواسطة التعين مع لزوم النية او اشتراطها في ادا العبادة اذ الظاهر انه

لاعلى

لاعلى الزمن الذي وجب فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقا بالمكلف كيلا يتضرر في دينه ودفعا
للحرج عنه على ما ذكرنا من تقريره وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية للخلو الحالي عنها وهو الاصل
اعني اعتبار الخلو للخلو الحالي ضرر ديني عليه لانه على التراخي فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية فيه فلا موجب
للتوقف لا يقال توقف في النفل وليس فيه الموجب الذي ذكرت بل مجرد طلب الثواب وهو مع اسقاط الفرض
ثابت في كل يوم في حق هذه الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة اليها بل اولى لانا نقول يمنع منه لزوم
كون المعنى تابعا للنص اعني قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل اذ قد خرج منه
الواجب المعين بالنص مقارنا للمعنى الذي عيناه وهو لا يتعداه فلو اخرج غير المعين ايضا مع ان النفل قد
خرج ايضا بالنص بما ذكرت مما عقلت في اخراج النفل لم يبق تحت العام شيء بالمعنى الذي عينته وهو ممتنع
ولازمه كون ما عينته في النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف
النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلوة حيث جازت
نافلتها على الدابة وجالسا بلا عذر بخلاف فريضتها للمعنى الذي قلنا لا يقال ما عللتم به في المعين قاصر وانتم
تمنعون التعليل بالقاصرة لانا نقول ذلك للقياس لا لمجرد ابدا معنى هو حكمة المنصوص لانه اجماع والنزاع
في المسئلة لفظي مبني على تفسير التعليل بما يساوي القياس او اعم منه لا شك في هذا وقد اوضحناه فيما كتبناه
على التحرير ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوي
النسفي نعم ولو افطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم
فلا يلزم بالشروع كما في المظنون **قوله** فانه يتمسك باطلاق ما روينا وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام
لمن لم ينو الصيام من الليل وقد قدمنا الكلام فيه فارجع اليه ومن فروع النية ان الافضل النية من الليل في الكل
ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الاولى ان ينوي اول يوم وجب عليه قضاؤه من هذا الرمضان
وان لم يعين الاول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار حتى لو نوى القضاء لا غير جاز ولو وجبت عليه كفارة
فطر فصام احدى وستين يوما عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم القضاء جاز وهل يجوز تقديم الكفارة على
القضاء قيل يجوز وهو ظاهر ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهرا ينوي القضاء عن الشهر الذي عليه
غير انه نوى رمضان سنة كذا الغير قال ابو حنيفة رحمه الله يجزيه ولو صام شهرا ينوي القضاء عن سنة كذا على
الخطا وهو يظن انه افطر فيه لك قال لا يجزيه ولو نوى بالليل ان يصوم غدا ثم بدا له في الليل وعزم على الفطر
لم يصبح صائما فلو افطر لا شيء عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لان تلك النية انتقضت بالرجوع
ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا ولو جمع في نية واحدة بين صوم يذكره
عن قريب ان شاء الله تعالى واذا اشتبه على الاسير المسلم في دار الحرب رمضان تحرى وصام فان ظهر صومه
قبله لم يجزه لان صحة الاسقاط لا تسبق الوجوب وان ظهر بعده جاز فان ظهر انه كان شوال فعليه قضاء يوم
فلو كان ناقصا فقضاء يومين وذا الحجة قضى اربعا لمكان ايام النحر والتشريق فان اتفق كونه ناقصا عن ذلك
الرمضان قضى خمسة ثم قال طايفة من المشايخ هذا اذا نوى ان يصوم ما عليه من رمضان اما اذا نوى صوم غد
ادا الصيام رمضان فلا يصح الا ان يوافق رمضان ومنهم من اطلق الجواز وهو حسن **قوله** وينبغي للناس ان
يلتمسوا الهلال ... تجب عليهم وهو واجب على الكفاية **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين عنه عليه الصلوة والسلام
صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما وقوله في التاسع والعشرين

من شعبان تساهل فان الترائي انما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هي عشيته نعم لو روي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته في ليلة الثلاثين بالاتفاق واما الخلاف في رؤيته قبل الزوال من يوم الثلاثين فعند ابي يوسف رحمه الله هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره ان كان ذلك في اخر رمضان وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله هو للمستقبلة هكذا حكي الخلاف في الايضاح وحكاه في المنظومة بين ابي يوسف ومحمد فقط وفي التحفة قال ابو يوسف اذا كان قبل الزوال وبعده الى العصر فهو لليلة الماضية وان كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف وفيه خلاف بين الصحابة روي عن عمر وابن مسعود وانس كقولهما وعن عمر في رواية اخرى وهو قول علي وعايشة مثل قول ابي يوسف انتهى وعن ابي حنيفة ان كان مجراه امام الشمس والشمس تتلوه فهو للماضية وان كان خلفها فللمستقبلة وقال الحسن بن زياد ان غاب بعد الشفق فللماضية وان كان قبله فللآتية وجه قول ابي يوسف ان الظاهر انه لا يرى قبل الزوال الا وهو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك ولهما قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية اخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزوال وبعده الا ان واحدا لو رآه في نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وافطر عمدا ينبغي ان لا تجب عليه كفارة وان رآه بعد الزوال ذكره في الخلاصة هذا وتكره الاشارة الى الهلال عند رؤيته لانه فعل اهل الجاهلية واذا ثبت في مصر لزم ساير الناس فيلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب في ظاهر المذهب وقيل يختلف باختلاف المطالع لان السبب الشهر وانعقاده في حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق اخرين مع اختلاف المطالع وصار كما لو زالت او غربت الشمس على قوم دون اخرين وجب على الاولين الظهر والمغرب دون اوليك وجه الاول عموم الخطاب في قوله صوموا معلقا بمطلق الرؤية في قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما تعلق به من عموم الحكم فيعم الوجوب بخلاف الزوال والغروب فانه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه في خطاب من الشارع والله اعلم ثم انما يلزم متاخري الرؤية اذا ثبت عندهم رؤية اوليك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة ان اهل بلد كذا راوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم ير هولاء الهلال لا يباح فطر غد ولا يترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضا القاضي حجة وقد شهدوا به ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع وعورض لهم بحديث كريب ان ام الفضل بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وانا بالشام فرايت الهلال يوم الجمعة ثم قدمت المدينة في اخر الشهر فسالني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رايتموه فقلت رايناه ليلة الجمعة فقال رايته فقلت نعم وراه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رايناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين او نراه فقلت الا تكتفي برؤية معاوية وصومه فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم شك احد رواته في نكتفي بالنون او التاء ولا شك ان هذا اولى لانه نص وذلك محتمل لكون المراد امر اهل كل مطلع بالصوم لرؤيتهم رواه مسلم وابو داود والنسائي والترمذي وقد يقال ان الاشارة في قوله هكذا الى نحو ما جرى بينه وبين رسول ام الفضل وحينئذ لا دليل فيه لان مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم فان قيل اخبار عن صوم معاوية يتضمنه لانه الامام يجاب بانه لم يات بلفظة الشهادة ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته

وجوب

وجوب القضا على القاضي والله اعلم والاخذ بظاهر الرواية احوط **قوله** ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا الكلام هنا في تصوير يوم الشك وبيان حكمه وبيان الاختلاف فيه اما الاول قال هو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا ان يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين امن رمضان هو او من شعبان او يغم من رجب هلال شعبان فاكملت عدته ولم يكن روي هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان اهو الثلاثون او الحادي والثلاثون ومما ذكر فيه من كلام غير اصحابنا ما اذا شهد من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره فمقابله موهوم لا مشكوك وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهد به احد وهذا لان الشهر ليس الظاهر منه ان يكون ثلاثين حتى انه اذا كان تسعة وعشرين يكون مجيئا على خلاف الظاهر بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين يستوي هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ او المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلافه ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لروي عند الترائي فلما لم ير كان الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك واما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من ان يقطع النية او يرددها وعلى الاول لا يخلو من ان ينوي به صوم رمضان او واجب اخر او التطوع ابتدا او لاتفاق يوم كان يصومه او ايام بان كان يصوم مثلا ثلاثة ايام من اخر كل شهر وعلى الثاني وهو ان يضجع فيها فاما في اصل النية بان ينوي من رمضان ان كان منه فان لم يكن منه فلا يصوم او في وصفها بان ينوي صوم رمضان ان كان منه والا يكن منه فعن واجب كذا قضاء او كفارة او نذرا و رمضان ان كان منه والا فعن النفل والكل مكروه الا في التردد في اصلها فانه لا يكون صايما والا في النفل بلا اضجاع بل في صورة قطع النية عليه سواء كان لموافقة صوم كان يصومه او ابتدا واختلفوا في الافضل اذا لم يوافق صوما كان يصومه قبل الفطر وقبل الصوم ثم فيما يكره تتفاوت الكراهة وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب هذا في غير يوم الشك فاما صوم ما قبله ففي التحفة قال والصوم قبل رمضان بيوم او يومين مكروه اي صوم كان لقوله عليه الصلوة والسلام لا تتقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه احدكم قال وانما كره عليه الصلوة والسلام خوفا من يظن انه زيادة على صوم رمضان اذا اعتادوا ذلك وعن هذا قال ابو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوال وذكر قبله باسطر عدم كراهة صوم يوم الشك تطوعا ثم قيده بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كيلا يعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة على رمضان انتهى وظاهر الكافي خلافه قال ان وافق يعني يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم افضل وكذا ان صام كله او نصفه او ثلثه من اخره انتهى ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف ايضا حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم رمضان مع انه يمكن ان يحمله عليه ويكره صومها المعني ما في التحفة فتامل وما في التحفة اوجه واما الثالث فقد علمت ان مذهبنا اباحته ومذهب الشافعي كراهته ان لم يوافق صوما ومذهب احمد وجوب صومه بنية رمضان في اصح الروايتين عنه ذكره ابن الجوزي في التحقيق ولنات الان على ما ذكره المصنف من الاحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب ليظهر مطابقتها لاي المذاهب الاول حديث لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا لم يعرف قبل ولا اصل له وسياتي ثبوت المقصود وهو اباحة الصوم بوجه اخر والله اعلم الثاني حديث لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين الا رجل كان يصوم صوما فيصومه رواه الستة في كتبهم الثالث ما اخرج الترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بقي النصف من شعبان فلا تصوموا

وقال حسن صحيح لا يعرف الا من هذا الوجه على هذا اللفظ ومعناه عند بعض اهل العلم ان يفطر الرجل حتى
اذا انتصف شعبان اخذ في الصوم الرابع ما ذكره من قوله قال عليه الصلوة والسلام من صام يوم الشك
فقد عصى ابا القاسم وانما ثبت موقوفا على عمار ذكره البخاري تعليقا عنه فقال وقال صله عن عمار من صام
يوم الشك الى اخره واصل الحديث ما رواه اصحاب السنن الاربعة في كتبهم وصححه الترمذي عن صله بن
زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتي بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا
اليوم فقد عصى ابا القاسم ورواه الخطيب في تاريخ بغداد في ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الادمي حدثنا
احمد بن عمر الوكيعي حدثنا وكيع عن سفيان عن سماك عن عكرمه عن ابن عباس قال من صام اليوم الذي
يشك فيه فقد عصى الله ورسوله ثم قال تابع الادمي عليه احمد بن عاصم الطبراني عن وكيع. الخامس
ما تقدم من قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان
ثلاثين وهو في الصحيحين وعند ابي داود والترمذي وحسنه فان حال بينكم وبينه سحاب فاكملوا العدة
ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا. السادس ما في الصحيحين مما استدل به الامام احمد على وجوب صوم
يوم الشك انه عليه الصلوة والسلام قال لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا قال فاذا افطرت فصم
يوما مكانه وفي لفظ فصم يوما. وفي الصحيحين ايضا قوله عليه الصلوة والسلام صم يوما وافطر يوما وانه
صوم داود وسرار الشهر اخره سمي به لاستتار القمر فيه قاله المنذري وغيره واعلم ان السرار
قد يقال على الثلث الاخير من ليالي الشهر لكن دل قوله صم يوما على ان المراد صوم اخرها لا كلها والا قال
صم ثلاثة ايام مكانها وكذا قوله من سرر الشهر لافادة التبعيض. وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا
وجوبه لانه معارض بنهي التقدم بصيام يوم او يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان
جمعا بين الادلة وهو واجب ما امكن ويصير حديث السرر للاستحباب ولان المعنى الذي يعقل فيه ان
يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر فهو بيان ان هذا الامر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا
يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل
فيجعل هو الممنوع وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر فيكون منع النفل بسبب الاخلال بالواجب المفاد
بحديث السرر لانه يؤدي الى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل وهو محكم لانه كذب
على الله تعالى فيما شرع كما فعل اهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم فثبت بذلك ما ذهبنا اليه من حل صومه
مخفيا عن العوام وكل ما وافق حديث التقدم كحديث اكمال العدة فهو مثله في وجوب حمله على صومه بقصد
رمضان لا ان صومه تطوعا اكمال لعدة شعبان وحديث عمار وابن عباس بتقدير تسليمه موقوف لا يعارض به
حديث السرر والاولى حمله على ارادة صومه عن رمضان وكانه فهم من الرجل المتنحي قصد ذلك فلا تعارض
حينئذ اصلا وعلى هذا التقدير لا يكره صوم واجب اخر في يوم الشك لان النهي عنه صوم رمضان ليس غير
اذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال اما المكروه فانواع الى ان قال وصوم يوم الشك بنية
رمضان او بنية مترددة ثم ذكر صورته ثم قال وقد قام الدليل على ان الصوم فيه عن واجب اخر وعن التطوع
مطلقا لا يكره فثبت ان المكروه ما قلنا يعني صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين والكافي وغيرهم
حيث ذكروا ان المراد من حديث التقدم التقدم بصوم رمضان قالوا ومقتضاه ان لا يكره واجب اخر اصلا
وانما كره لصورة النهي في حديث العصيان وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح ان يكون معناه ان يترك صومه

عن واجب

عن واجب اخر تورعا والا فبعد تادي الاجتهاد الى وجوب كون المراد من النهي عن التقدم صوم رمضان كيف
يوجب حديث العصيان منع غيره ولا فرق بين حديث التقدم وبينه فما وجب ان يحمل عليه وجب حمل الاخر
عليه بعينه اذ لا فرق في المعنى سوى تعدد السند هذا بعد حمله على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والله سبحانه
اعلم قوله لانه في معنى المظنون ولم يقل مظنون لان حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب ثم الشك في اسقاطه وعدمه
وهو منتف لكن هذا في معناه حيث ظن ان عليه صوما قوله وهو مكروه ايضا لما روينا يعني لا يصام اليوم الذي
يشك فيه الا تطوعا وقد عرفت انه لا اصل له قوله الا ان هذا دون الاول في الكراهة لانه لم ينو رمضان
الذي هو مثار النهي قوله وهو الاصح لان المنهي عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بل بصوم
رمضان فقط وعلى هذا لا يكره اصلا الا انه كره لصورة النهي اي النهي المحمول على رمضان فانه وان حمل عليه
فصورته اللفظية قائمة فالتورع ان لا نحل بساحتها اصلا وهذا يفيد انها كراهة تنزيه التي مرجعها الى خلاف
الاولى لا غير لا لمعنى في نفس الصوم فلا يوجب نقصانا في ذاته ليمنع من وقوعه عن الكامل ولا يكون كالصلوة
في الارض المغصوبة بل دون ذلك على ما حققناه انفا قوله وقد قيل الصوم افضل اقتداء بعايشة وعلى
رضي الله عنهما فانهما كانا يصومانه بنية رمضان قال في شرح الكنز لا دلالة لانهما كانا يصومانه بنية
رمضان وقال في الغاية ردا على صاحب الهداية ان مذهب علي خلاف ذلك ولعل المصنف يتابع فيما ذكره
شارح الكنز لان المنقول من قول عايشة في صومها لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من
رمضان فهذا الكلام يفيد انها تصومه على انه يوم من شعبان كيلا تقع في افطار يوم من رمضان وبعد
ان تقصد به رمضان بعد حكمها بانه من شعبان وكونه من رمضان احتمال والاولى في التمسك على الافضلية
حديث السرر فانه يفيد بعد الجمع الذي وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الاباحة لكن بشرط ان لا يكون
سببا للمفسدة في الاعتقاد فلذا كان المختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذا بالاحتياط ويفتي العامة بالتلوم
الى وقت الزوال ثم بالافطار حسما لمادة اعتقاد الزيادة ولئلا يتهم بالعصيان فانه افتاهم بالافطار
بعد التلوم لحديث العصيان وهو مشهور بين العوام فاذا خالف الى الصوم اتهموه بالمعصية وقصة
ابي يوسف صريحة في ان من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهي ما حكاه اسد بن عمرو قال اتيت باب الرشيد
فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخف اسود وراكب على فرس اسود وما
عليه شيء من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم شك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر انت فقال ادن الي
فدنوت منه فقال في اذني انا صائم وقوله المفتي ليس بقيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط
نفسه عن الاضطجاع في النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان قوله اجزاه لعدم التردد
في اصل النية وعند بعض المشايخ لا يجزئه عن رمضان روي ذلك عن محمد واصله ما ذهب اليه محمد من انه
اذا كبر ينوي الظهر والعصر على قول ابي يوسف يصير شارعا في الظهر وعلى قول محمد لا يصير شارعا في الصلاة اصلا
لكن المسطور في غير موضع لو نوى القضا والتطوع كان عن القضا عند ابي يوسف لانه اقوى وعند محمد عن التطوع
لان النيتين تدافعتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوع ولابي يوسف ما قلنا ولان نية التطوع للتطوع غير
محتاج اليها فلغت وبقيت نية القضا فيقع عن القضا وهذا يقتضي ان يقع عن رمضان عند محمد لان التدافع
لما اوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع وجب ان يقع عن رمضان لتاديه بمطلق النية ونظيره من
الفروع المنقولة ايضا لو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضا استحسانا وهو قول ابي يوسف وفي القياس

وهو قول محمد يكون تطوعا للدافع البينين فصار كانه صام مطلقا وجه الاستحسان ان القضا اقوي لانه حق الله
تعالي وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضا ولو نذر صوم يوم بعينه فنوي النذر وكفارة اليمين يقع عن
النذر عن محمد وفي هذه كلها ما ذكرنا من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لانه نفل في حد ذاته وهذا
يقتضي انه فرق بين الصوم والصلوة فانه لو بقي اصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعا في صلوة نفل وهو ممنوعه
علي ما عرف في كتاب الصلوة من انه اذا ابطل وصف الفرضية لا يبقي اصل الصلوة عند محمد خلافا لابي حنيفة وابي يوسف
وهو مطالب بالفرق او يجعل ما ذكرنا عنه في الصوم رواية توافق قولهما في الصلوة والله سبحانه اعلم قوله وقد
راي ظاهرا فصار شاهدا للشهر وقال تعالي فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس
او كان الامام فلا ينبغي للامام اذا راه وحده ان يامر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل حكمه حكم غيره قوله وهذه الكفارة
تندرئ بالشبهات لانها الحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها علي المعذور والمخطي قوله اختلف المشايخ فيه
والصحيح انه لا كفارة لان الشبهة قايمة قبل رد شهادته روي ابو داود والترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه
انه عليه الصلوة والسلام قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون فجعل دليلا مانعا وجوب الكفارة
فيما اذا افطر الراي وحده لان المعني الذي به يستقيم الاخبار ان الصوم المفروض يوم تصوم الناس والفطر
المفروض يوم تفطر الناس اعني تقيد العموم قوله اعتبار الحقيقة التي عنده فالحاصل ان رؤيته موجبة عليه الصوم
وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع اياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه ان افطر بحكم
النص من الصوم يوم يصوم الناس وعدم فطر الناس اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه
بذلك النص ايضا والحقيقة التي عنده وهو شهود الشهر وكونه لا يكون اكثر من ثلاثين بالنص مشبهة فيه مانعة
من الكفارة عليه اذا افطر وعلي هذا لو قبل الامام شهادته وهو فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو واحد
من اهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقيه ابي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي
ان لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضا بشهادته وهو منتف هنا قوله لان
قول الفاسق في الديانات غير مقبول اي في التي لا يتيسر تلقيها من العدول كروايات الاخبار بطهارة الماء
ونجاسته ونحوه حيث يتحري في خبر الفاسق فيه لانه قد لا يقدر علي تلقيها من جهة العدول اذ قد لا يطلع علي
الحال في ذلك الامر الخاص عدل مع انه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده بل مع الاجتهاد في صدقه ولا يعسر في هلال
رمضان ذلك لان المسلمين عامتهم يتوجهون الي طلبه وفي عدد وهم كثرة فلم تمس الحاجة الي قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد
فيه قوله وتاويل قول الطحاوي الي اخره المراد بهذا التاويل يرجع قوله الي احدي الروايتين في المذهب
لانه يرتفع به الخلاف فان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبت عدالته بالحكم بقوله فرع ثبوتها ولا
ثبوت في المستور وفي رواية الحسن وهي المذكورة تقبل شهادة المستور وبه اخذ الحلواني فصار بهذا
التاويل ان الخلاف المتحقق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة والاكتفاء بالستر هذا وتقبل فيه شهادة
الواحد علي شهادة الواحد اما مع تبين الفسق فلا قايل به عندنا وعلي هذا تفرع ما لو شهدوا في تاسع عشرين
رمضان انهم راوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة
وان جاوا من خارج قبلت قوله والحجة عليه ما ذكرنا من انه امر ديني قوله وقد صح الي اخره يعني به ما قدمناه
من رواية اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء اعرابي الي النبي صلى الله عليه وسلم فقال
اني رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال

اذن

اذن في الناس فليصوموا وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية النوادر في قبول المستور لكن الحق ان لا يتمسك
بالنسبة الي هذا الزمان لان ذكره الاسلام بحضرته عليه الصلوة والسلام حين ساله عن الشهادتين ان كان زهد
اول اسلامه فلا شك في ثبوت عدالته لان الكافر اذا اسلم عدلا الي ان يظهر خلافه منه وان كان اخبارا عن حاله
السابق فكذلك لان عدالته قد تثبت باسلامه فيجب الحكم ببقايها ما لم يظهر الخلاف ولم يكن الفسق غالبا
علي اهل الاسلام في زمانه عليه الصلوة والسلام فيعارض الغلبة ذلك والاصل فيجب التوقف الي ظهورها
قوله ثم اذا قبل الامام الي اخره هكذا الرواية علي الاطلاق سواء قبله لغيم او في صحو وهو ممن يري ذلك ولا
تخفي ان المراد ما اذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين بشرح قول ابي حنيفة وفي الخلاصة والكافي والفتاوي
ايضا قول معه ابا يوسف ومنهم من استحسن ذلك في قوله في صحو واني قوله لغيم اخذ بقول محمد فاما لو صاموا
بشهادة رجلين فانهم يفطرون اذا صاموا ثلاثين ولم يروا ذكره في التجريد وعن القاضي ابي علي السعدي لا
يفطرون وهكذا في مجموع النوازل وصحح الاول في الخلاصة ولو قال قايل ان قبلهما في الصحو لا يفطرون او في
غيم افطروا لتحقق زيادة القوة في الثبوت في الثاني والاشتراك في عدم الثبوت اصلا في الاول فصار كالواحد
لم يبعد قوله بشهادة الواحد متصل بثبوت الرمضانية لا بثبوت الفطر فهو معني ما اجاب به محمد بن سماعة
حين قال له تثبت الفطر بشهادة واحد فقال لا بل يحكم الحاكم بثبوت رمضان فانه لما حكم بثبوته وامر الناس
بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما قوله كاستحقاق الارث علي النسب الثابت بشهادة القابلة
فانه تقبل شهادتها علي النسب فيثبت به مع المؤيد عنده وعندهما مطلقا ثم يثبت استحقاق الارث بناء علي
ثبوت النسب وان كان لا يثبت الارث ابتداء بشهادتها وحدها فرع اذا صام اهل رمضان علي غير رؤية
بل باكمال شعبان ثمانية وعشرين ثم راوا هلال شوال ان كانوا اكملوا عدة شعبان عن رؤية هلاله اذ لم يروا
هلال رمضان قضوا يوما واحدا حملا علي نقصان شعبان غير انه اتفق انهم لم يروا ليلة الثلاثين وان اكملوا شعبان
عن غير رؤية قضوا يومين احتياطا لاحتمال نقصان شعبان مع ما قبله فانهم لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة
مكملين رجب قوله بتوهم الغلط الاولي ان يقال ظاهر في الغلط فان مجرد الوهم متحقق في البينات الموجبة
للحكم ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض
عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلطه كتفرد ناقل زيادة من بين ساير
اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع ايضا واقع كما هو في الابصار
مع انه لا نسبة لمشاركيه في السماع بمشاركيه في التراءي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس او جهل
فيه الحال من الاتحاد والتعدد وقوله لان التفرد لا يريد تفرد الواحد والا افاد قبول الاثنين وهو منتف
بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين اضعاف من الخلايق ثم عن ابي يوسف ان العدد يوجب خبرهم الحكم في خصوص
هذه الحالة خمسون اعتبارا بالقسامة وعن خلف سمائه ببلخ قليل فبخاري لا يكون ادني من بلخ فلذا قال البقالي
الالف ببخاري قليل والحق ما روي عن محمد وابي يوسف ايضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وهلال
الفطر في الصحو كرمضان وفي غيره خلافه فلا يثبت الا باثنين او رجل وامراتين قوله ولا فرق بين اهل المصر
ومن ورد من خارج المصر يعني في ظاهر الرواية وما عن الطحاوي من الفرق خلاف ظاهر الرواية وكذا ما في الاقضية
كتاب الاستحسان حيث قال فان كان الذي يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لان
الذي يقع في القلب من ذلك انه باطل فان القيود المذكورة تفيد بمفهومها المخالفة والجواز عند عدمها

قوله لم يفطر قيل معنى قول ابي حنيفة لا يفطر لا ياكل ولا يشرب ولكن ينوي الصوم والتقرب الى الله تعالى به
لانه يوم عيد في حقه للحقيقة التي عنده ولا يخفى ان التعليل بالاحتياط ينافي تاويل قوله بذلك وقيل ان
ايقن افطر وياكل سرا وعلى القول بانه لا يفطر لو افطر يقضي ثم منهم من قال لا كفارة عليه بلا خلاف ومنهم
من حكى في لزومها الخلاف بعد رد شهادته وقبله والصحيح عدم لزومها فيهما ولو شهد هذا الرجل عند صديق
له فاكل لا كفارة عليه ان كان يصدقه **قوله** فاشبه سائر حقوقهم وعن هذا اشترط العدد والحرية في الراي واما
لفظة الشهادة ففي فتاوي قاضي خان ينبغي ان يشترط كما يشترط الحرية والعدد واما الدعوى فينبغي ان لا يشترط
كما في عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد في قول ابي يوسف ومحمد واما على قياس قول ابي حنيفة فينبغي
ان لا يشترط كما في عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد في قول ابي يوسف ومحمد واما على قياس قول ابي حنيفة
فينبغي ان يشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان انتهى وعلى هذا فما ذكروا من ان من راى هلال رمضان
في الرستاق وليس هناك وال ولا قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان اخبر عدلان برؤية الهلال
لا باس بان يفطروا يكون الثبوت فيه بلا دعوى وحكم للضرورة ارايت لو لم ينصب في الدنيا امام ولا قاض حتى عصوا
بذلك اما كانوا يصومون بالرؤية فهذا الحكم في محال وجوده **قوله** لانه تعلق به نفع العباد تعليل لظاهر الرواية
وفي التحفة رجح رواية النوادر فقال والصحيح انه تقبل فيه شهادة الواحد لان هذا من باب الخبر فانه يلزم
المخبر اولا ثم يتعدى منه الى غيره انتهى وايضا فانه يتعلق به امر ديني وهو وجوب الاضحية وهو حق الله تعالى
فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله تعالى به فيقبل في الغيم الواحد العدل ولا يقبل في الصحو الا التواتر **قوله**
والصوم هو الامساك الى اخره نقض طرده بامساك الحايض والنفساء لذلك فانه يصدق عليه ولا يصدق
المحدود ومن امسك من طلوع الشمس كذلك بعدما اكل بعد الفجر بناء على ان النهار اسم لما من طلوع الشمس الى
الغروب وعكسه باكل الناسي فانه يصدق معه المحدود وهو الصوم الشرعي ولا يصدق الحد هذا افساد
العكس وجعل في النهاية امساك الحايض والنفساء مفسد العكس وجعل اكل الناسي مفسد الطرد والتحقيق
ما اسمعتك واجيب بان الامساك موجود مع اكل الناسي فان الشرع اعتبر اكله عدما والمراد من النهار اليوم
في لسان الفقها وبالحيض والنفاس خرجت عن الاهلية للصوم شرعا ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من العناية
والحد الصحيح امساك عن المفطرات منوي لله تعالى باذنه في وقته وما قدمناه في اول الباب معناه وبه تفصيل
هذا

باب ما يوجب القضاء والكفارة

قوله ناسيا لم يفطر الا فيما اذا اكل ناسيا فقيل له انت صايم
فلم يتذكر واستمر ثم تذكر فانه يفطر عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه اخبر بان الاكل حرام عليه وخبر الواحد حجة في
الديانات فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال وقال زفر والحسن لا يفطر لانه ناس **قوله** فصار كالكلام ناسيا في
الصلاة وكترك النية فيه وكالجماع في الاحرام والاعتكاف ناسيا فان ذلك كله يفسد مع النسيان **قوله** وجه
الاستحسان قوله عليه الصلوة والسلام الى اخره في الصحيحين وغيرهما عن ابي هريرة رضي الله عنه عنه عليه الصلوة
والسلام قال من نسي وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وحمله على ان المراد بالصوم
اللغوي فيكون امرا بالامساك بقية يومه كالحايض اذا طهرت في اثناء اليوم ونحوه مدفوع اولا بان الاتفاق
على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث امكن في لفظ الشارع واجب فان قيل يجب ذلك للدليل على البطلان وهو
القياس الذي ذكرناه قلنا حقيقة النص مقدم على القياس لو تم فكيف وهو لا يتم فانه لا يلزم من البطلان مع النسيان
فيما قاس عليه بطلان الصوم معه اذ لا يلزم من البطلان النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر

فيه وهيئة الاحرام والاعتكاف والصلوة مذكرة فانها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم والنسيان
غالب للانسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع تلك عدم عذره به مع الصوم وثانيا بان نفس اللفظ يدفعه
وهو قوله فليتم صومه وصومه انما كان الشرعي فاتمام ذلك انما يكون بالشرعي وثالثا بان في صحيح ابن حبان
وسنن الدارقطني ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني كنت صايما فاكلت وشربت ناسيا
فقال عليه الصلوة والسلام اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك وفي لفظ ولا قضاء عليك ورواه البزار
بلفظ الجماعة وزاد فيه فلا يفطر وفي صحيح ابن حبان ايضا عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام
قال من افطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة ورواه الحاكم وصححه قال البيهقي في المعرفة تفرد به
الانصاري عن محمد بن عمرو وكلهم ثقات **قوله** للاستواء في الركنية الركن واحد وهو الكف عن كل منها فتساوت
كلها في انها متعلق الركن لا يفضل واحد منها عن اخويه بشيء في ذلك فاذا ثبت في فوات الكف عن بعضها ناسيا
عذره بالنسيان وابقاء صومه كان ثابتا ايضا في فوات الكف ناسيا عن اخويه بحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء
ثم علم ذلك الثبوت وان لم يكن من اهل الاجتهاد هذا ومن راى صايما ياكل ناسيا ان راى قوة تمكنه ان يتم صومه
بلا ضعف المختار انه يكره ان لا يخبره وان كان بحال يضعفه بالصوم ولو اكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه
ان لا يخبره ولو بدا بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى انزل فعليه القضاء
ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل فان حرك نفسه بعده فعليه كما
لو نزع ثم ادخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظيره
ما قالوا او لج ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق او حرة ان نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لا تطلق ولا
تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما **قوله**
فانه اعتبر بالناسي يجامع انه غير قاصد للجناية فيعذر بل هو اولى لانه غير قاصد للشرب ولا للجناية والناسي
قاصد للشرب غير قاصد للجناية ولقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان الحديث وقد
تقدم في الصلوة تخريجه والجواب عنه واما الجواب عن الحاقه فما ذكره المصنف بقوله ولنا انه اي عذر الخطا
والاكراه لا يغلب وجوده اما الاكراه فظاهر وكذا الخطا اذ مع التذكر وقصد الجناية الاحتراس عن الافساد قائم
بقدر الوسع وقلما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فانه يكثر
معه الافساد ولا يلزم من كونه عذرا فيما يكثر وجوده مثله فيما لا يكثر ولان الوصول الى الجوف مع التذكر في الخطا
ليس الا للتقصير في الاحتراس فيناسب الفساد اذ فيه نوع اضافة اليه بخلاف النسيان فانه بر منه مندفع اليه من قبل
من له الامساك حقه تعالى وتقدس فكان صاحب الحق هو المفوت لما يستحقه على الخلوص ولذا اضافه عليه الصلوة والسلام
اليه تعالى حيث قال ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وحقيقة هذا التعليل يقطع نسبته الى المكلف
فلا يكون ملتزما ما عليه شيئا اذ لم يقع من جهته تفويت فظهر ظهورا ساطعا عدم لزوم اعتبار الصوم قايما مع الخطا
والاكراه لاعتباره قايما مع النسيان وصار مع الناسي كالمقيد مع المريض في قضاء الصلوة التي صليها قاعدين
حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض وحكم النايم اذا صب في حلقه ما حكم المكره فيفطر والله اعلم ان ابا حنيفة
كان يقول اولا في المكره على الجماع عليه القضاء والكفارة لانه لا يكون الا بانتشار الالة وذلك امارة الاختيار
ثم رجع وقال لا كفارة عليه وهو قولهما لان فساد الصوم يتحقق بالايلاج وهو مكره فيه مع انه ليس كل من
انتشر اليه يجامع **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام ثلاث لا يفطرن الصايم رواه الترمذي ثلاث لا يفطرن

الصائم الحجامة والقيء والاحتلام وفيه عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه وهو ضعيف وذكره البزار
من حديث اخي عبد الرحمن وهو اسامة بن زيد بن اسلم عن ابيه مسندا وضعفه ايضا احمد بن معين ليس بحفظه
وان كان رجلا صالحا وقال النسائي ليس بالقوي واخرجه الدارقطني بطريق فيه هشام بن سعد عن زيد بن اسلم
وهشام هذا اضعفه النسائي واحمد وابن معين ولينه ابن عدي وقال يكتب حديثه وقال عبد الحق يكتب حديثه
ولا يحتج به لكن احتج به مسلم واستشهد به البخاري ورواه البزار ايضا من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام قال وهذا من احسنها
اسنادا واصحها انتهى وفيه سليمان بن حيان قال ابن معين صدوق وليس بحجة واخرجه الطبراني من حديث ثوبان
وقال لا يروى عن ثوبان الا بهذا الاسناد تفرد به ابن وهب فقد ظهر ان هذا الحديث يجب ان يرتقي الى درجة
الحسن لتعدد طرقه وضعفه رواية انما هو من قبل الحفظ لا العدالة فانتظم دليل الاجادة في خصوصه والمراد
من القيء ما ذرع الصائم على ما سيظهر **قوله** وكذا اذا نظر الى امراة بشهوة الى وجهها او فرجها كرر النظر او لا
لا يفطر اذا انزل لما بينا انه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه وهو الانزال عن مباشرة وهو حجة على مالك في
قوله اذا كرره فانه يفطر وما روي عنه عليه الصلوة والسلام لا تتبع النظرة النظرة فانما لك الاولى المراد
به الحل والحرمة وليس يلزم من الحظر الافطار بل انما يتعلق بفوات الركن وهو بالجماع لا بكل انزال لعدم الفطر
فيما اذا انزل بالتفكر في جمال المراة فانه لم يفطر وغاية ما يجب ان يعتبر معنى الجماع كالجماع وهو ايضا منتف
لانه الانزال عن مباشرة لا مطلقا لما ذكرنا **قوله** على ما قالوا عادته في مثله افادة الضعف مع الخلاف وعامة
المشايخ على الافطار وقال المصنف في التجنيس انه المختار كانه اعتبرت المباشرة الماخوذة في معنى الجماع اعم
من كونها مباشرة الغير او لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال سواء كان ما يؤثر مما يشتهى عادة او لا ولهذا افطر
بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة هذا ولا يحل الاستمناء بالكف ذكر المشايخ فيه انه عليه
الصلوة والسلام قال ناكح اليد ملعون فان غلبته الشهوة ففعل ارادة تسكينها به فالرجاء ان لا يعاقب **قوله**
لهذا اي عدم المنافي ولما رويناه من حديث ثلاث لا يفطرن الصائم ومذهب احمد ان الحجامة تفطر لقوله عليه
الصلوة والسلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي وهو معارض بما رويناه وبما روي انه عليه الصلوة
والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره وقيل لانس اكنتم تكرهون الحجامة
للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا الا من اجل الضعف رواه البخاري وقال انس اول
ما كرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابي طالب احتجم وهو صائم فمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
افطر هذان ثم رخص عليه الصلوة والسلام في الحجامة بعد للصائم وكان انس يحتجم وهو صائم رواه
الدارقطني وقال في رواته كلهم ثقات ولا اعلم له علة **قوله** ولو اكتحل لم يفطر سواء وجد طعمه في حلقه او لا
لان الموجود في حلقه اثر داخل من المسام والمفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذي هو خلل
البدن للاتفاق فيمن شرع في الماء يجد برده في باطنه ولا يفطر وانما كره ابو حنيفة ذلك اعني الدخول
في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة لا لانه قريب من الافطار ولو بزق
فوجد لون الكحل فيه الاصح انه لا يفطر وقيل يفطر لتحقق وصول دم الى البطن من بطونه وهو قول مالك وسند
الخلاف فيها **قوله** بخلاف الرجعة الى اخره اي لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعا بالقبلة ايضا مع شهوة
ينتشر لها الذكر تثبت حرمة امهات المقبلة وبناتها لان الحكم وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة ادير

على السبب لانه يوجد فيهما بالاحتياط فتعدى من الحقيقة الى الشبهة فاقيم السبب فيه مقام المسبب اعني الوطء
قوله اما الكفارة تفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات فكانت عقوبة وهي اعلى عقوبة الافطار في
الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجناية ولو قال بالواو كان تعليلين وهو احسن ويكون نفس قوله يفتقر الى كمال
الجناية تعليلا اي لا تجب لانها تفتقر الى كمال الجناية اذ كانت اعلى العقوبات في هذا الباب ولانها تندرئ بالشبهات
وفي كون ذلك مفطرا شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب **قوله** لان عينه ذكره على معنى التقبيل وفي
الصحيحين انه عليه الصلوة والسلام كان يقبل ويباشر وهو صائم وعن ام سلمة انه عليه الصلوة والسلام
كان يقبلها وهو صائم متفق عليه والمس في جميع ما ذكرنا كالتقبيل وروى ابو داود باسناد جيد عن ابي هريرة
رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام ساله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له واتاه اخر فنهاه فاذا الذي رخص
له شيخ والذي نهاه شاب وهذا يفيد التفصيل الذي اعتبرناه والمباشرة كالتقبيل في ظاهر الرواية خلافا لمحمد
في المباشرة الفاحشة وهي تجرد هما متلازقي البطنين وهذا اخص من مطلق المباشرة وهو المفاد في الحديث
فجعل الحديث دليلا على محمد محل نظر اذ لا عموم للفعل المثبت في اقسامه بل ولا في الزمان وفهمه فيه من ادخال
الراوي لفظ كان على المضارع وقول محمد رحمه الله هو رواية الحسن عن ابي حنيفة **قوله** لانها قلما تخلو عن
الفتنة قلنا الكلام فيما اذا كان بحال يامن فان خاف قلنا بالكراهة والاوجه الكراهة لانها اذا كانت
سببا غالبا ينزل سببا فاقل الامور لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل كما هو قواعد الشرع
قوله فاشبه الدخان والغبار اذا دخلا الحلق فانه لا يستطاع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الانف
اذا اطبق الفم وصار ايضا كبلل يبقى في فيه بعد المضمضة ونظيره ما في الخزانة اذا دخل دموعه او عرقه
حلقه وهو قليل كقطرة او قطرتين لا يفطر وان كان اكثر بحيث يجد ملوحته في الحلق فسد وفيه نظر لان القطرة
يجد ملوحتها فالاولى عندي الاعتبار بوجدان الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة في اكثر من ذلك القدر
وما في فتاوى قاضيخان لو دخل دمعه او عرق جبينه او دم رعافه حلقه فسد صومه يوافق ما ذكرته
فانه علق بوصوله الى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك اذا اراد حمية او فسطاط يقتضي انه لو لم
يقدر على ذلك بان كان سايرا او مسافرا لا يفسده فالاولى تعليل لامكان بتيسر طبق الفم وفتحه احيانا
مع الاحتراس عن الدخول ولو دخل فمه المطر فابتلعه لزمته الكفارة ولو خرج دم من اسنانه فدخل حلقه
ان ساوى الريق فسد والا لا ولو استشم المخاط من انفه حتى ادخله الى فمه وابتلعه عمدا لا يفطر ولو خرج
ريقه من فيه فادخله وابتلعه ان كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما في فيه كالخيط فاستشربه لم يفطر وان كان
انقطع فاخذه واعاده افطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره ولو اجتمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر
ولو اختلط بالريق لون صبغ ابريسم يعمله مخرجا للخيط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا لصومه افطر **قوله** له حكم
الظاهر فالادخال منه كالادخال من خارجه ولو شد الطعام بخيط فارسله في حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه
الا اذا انفصل منه شيء **قوله** ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسد بالريق وانما
اعتبرناه تابعا لانه لا يمكن الامتناع عن بقاء اثر ما من الماكل حوالي الاسنان وان قل ثم يجري مع الريق التابع من
محله الى الحلق فامتنع تعليق الافطار بعينه فتعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلوة لانه اعتبر كثيرا في فصل
الصلوة ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلاعه الى الاستعانة بالريق او لا الاول قليل
والثاني كثير وهو حسن لان المانع من الحكم بالافطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراس عنه وذلك

فيما يجري بنفسه مع الريق الى الجوف لا فيما يتعمد في ادخاله لانه غير مضطر فيه قوله ثم اكله ينبغي ان يفسد
المتبادر من لفظة اكله المضغ والابتلاع او الاعم من ذلك ومن مجرد الابتلاع فيفسد حينئذ خلاف ما في
شرح الكنز انه اذا امضغ ما ادخله وهو دون الحمصة لا يفطره لكن تشبيهه بما روي عن محمد رحمه الله من
الفساد في ابتلاع سمسمة بين اسنانه وعدمه اذا امضغها يوجبان المراد بالاكل الابتلاع فقط والا لم يصح اعطا حكم
النظير وفي الكافي في السمسمة قال ان مضغها لا يفسد الا ان يجد طعمه في حلقه وهذا حسن جدا فليكن الا
في كل قليل مضغه واذا ابتلع السمسمة حتى فسد هل تجب الكفارة قيل لا والمختار وجوبها لانها من جنس ما يتغذى
به وهو رواية عن محمد قوله ولابي يوسف انه يعافه الطبع فصار نظير التراب وزفر يقول بل نظير اللحم
المنتن وفيه تجب الكفارة والتحقيق ان المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس
وقد عرف ان الكفارة تفتقر الى كمال الجناية فينظر في صاحب الواقعة ان كان ممن يعافه طبعه ذلك اخذ بقول
ابي يوسف وان كان ممن لا اثر لذلك عنده اخذ بقول زفر ولو ابتلع حبة عنب ليس معها تفروقها فعليه الكفارة
وان كان معها اختلفوا فيه وان مضغها وهو معها فعليه الكفارة قوله لقوله عليه الصلوة والسلام اخرج
اصحاب السنن الاربعة واللفظ للترمذي عنه عليه الصلوة والسلام من ذرعه القيء وهو صائم فليس
عليه قضا ومن استقاء عمدا فليقض وقال حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين
عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الا من حديث عيسى بن يونس وقال البخاري لا اراه
محفوظا هذا يعني للغرابة ولا يقدح في ذلك بعد تصديقه الراوي فانه هو الشاذ المقبول وقد صححه
الحاكم وكل على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطني وقال رواته كلهم ثقات ثم قد تابع عيسى بن يونس
عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن ماجة ورواه الحاكم وسكت عليه ورواه مالك في الموطا موقوفا
على ابن عمر ورواه النسائي من حديث الاوزاعي موقوفا على ابي هريرة ووقفه عبد الرزاق على ابي هريرة وعلي
ايضا وما روي في سنن ابن ماجة انه عليه الصلوة والسلام خرج في يوم كان يصومه فدعا باناء فشرب فقلنا
يا رسول الله ان هذا يوم كنت تصومه قال اجل ولكني قئت محمول على ما قبل الشروع او عروض الضعف ثم الجمع
بين اثار الفطر مما دخل وبين اثار القوم في القيء يتحقق رجوع شيء مما يخرج وان قل فلاعتباره يفطر وفيما اذا ذرعه ان
تحقق ذلك ايضا لكن لا صنع له فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الاكراه والخطا قوله فلو عاد اي القيء الذي
ذرعه وجملته انه اما ان ذرعه القيء او استقاء وكل منهما اما ان يملا الفم او دونه والكل اما ان خرج او عاد او اعاده
فان ذرعه وخرج لا يفطر قل او كثر لاطلاق ما روينا وان عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم ان كان ملا الفم فسد صومه
عند ابي يوسف لانه خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد وهو الصحيح لانه لم يوجد
الافطار وهو الابتلاع ولا معناه اذ لا يتغذى به فاصل ابي يوسف في العود والاعادة اعتبار الخروج
وهو بملء الفم واصل محمد فيه الاعادة قل او كثر وان اعاده فسد بالاتفاق عند ابي يوسف للدخول بعد
تحقق الخروج شرعا وعند محمد للصنع وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم يفسد بالاتفاق واعاده لم يفسد عند
ابي يوسف وهو المختار لعدم الخروج شرعا ويفسد عند محمد لوجود الصنع وان استقاء عمدا وخرج ان كان ملا الفم
فسد صومه بالاجماع لما روينا ولا يتاتى فيه تفريع العود والاعادة لانه افطر بمجرد القيء قبلهما وان كان اقل من
ملا فيه افطر عند محمد لاطلاق ما روينا ولا يتاتى فيه التفريع ايضا عنده ولا يفطر عند ابي يوسف وهو المختار
عند بعضهم لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي ثم ان عاد بنفسه لم يفطر لعدم الخروج عند ابي يوسف فلا

يتحقق

يتحقق الدخول وان اعاده فعنه روايتان في رواية لا يفطر لعدم الخروج وفي رواية يفطر لكثرة الصنع
وزفر مع محمد في ان قليله يفسد الصوم جريا على اصله في انتقاض الطهارة بقليله قوله وعند محمد لا يفسد
ذكرنا انه الصحيح قوله عاده قيد به لانه مما يتغذى به فانه بحسب الاصل مطعوم فاذا استقر في المعدة يحصل
به التغذي بخلاف الحصى ونحوه لكنه لم يعتد فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع قوله فكذلك عند ابي يوسف
تقدم انه الصحيح قوله وان استقاء عمدا قيد به ليخرج ما اذا استقاء ناسيا لصومه فانه يفسد به كغيره من المفطرات
قوله وعند ابي يوسف لا يفسد صححه في شرح الكنز وعلمت انه خلاف ظاهر الرواية اعني من حيث الاطلاق فيهما
وهذا كله اذا كان القيء طعاما او ماء او مرة فان كان بلغما فغير مفسد للصوم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
اذا ملا الفم بناء على قوله انه ناقض ويظهر ان قوله هنا احسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة وذلك لان الافطار
انما انيط بما يدخل او بالقيء عمدا اما نظرا الى انه يستلزم عادة دخول شيء او لاعتباره بل ابتدا شرع تفطير بشيء اخر
من غير ان يلحظ فيه تحقق كونه خارجا نجسا او طاهرا فلا فرق بين البلغم وغيره حينئذ بخلاف نقض الطهارة ولو
ولو استقا مرارا في مجلس ملا فيه لزمه القضا وان كان في مجالس اي غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه
كذا نقل من خزانة الاكمل قوله لعدم المعنى اي معنى الفطر وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف سوا
كان مما يتغذى به او يتداوى به فقصرت الجناية فانتفت الكفارة وكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة
كالحجر والتراب كذلك لا تجب فيه الكفارة ولا تجب في الدقيق والارز والعجين الا عند محمد ولا في الملح الا
اذا اعتاد اكله وحده وقيل تجب في قليله دون كثيره ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم
يدرك ولا هو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة وتجب لو مضغها وبلع اليابسة ومضغها على هذا وكذا
يابس اللوز والبندق والفستق وقيل هذا ان وصل القشر اولا الى حلقه اما اذا وصل اللب اولا كفر وفي
ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة فلذا افترقا وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة
والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روى هشام عن محمد وجوب الكفارة
وتجب باكل اللحم النيء وان كان من ميتة منتنا الا ان دود فلا تجب واختلف في الشحم واختار ابو الليث الوجوب
فان كان قد بدا وجبت بلا خلاف وتجب باكل الحنطة وقضمها الا ان مضغ قمحة للتلاشي وتجب بالطين الارمني
وبغيره على من يعتاد اكله كالمسمى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا باكل الدم الا على رواية ولو مضغ لقمة ناسيا فتذكر فابتلعها
قيل يجب وقيل لا وقيل ان ابتلعها قبل ان يخرجها لا وان اخرجها ثم ابتلعها وقيل بالعكس وصححه ابو الليث لانها بعد
اخراجها تعاف وقبله تلذ وقيل ان كانت سخنة بعد فعليه لا ان تركها بعد الاخراج حتى بردت لانها حينئذ
تعاف لا قبله فالحاصل ان المنظور اليه عند الكل في السقوط العيافة غير ان كلا وقع عنده ان الاستكراه انما
يثبت عند كذا لا كذا قوله فعليه القضا استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة ولو كفر بالصوم فصام احدى
وستين يوما عن القضا والكفارة من غير تعيين يوم القضا منها فالواجب به وقد قدمناه وفي تصويره عندي
ضرب اشكال لانه يفتقر الى النية لكل يوم فاذا كان الواقع نيته في كل يوم القضا والكفارة فانما يصح بالترجيح
على ما عرف فيما اذا نوى القضا وكفارة الظهار انه يقع عن القضا على قول ابي يوسف وابي حنيفة فانهما يرجحان
في مثله ورجحا في هذه القضا بانه حق الله تعالى بخلاف كفارة الظهار فانها يتوصل بها الى حق نفسه فيرجح
القضا هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه بخلاف كفارة الفطر واذا كان كذلك فيقع اليوم الاول
عن القضا وما بعده عن الكفارة لانه لم يبق عليه قضا فلغوا جمع القضا مع الكفارة ولو كان الواقع نيته

ذلك في اليوم الاول فقط فكهذا او في الاخير فقط لتعين الاخير للقضا للغو جميع الكفارة اذ لم يبق عليه كفارة
ولو وقع ذلك في اثناء المدة لتعين اليوم الذي نوى لذلك للقضا وبطل ما قبله وان كان تسعة وخمسين
يوما لانقطاع التتابع في الكفارة فيجب عليه الاستيناف ولو جامع مرارا في ايام من رمضان واحد ولم
يكفر كان عليه كفارة واحدة فلو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية وروى زفر عن
ابي حنيفة رحمهما الله انما عليه كفارة واحدة ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاول في ظاهر
الرواية وعن محمد كفارة واحدة وكذا روى الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي تتكرر في الكل لتكرر السبب ولنا
اطلاق جوابه عليه الصلوة والسلام للاعرابي باعتاق رقبة وان كان قوله وقعت على امراتي يحتمل الوحدة والكثرة
ولم يستفسره فدل ان الحكم لا يختلف ولان معنى الزجر معتبر في هذه الكفارة بدليل اختصاصها بالعمد وعدم الشبهة
بخلاف ساير الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما اذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بان الزجر لم يحصل
بالاول ولو افطر في يوم فاعتق ثم افطر في اخر فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم استحقت الرقبة الاولى او الثانية لا شيء
عليه لان المتاخر يجزيه ولو استحقت الرقبة الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزي عما تاخر ولو
استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة للثاني والثالث ولو استحقت الاولى ايضا فكذلك وهذا لان الاعتاق
بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كانه لم يكن وقد افطر في ثلاثة ايام ولم يكفر لشيء فعليه كفارة واحدة ولو استحقت
الاولى والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثاني يجزي
عما قبله لا عما بعده ولو افطر وهو مقيم بعد النية فوجبت عليه الكفارة ثم في يومه سافر لم يسقط عنه ولو
مرض فيه سقطت لان المرض معنى يوجب تغيير الطبيعة الى الفساد لحدث اولا في الباطن ثم يظهر اثره فلما
مرض في ذلك اليوم ظهر انه كان المرخص موجودا وقت الفطر فمنع انعقاده موجبا للكفارة او نقول وجود
اصله شبهة وهذه الكفارة لا تجب معها اما السفر فنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع
حال الفطر ولو افطرت ثم حاضت ونفست لا كفارة لان الحيض دم يجتمع في الرحم شيا فشيا حتى يتهيا للبروز
فلما برز من يومه ظهر ثبوته وعند الفطر اذ ثبوت اصله يورث الشبهة ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط
الكفارة عند ابي يوسف وهو الصحيح خلافا لزفر ولو جرح نفسه فمرض مرضا مرخصا اختلف المشايخ والمختار
لا يسقط لان المرض من الجرح وانه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في الماضي قوله انما ذلك شبع افاد تكامل
الجناية قبله بمجرد الايلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والانزال شبع اكمل ولا تتوقف الكفارة عليه
كما بالاكل يجب بلقمة لا بالشبع ولانه لما لم يشترط الانزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات
فلان لا يشترط في وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التي يحتاط في اثباتها اولى فعدم الاشتراط على هذا ثابت
بدلالة نص الحد قوله تجب على المراة لو قال على المفعول به كان افود اذ يدخل الملاط به طايعا وفي الكافي ان وطي في
الدبر فعن ابي حنيفة رحمه الله لا كفارة عليهما لانه لم يجعل هذا الفعل كاملا حتى لم يجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول
به اذ ليس فيه قضاء الشهوة وعنه ان عليهما الكفارة وهو قولهما وهو الاصح لان الجناية متكاملة وانما ادعى ابو حنيفة
النقصان في معنى الزنا من حيث لا يفسد الفراش ولا عبرة في ايجاب الكفارة قوله وفي قوله يتحمل يعني اذا اكرهها المال
قوله ولنا قوله عليه الصلوة والسلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر الله اعلم به وهو غير محفوظ
وما في الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا افطر في رمضان ان يعتق رقبة
او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا علق الكفارة بالافطار فان قيل لا يفيد المطلوب لانه حكاية

واقعة حال لا عموم لها فيجب كون ذلك الفطر بامر خاص لا بالاعم فلا دليل فيه انه بالجماع او بغيره فلا متمسك
به لاحد بل قام الدليل على انه اريد جماع الرجل وهو السايل لمجيئه مفسرا كذلك برواية نحو من عشرين رجلا عن
ابي هريرة رضي الله عنه قلنا وجه الاستدلال به تعليقها بالافطار في عبارة الراوي اعني ابا هريرة اذا دانه
فهم من خصوص الاحوال التي تشاهدها في قضايه عليه الصلوة والسلام وسمع ما يفيد ان ايجابها عليه باعتبار
انه افطار لا باعتبار خصوص الافطار فيصح التمسك وهذا كما قالوه في اصولهم في مسئلة ما اذا نقل الراوي
بلفظ ظاهره العموم فانهم اختاروا اعتباره ومثلوه بقول الراوي قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذا
مثله بلا تفاوت لمن تامل ولان الحد يجب عليها اذا طاوعته فالكفارة اولى على نظير ما ذكرناه انفا فتكون
ثابتة بدلالة نص حدها قوله ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار ماخوذ ذلك من الحديث الذي
ذكره من افطر في رمضان الحديث ومما ذكرنا من قول ابي هريرة رضي الله عنه وروى الدارقطني عن ابي هريرة
رضي الله عنه ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يعتق الحديث واعله بابي معشر
واخرج الدارقطني ايضا في كتاب العلل في حديث الذي وقع على امراته عن سعيد بن المسيب ان رجلا اتى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله افطرت في رمضان متعمدا الحديث وهذا مرسل سعيد وهو مقبول
عند كثير ممن لا يقبل المرسل وعندنا هو حجة مطلقا وايضا دلالة نص الكفارة بالاجماع يفيده للعلم بان من علم
استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم
بلزومها على من فوت الكف عن البعض الاخر حكما للعلم بذلك للاستواء غير متوقف فيه على اهلية الاجتهاد اعني
بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن
قوله وبايجاب الاعتاق والى اخره جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة وهو غير
دافع لكلامه لانه يسلم ان هذا الذنب لا يرتفع بمجرد التوبة ولهذا يثبت كونها على خلاف القياس يعني القاعدة
المستمرة في الشرع قوله ولحديث الاعرابي في الكتب الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتى رجل
النبي صلى الله عليه وسلم قال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امراتي في رمضان قال فهل تجد رقبة
تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق
فيه تمر فقال تصدق به فقال على افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل
بيتي فضحك عليه الصلوة والسلام حتى بدت ثناياه وفي لفظ انيابه وفي لفظ نواجذه ثم قال خذه فاطعمه
اهلك وفي لفظ لابي داود زاد الزهري وانما كان هذا رخصة له خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم
لم يكن له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير
الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان باي شيء افطر قال لانتساخه بما في اخر الحديث بقوله كلها انت
وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري واما رفع المصنف قوله تجزيك ولا تجزي احدا بعدك فلم ير في
شيء من طرقه وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالقايل بالعين وهو مكيل يسع خمسة عشر صاعا على ما قيل قلنا وان لم
يثبت فغاية الامر انه اخر عنه الى الميسرة اذا كان فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم بعد ما ذكر له ما يجب عليه
كذا قال الشافعي وغيره والظاهر انه خصوصية لانه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث فقد كفر الله عنك
ولفظ واهلكت ليس في الكتب الستة لكن اخرج الدارقطني عن ابي ثور حدثنا معلى بن منصور ثنا سفيان بن عيينة
عن الزهري عن حميد عن ابي هريرة رضي الله عنه قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت

الحديث قال تفرد ابو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله واهلكت واخرجه البيهقي عن جماعة
عن الاوزاعي عن الزهري وفيه واهلكت وقال ضعف شيخنا ابو عبد الله الحاكم هذه اللفظة وكان اصحاب
الاوزاعي رووه دونها واستدل الحاكم على انها خطأ بانه نظر في كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد
فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وان كافة اصحاب سفين رووه دونها **قوله** ومن جامع فيما دون الفرج
اراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونه حينئذ التفخيذ والتبطين وعمل المرأتين ايضا كعمل الرجال جماع فيما
دون الفرج لا قضاء على واحدة منهما الا اذا انزلت ولا كفارة مع الانزال **قوله** فلا يلحق غيره به في لزوم
الكفارة بافساده اذ القياس ممتنع وكذا الدلالة لان افساد صوم غير رمضان ليس في معنى افساد صوم رمضان
من كل وجه بل ذاك ابلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان ولزوم افساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس الحاقا
بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص القضاء والاجماع **قوله** او اقطر في اذنه سيفيده بما اذا كان دهنا
قوله لقوله عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل روى ابو يعلى الموصلي في مسنده ثنا احمد بن منيع ثنا مروان
ابن معاوية عن رزين البكري قال حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل انها سمعت عائشة رضي الله عنها
تقول دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عائشة هل من كسرة فاتيته بقرص فوضعه على فيه فقال
يا عائشة هل دخل بطني منه شيء كذلك قبلة الصائم انما الافطار مما دخل وليس مما خرج وجهالة المولاة لم
يثبته بعض اهل الحديث ولا شك في ثبوته موقوفا على جماعة ففي البخاري تعليقا وعن ابن عباس وعكرمة الفطر
مما دخل وليس مما خرج واسند ابن ابي شيبة فقال حدثنا وكيع عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال الفطر
مما دخل وليس مما خرج واسند عبد الرزاق الى ابن مسعود رضي الله عنه قال انما الوضوء مما خرج وليس مما
دخل والفطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج وروي من قول علي قاله البيهقي وعلى كل حال يكون مخصوصا بحديث
الاستقاء او الفطر فيه باعتبار انه يعود شيء وان قل حتى لا يحس به كما ذكرناه من قريب **قوله** ولوجود معنى الفطر
قد علمت انه لا يثبت الفطر الا بصورته او معناه وقدمنا ان صورته الابتلاع وذكرنا معناه وصول ما فيه صلاح
البدن الى الجوف فاقتضى فيما لو طعن برمح او رمي بسهم فبقي الحديد في بطنه او ادخل خشبة في دبره وغيبها
او احتشت المرأة في الفرج الداخل او استنجى فوصل الماء الى داخل دبره لمبالغته فيه عدم الفطر لفقدان
الصورة وهو ظاهر والمعنى وهو وصول ما فيه صلاح البدن من التغذية او التداوي لكن الثابت في مسئلتي
الطعنة والرمية اختلاف وصحح عدم الافطار جماعة ولا اعلم خلافا في ثبوت الافطار فيما بعدهما بخلاف ما
اذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة في الفرج الخارج والماء لم يصل الى كثير داخل فانه لا يفسد والحد
الذي يتعلق بالوصول اليه الفساد قدر المحقنة قال في الخلاصة وقل ما يكون ذلك انتهى نعم لو خرج سرمه
فغسله تثبت لك الوصول بلا استبعاد فان قام قبل ان ينشفه فسد صومه بخلاف ما اذا نشفه لان الماء اتصل
بظاهر ثم زال قبل ان يصل الى الباطن بعود المقعدة لا يقال تحمل قولهم ما فيه صلاح البدن على ما يحصل
به وينتفع به حاجته وان كان قد يحصل عنده ضر احيانا فيندفع اشكال الاستنجاء لانا نقول قد علل المصنف
ما اختاره من عدم الفساد فيما اذا دخل الماء اذنه او ادخله بقوله لانعدام المعنى والصورة وذلك افاد
انه لم يصل الى جوف دماغه ما فيه صلاح البدن ولو كان المراد بما فيه صلاح ما ذكرت لم يصح هذا التعليل
وبسطه في الكافي فقال لان الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الاذن فلم يصل الى الدماغ شيء يصلح له فلا يحصل
معنى الفطر فلا يفسد فالاولى تفسير الصورة بالادخال بصنعه كما هو في عبارة الامام قاضيخان في تعليل

ما اختاره

ما اختاره من ثبوت الفساد اذا دخل الماء اذنه لا اذا دخل بغير صنعه كما اذا خاض نهرا حيث قال اذا خاض
الماء فدخل اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء فيها اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لانه موصل الى الجوف بفعله
فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة وغيبها الى آخر كلامه وبه تندفع الاشكالات ويظهر ان الاصح في
الماء التفصيل الذي اختاره القاضي رحمه الله وعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الافطار اما على ما
به في نفسه كما اوردناه في السؤال وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم عدم الافساد في دخول الماء الاذن فيصح
التفصيل المذكور فيه ووجهه انه لازم فيما لو احتقن بحقنة ضارة بخصوص مرض المحتقن او اكل بعد الفجر وهو
في غاية الشبع والامتلاء قريبا من التخمة فان الاكل في هذه الحالة مضر ومع ذلك يلزمه فضلا عن القضاء الكفارة
واما على حقيقة الاصلاح كما يفيده كلام الكافي والمصنف وعلى الاول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الاذن
وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه هذا ولو ادخل الاصبع في دبره او فرجها الداخل لا يفسد الصوم الا ان تكون
مبلولة بماء او دهن على المختار وقيل يجب عليه الغسل والقضاء **قوله** فوصل اي الدواء الى جوفه يرجع الى الجائفة
لانها الجراحة في البطن او دماغه يرجع الى الامة لانها الجراحة في الراس من امه بالعصا ضربت ام راسه
وهي الجلدة التي هي مجمع الراس وحينئذ فلا تحرير في العبارة لانه بعد ان اخذ الوصول في صورة المسئلة يمتنع نقل
الخلاف فيه اذ لا خلاف في الافطار على تقدير الوصول انما الخلاف فيما اذا كان الدواء رطبا فقال يفطر للوصول
عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك وهو يقول سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من الكتاب وهو
دليل الوصول فيحكم به نظرا الى الدليل اذ قد يخفى حقيقة المسبب بخلاف اليابس اذ لم يثبت دليل الوصول فيه
لما ذكر في الكتاب واذا حققت هذا التصوير علمت ان المذكور في ظاهر الرواية من الفرق بين الرطب واليابس
لا ينافي ما ذكره اكثر مشايخ بخارى كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الائمة حيث قال فرق في ظاهر الرواية
بين الرطب واليابس واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم اليابس وصل فسد وان علم ان الطري لم
يصل لم يفسد الا انه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة فانه لما بنى الفساد في الرطب على الوصول نظرا الى دليله
علم بالضرورة انه اذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه فان المراد بالدليل
الامارة وهي مما قد يجزم بتخلف متعلقها مع قيامها كوقوف بغلة القاضي على بابه مع العلم بانه ليس في داره
وانما الكلام فيما اذا لم يعلم خلاف مقتضاه فان الظن حينئذ يتعلق بثبوته فالقسمان اللذان ذكروهما لا خلاف
فيهما والحصر فيهما منتف او نفيا ما اذا لم يعلم تعيينا احدهما وهو محل الخلاف فافسده حكما بالوصول نظرا الى
دليله ونفياه **قوله** ولو اقطر في احليله لم يفطر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب
والاقطار في اقبال النساء قالوا ايضا هو على هذا الخلاف وقال بعضهم يفسد بلا خلاف لانه شبيه بالحقنة
قال في المبسوط وهو الاصح **قوله** كانه وقع الى آخره يفيد انه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فان
قول ابي يوسف بالافساد انما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف فيصل الى الجوف ما يقطر فيها وقوله
بعدمه بناء على عدمه والبول يترشح من الجوف الى المثانة فيجتمع فيها والخلاف مبني على ان هناك منفذا مستقيما
او شبه الحاء فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له بخلاف الخروج وهذا اتفاق
منهم على اناطة الفساد بالوصول الى الجوف ويفيد انه اذا علم انه لم يصل بعد بل هو في قصبة الذكر لا يفسد
وبه صرح غير واحد قال في شرح الكنز وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند ابي يوسف وذكر بعضهم الخلاف
ما دام في قصبة الذكر وليس بشيء انتهى والذي يظهر انه لا منافاة على قول ابي يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار

وصوله الى الجوف او الى جوف المثانة بل يصح اناطته بالثاني باعتبار انه يصل اذ ذاك الى الجوف لا باعتبار نفسه وما عن خزانة الاكمل فيما اذا حشى ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد كاحتشائها مما يقضي ببطلانه حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الافطار ما دام في قصبة الذكر ولا شك في ذلك الا ترى الى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول الى الجوف وعدمه بناء على وجود المنفذ واستقامته وعدمه لكن هذا يقتضي في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخلص الا باثبات ان المدخل فيهما تجذبه الطبيعة فلا يعود الا مع الخارج المعتاد وهو في الدبر معلوم لمن يفعل ذلك بفتيلة دواء او صابونة غير انا لا نعلم في غيره ان شان الطبيعة ذلك في كل مدخل كالخشبة او فيما يتداوى به لقبول الطبيعة اياه فيجذبه لحاجتها اليه في القبل ذكرت لنا من تضع مثل الحمصة تسد بها في الداخل تحرزا من الحبل انها لا تقدر على اخراجها حتى تخرج هي بعد ايام مع الخارج والله سبحانه اعلم **قوله** ويكره فيه ذلك شبه الحلواي بما اذا كان في الفرض اما في النفل فلا لانه يباح الفطر فيه بعذر بلا عذر في رواية الحسن عن ابي حنيفة وابي يوسف ايضا فالذوق اولى بعدم الكراهة لانه ليس بافطار بل يحتمل انه يصير اياه وقيل لا باس في الفرض للمراة اذا كان زوجها سيء الخلق ان تذوق المراة بلسانها **قوله** اذا كان لها منه بد فان لم يكن بان لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم يجد طعاما لا يحتاج الى مضغه له لا يكره لها **قوله** لما بينا من انه تعريض للصوم على الفساد اذ قد يسبق شيء منه الى الحلق فان من حام حول الحمى يوشك ان يوقع فيه وفي الغنا ويكره للصائم ان يذوق بلسانه العسل او الدهن ليعرف الجيد من الردي **قوله** وقيل اذا لم يكن ملتئما بان لم يمضغه احد وان كان ابيض وكذا اذا كان اسود وان مضغه غيره لانه يتفتت وان مضغ والابيض يتفتت قبل المضغ فيصل الى الجوف واطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما اذا لم يكن كذلك للقطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن **قوله** الا انه يكره استثناء منقطع اي لكنه يكره للتعريض على الفساد تهمة الافطار وعنه عليه الصلوة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم وقال علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره **قوله** لقيامه مقام السواك في حقهن فان بنيتهن ضعيفة قد لا تحتمل السواك فيخشى على اللثة والسن منه وهذا قائم مقامه فيفعلنه **قوله** لا يستحب اي ولا يكره فهو مباح بخلاف النساء فانه يستحب لهن لانه سواكهن وقوله لما فيه من التشبه بالنساء انما يناسب التعليل للكراهة ولذا وضع في غير موضعه فيكون قد ترك تعليل الثاني والاولى الكراهة للرجال الا لحاجة لان الدليل اعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض **قوله** ودهن الشارب بفتح الدال على انه مصدر وضمها على اقامة اسم العين مقام المصدر وفي الامثلة عجبت من دهنك لحيتك بضم الدال وفتح التاء على هذه الاقامة **قوله** ندب الكحل الى اخره اما ندبه الى الصوم عاشورا فاشهر من ان يبدي وقد ذكرنا من ذلك في اول كتاب الصوم احاديث واما ندبه الى الكحل فيه فحديثين روي احدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام قال من اكتحل بالاثمد يوم عاشورا لم يرمد ابدا وضعفه بجويبر والضحاك لم يلق ابن عباس ومن طريق اخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل يوم عاشورا لم ترمد عينه تلك السنة وقال في رجاله من ينسب الى تغفيل وقد روى الترمذي عن ابي عاتكة عن انس قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اشتكت عيني افا كتحل وانا صائم قال نعم قال الترمذي واسناده ليس بالقوي ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء وابو عاتكة مجمع على ضعفه. واخرج ابن ماجة عن بقية ثنا الزبيدي عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها قالت اكتحل

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم وظن بعض العلما ان الزبيدي في مسند ابن ماجة هو محمد بن الوليد الثقة الثبت وهو وهم وانما هو سعيد بن ابي سعيد الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في مسند البيهقي ولكن الراوي له قال في التنقيح ليس هو بمجهول كما قاله ابن عدي والبيهقي بل هو سعيد بن عبد الجبار الزبيدي الحمصي وهو مشهور ولكنه مجمع على ضعفه وابن عدي في كتابه فرق بين سعيد بن ابي سعيد وسعيد بن عبد الجبار وربما واحد واخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع قال وليس بالقوي عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتحل وهو صائم واخرج ابو داود موقوفا عن انس عن عتبة بن ابي معاد عن عبيد الله بن ابي بكر بن انس بن مالك انه يكتحل وهو صائم قال في التنقيح اسناده مقارب قال ابو حاتم عتبة بن حميد الضبي ابو معاد البصري صالح الحديث فهذه عدة طرق ان لم يحتج بواحد منها فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق واما ما في ابي داود عن عبد الرحمن بن معبد بن هوذة عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بالاثمد عند النوم وقال ليتقه الصائم فقال ابو داود وقال لي يحيى هذا حديث منكر قال صاحب التنقيح ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين اذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث وعبد الرحمن بن النعمان قال ابن معين ضعيف وقال ابو حاتم صدوق ولا تعارض بين كلاميهما اذ الصدق لا ينفي سائر وجوه الضعف **قوله** دون الزينة لانه تغور من زينة النسا ثم قيد دهن الشارب بذلك ايضا وليس فيه ذلك **وفي** الكافي يستحسن دهن شعر الوجه اذا لم يكن من قصده الزينة به وردت السنة فتقيد بانتفاء هذا القصد فكانه والله اعلم لانه تبرج بالزينة وقد روى ابو داود والنسائي عن ابن مسعود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خلال فذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها وسنورده بتمامه ان شاء الله تعالى في كتاب الكراهية وما في الموطا عن ابي قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي جمة افارجلها قال نعم واكرمها وكان ابو قتادة ربما دهنها في اليوم مرتين من اجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم واكرمها فانما هو مبالغة من ابي قتادة في قصد الامتثال لامر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة وذلك لان الاكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار وفي سنن النسائي ان رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الارفاه فسئل ابن بريدة عن الارفاه قال الترجيل والمراد والله اعلم الترجيل الزائد الذي يخرج الى حد الزينة لا ما كان لقصد دفع اذى الشعر والشعث هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس وشهامتها والثاني اثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه **قوله** وهو اي القدر المسنون في اللحية القبضة بضم القاف قال في النهاية وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان ياخذ من اللحية من طولها وعرضها اورده ابو عيسى يعني الترمذي في جامعه رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فان قلت يعارضه ما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلوة والسلام احفوا الشوارب واعفوا اللحى قلنا انه قد صح عن ابن عمر راوي هذا الحديث انه كان ياخذ الفاضل عن القبضة قال محمد بن الحسن في كتاب الاثار انا ابو حنيفة عن الهيثم بن ابي الهيثم عن ابن عمر انه كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة ورواه ابو داود والنسائي في كتاب الصوم عن علي بن الحسن بن شقيق عن الحسين بن واقد عن مروان بن سالم المقفع قال رايت ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف قال وكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا افطر قال ذهب الظما وابتلت

العروق وتثبت الاجر ان شاء الله تعالى وذكره البخاري تعليقا فقال وكان ابن عمر اذا حج او اعتمر قبض على لحيته
فما فضل اخذه وقد روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ايضا اسنده ابن ابي شيبة عنه ثنا ابو اسامة عن شعبة
عن عمرو بن ايوب من ولد جرير عن ابي زرعة قال كان ابو هريرة رضي الله عنه يقبض على لحيته فياخذ ما فضل
عن القبضة فاقل ما في الباب ان لم يحمل على النسخ كما هو اصلنا في عمل الراوي على خلاف مرويه مع انه روي عن
غير الراوي وعن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل الاعفا على اعفايها من ان ياخذ غالبها او كلها كما هو فعل مجوس
الاعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد في الهنود وبعض اجناس الفرنج فيقع بذلك الجمع بين الروايات ويؤيد
ارادة هذا ما في مسلم عن ابي هريرة عنه عليه الصلوة والسلام جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا
المجوس فهذه الجملة واقعة موقع التعليل واما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة
الرجال فلم يبحه احد قوله ولا باس بالسواك الرطب يعني للصايم سواء كانت رطوبته بالماء او من نفسه بكونه
اخضر بعد قوله وقال الشافعي يكره استدل بالحديث والمعنى فالحديث ما روى الطبراني والدارقطني عنه
عليه الصلوة والسلام اذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي فان الصايم اذا يبست شفتاه كانت
له نورا يوم القيامة ورواه الدارقطني موقوفا عن علي وفي الطريقين كيسان ابو عمر القصاب ضعفه ابن معين
وقال عبد الله بن احمد بن حنبل سالت ابي عن كيسان بن عمر فقال ضعيف الحديث ذكره في الميزان وذكر حديثه
هذا فيه والمعنى ما ذكر في الكتاب من انه ازالة الخلوف المحمود الى اخره ولنا قوله عليه الصلوة والسلام
من خير خلال الصايم السواك اخرجه ابن ماجة من حديث عايشة والدارقطني وفيه مجالد ضعفه كثير ولينه
بعضهم ولنا ايضا عموم قوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة
اذ يدخل في عموم كل صلوة الظهر والعصر والمغرب للصايم والمفطر وفي رواية عند النساي وصحيح ابن خزيمة
وصححها الحاكم وعلقها البخاري عند كل وضوء فيعم وضوء هذه الصلوات ولنا ايضا في مسند احمد عنه عليه
الصلاة والسلام صلوة بسواك افضل عند الله من سبعين صلوة بغير سواك فهذه النكرة وان كانت في الاثبات
تعم لوصفها بصفة عامة فيصدق على عصر الصايم اذا استاك فيه انها صلوة افضل من سبعين كما يصدق
على عصر المفطر فهذه خالية عن المعارض فان ما ذكره لا يقوم حجة اما الحديث فانه مع شذوذه ضعيف واما
المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لانه بناء على ان السواك يزيل الخلوف وهو وهم بل انما يزيل اثره الظاهر
على السن من الاصفرار وهذا لان سببه خلو المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب
ولهذا روي عن معاذ مثل ما قلنا روى الطبراني ثنا ابراهيم بن هاشم البغوي ثنا هرون بن معروف ثنا محمد
ابن سلمة الحراني ثنا بكر بن خنيس عن ابي عبد الرحمن عن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم قال سالت معاذ بن جبل
اتسوك وانا صايم قال نعم قلت اي النهار اتسوك قال اي النهار شئت غدوة وعشية قلت ان الناس يكرهونه
عشية ويقولون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخلوف فم الصايم اطيب عند الله من ريح المسك فقال
سبحان الله لقد امرهم بالسواك وهو يعلم انه لا بد بفي الصايم خلوف وان استاك وما كان بالذي يامرهم
ان ينتنوا افواههم عمدا ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شيء الا من ابتلي ببلاء لا يجد منه بدا قال وكذا الغبار في سبيل الله
تعالى لقوله عليه الصلوة والسلام من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار انما يوجر عليه من اضطر اليه
ولم يجد عنه محيصا فاما من القى نفسه في البلاء عمدا فما له في ذلك من الاجر شيء قيل ويدخل في هذا ايضا من تكلف
الدوران بتكثير المشي الى المساجد نظرا الى قوله عليه الصلوة والسلام وكثرة الخطا الى المساجد ومن يضع في طلوع

الشيب لقوله عليه الصلوة والسلام من شاب شيبة في الاسلام انما يوجر عليهما من بلي بهما وفي المطلوب ايضا
احاديث مضعفة نذكر منها شيا للاستشهاد والتقوية وان لم نحتج اليه في الاثبات منها ما رواه البيهقي عن
ابراهيم بن عبد الرحمن ثنا اسحق الخوارزمي قال سالت عاصما الاحول ايستاك الصايم بالسواك الرطب قال
نعم اتراه اشد رطوبة من الماء قلت اول النهار واخره قال نعم قلت عمن رحمك الله قال عن انس عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال تفرد به ابراهيم بن عبد الرحمن الخوارزمي وقد حدث عن عاصم بالمناكير لا يحتج به وروى
ابن حبان في كتاب الضعفا عن ابن عمر قال كان صلى الله عليه وسلم يستاك اخر النهار وهو صايم واعله بابي ميسرة
قال لا يحتج به ورفعه باطل والصحيح عن ابن عمر من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعيف فيه مع تلك
العمومات والله سبحانه اعلم فروع صوم ست من شوال عن ابي حنيفة وابي يوسف كراهته وعامة
المشايخ لم يروا به باسا واختلفوا فقيل الافضل وصلها بيوم الفطر وقيل بل تفريقها في الشهر وجه الجواز انه
قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبيه باهل الكتاب وجه الكراهة انه قد يفضي الى اعتقاد لزومها
من العوام لكثرة المداومة ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر نحن الى الان لم يات عيدنا او نحوه فاما عند الامن
من ذلك فلا باس لورود الحديث به ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان لان فيه تعظيم ايام نهينا عن تعظيمها
فان وافق يوما كان يصومه فلا باس ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن ويستحب صوم ايام البيض الثالث
عشر والرابع عشر والخامس عشر ما لم يظن الحاقه بالواجب وكذا صوم يوم عاشورا ويستحب ان يصوم قبله يوما
وبعده يوما فان افرده فهو مكروه للتشبه باليهود وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج ان كان يضعفه
عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهي كراهة تنزيه لانه لا اخلال بالاهم في ذلك الوقت اللهم
الا ان يسيء خلقه فيوقعه في محظور وكذا صوم التروية لانه يعجزه عن اداء افعال الحج وسياتي صوم المسافر
ويكره صوم الصمت وهو ان يصوم ولا يتكلم يعني يلتزم عدم الكلام بل يتكلم بخير وبحاجته ان عنت ويكره صوم
الوصال ولو يومين ويكره صوم الدهر لانه يضعفه او يصير طبعا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة
ولا يحل صوم يومي العيد وايام التشريق وافضل الصيام صيام داود صم يوما وافطر يوما ولا باس بصوم
يوم الجمعة مفردا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله تعالى ولا تصوم المراة التطوع الا باذن زوجها وله ان يفطرها
وكذا المملوك بالنسبة الى السيد الا اذا كان غايبا ولا ضرر في ذلك عليه فان ضره ضرر بالسيد في ماله وكل
صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمنذور وصيامات الكفارات كالنفل الا كفارة الظهار لما يتعلق به
من حق الزوجة كما ستعلم في الظهار ان شاء الله تعالى فصل هذا الفصل في العوارض وهي جديرة
بالتاخير الاعذار المبيحة للفطر المرض والسفر والحبل والرضاع اذا اضر بها او بولدها والكبر اذا لم يقدر عليه
والعطش الشديد والجوع كذلك اذا خيف منهما الهلاك او نقصان العقل كالامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت
الهلاك بالصوم وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشي
الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف
ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما قوله هو يعتبر خوف الهلاك الظاهر من كلام اصحابهم
انه كقولنا وجه قولنا ان قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يبيح الفطر لكل مريض لكن القطع
بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض او ابطاء البرء او فساد عضو
ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او باخبار طبيب مسلم

غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برا من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سئل عنه القاضي الامام فقال
الخوف ليس بشيء وفي الخلاصة لو كان له نوبة حمى فاكل قبل ان يظهر يعني في يوم النوبة لا باس به قوله وقال الشافعي
الفطر افضل والحق ان قوله كقولنا ولم نحك ذلك عنه انما هذا مذهب احمد رحمه الله تعالى والحديث الذي رواه
في الصحيحين وسنورده وقول الظاهرية انه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر فجعل السبب في حقه ادراك العدة فلا يجوز قبل السبب ولنا ان رمضان افضل الوقتين والصوم
في افضل وقتي الصوم افضل منه في غيره فان قيل ان اردتم انه افضل في حق صوم المقيم فلا يفيد وان مطلقا
منعناه ونسنده بما روينا وتلونا قلنا نختار الثاني وجهه عموم قوله تعالى في رمضان وان تصوموا خير لكم وما
رويتم مخصوص بسببه وما روي في الصحيحين انه عليه الصلوة والسلام كان في سفر فراى زحاما ورجلا قد ظلل
عليه فقال ما هذا قالوا صايم فقال ليس من البر الصيام في السفر وكذا ما روى مسلم عن جابر ان النبي صلى الله
عليه وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل
له ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة محمول على انهم استضروا به بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظ فيه
فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم ورواه الواقدي في المغازي وفيه وكان امرهم بالفطر فلم يقبلوا والعبرة
وان كان لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الاحاديث فانها صريحة في الصوم في
السفر ففي مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد بي قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح قال عليه الصلاة
والسلام هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وفي الصحيحين عن انس كنا نسافر
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصايم ومنا المفطر فلا يعيب الصايم على المفطر ولا المفطر على الصايم
وفيهما عن ابي الدرداء خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته في حر شديد حتى ان احدنا
ليضع يده على راسه من شدة الحر وما فينا صايم الا رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه تدل على جواز الصوم
وثم ما يدل على خلافه وهو ما في مسند عبد الرزاق انا معمر عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان بن امية
الجمحي عن ام الدرداء عن كعب بن عاصم الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس من امبر امصيام في امسفر وهذه
لغة بعض اهل اليمن يجعلون مكان الالف واللام الالف والميم وعن عبد الرزاق رواه احمد في مسنده وما في
ابن ماجة عن عبد الله بن موسى التيمي عن اسامة بن زيد عن ابن شهاب عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن ابيه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان في السفر كالفطر في الحضر واخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى المدني ثنا
اسامة بن زيد به ثم قال هذا حديث اسنده اسامة بن زيد وتابعه يونس ورواه ابن ابي ذيب وغيره عن الزهري
عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابيه موقوفا على عبد الرحمن ولو ثبت مرفوعا كان خروجه عليه الصلوة والسلام حين
خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم افطر وامر الناس بالفطر دليلا على نسخه انتهى واعلم ان هذا في الصحيحين عن ابن عباس
رضي الله عنهما خرج عليه الصلوة والسلام عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم افطر قال الزهري
وكان الفطر اخر الامرين وقال ابن القطان هكذا قال يعني البزار عبد الله بن عيسى وقال غيره اي غير البزار عبد الله بن موسى
وهو اشبه بالصواب وهو عبد الله بن موسى بن ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله التيمي القرشي يروي عن اسامة بن
زيد وهو لا باس به انتهى وهذا انما يتمسك به القايلون بمنع الصوم لا غيرهم باعتبار ما كان اخر الامر فالحاصل
التعارض بحسب الظاهر والجمع ما امكن اولى من اهمال احدهما واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه والجمع بما قلنا
من حمل ما ورد من نسبة من لم يفطر الى العصيان وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوصا وقد ورد ما قدمنا

من نقل وقوعها فيجب المصير اليها خصوصا واحاديث الجواز اقوى ثبوتا واستقامة مجي واوفق لكتاب الله تعالى
قال الله تعالى بعد قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر فعلل التاخير الى ادراك العدة بارادة اليسر واليسر ايضا لا يتعين في الفطر بل قد يكون اليسر في الصوم
اذا كان قويا عليه غير مستضر به لموافقة الناس فان الايتسا ولان النفس توطنت على هذا الزمان ما لم تتوطن على
غيره فالصوم فيه ايسر عليها ولهذا التعليل علم ان المراد بقوله فعدة من ايام اخر تحل له التاخير اليها لا
كما ظنه اهل الظواهر قوله وحكى الطحاوي رحمه الله تعالى فيه خلافا بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد
ويموان عندهما يلزمه اذا صح واقام يوما قضاء الكل فيلزم الايصاء بالجميع وعند محمد انما يلزمه قدر ما صح واقام
يوما قضاء الكل فيلزم الايصاء بالجميع وعند محمد انما يلزمه قدر ما صح واقام والصحيح الاتفاق في القضاء وانما
يلزمه قدر الصحة والاقامة وان الخلاف انما هو في النذر وهو ما اذا قال المريض لله علي صوم شهر مثلا فصح فعند
يلزمه الكل والايصاء به وعند محمد قدر ما صح وجه الفرق لهما ان النذر هو سبب في وجوب الكل فاذا وجد منه في
المرض ومات من ذلك المرض فلا شيء عليه فان صح صار كانه قال ذلك في الصحة والصحيح لو قاله ومات قبل ادراك عدة
المنذور لزمه الكل فكذلك هذا بخلاف القضاء لان السبب هو ادراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور في النذر
انما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيئا في حالة المرض والا لزم الكل وان لم يصح ليظهر فايدته في الايصاء
بل هو معلق بالصحة وان لم يذكر ادوات التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما امكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله
ان شفى الله مريضي فلله علي كذا فينزل عند الصحة فيجب الكل ثم يعجز عنه لعدم ادراك العدة فيجب الايصاء كما لو لم
يجعل معلقا في المعنى على ما قلنا واما قولهم السبب ادراك العدة فهل المراد ان ادراك العدة سبب لوجوب
القضاء على المريض او الاداء فصرح في شرح الكنز فقال في الفرق المذكور وسبب القضاء ادراك العدة فيتقدر
بقدره وفي المبسوط جعله سبب وجوب الاداء على ظاهر الاول ان سبب القضاء على ما اعترفوا بصحته هو سبب
وجوب الاداء فيكون ادراك العدة سبب وجوب الاداء كما ذكره في المبسوط ويلزمه عدم حل التاخير عن اول
عدة يدركها فان قال سبب وجوب الاداء لا يستلزم حرمة التاخير عنه قلنا فليكن نفس رمضان سبب وجوب
الاداء على المريض اذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم فاذا كان منتفيا لزم اذ هو الاصل ويلزمه الايصاء
بالكل اذا لم يدرك العدة كما هو قول محمد على رواية الطحاوي قوله ولا فدية عليه وقال الشافعي رحمه الله تعالى
عليه الفدية ان اخره بغير عذر لما روي انه عليه السلام قال في رجل مرض في رمضان فافطر ثم صح فلم يصم حتى ادركه
رمضان اخر يصوم الذي ادركه ثم يصوم الذي افطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكينا ولنا اطلاق قوله تعالى
فعدة من ايام اخر من غير قيد فكان وجوب القضاء على التراخي فلا يلزمه بالتاخير شيء غير انه تارك للاولى من المسارعة
وما رواه غريب ثابت ففي سنده ابراهيم بن نافع قال ابو حاتم الرازي كان يكذب وفيه ايضا من اتهم بالوضع قوله
اذا خافتا على ولديهما يرد ما وقع في بعض الحواشي معزيا الى الذخيرة من ان المراد بالمرضع الظير لوجوب الارضاع
عليها بالعقد بخلاف الام فان الاب يستاجر غيرها وكذا عبارة غير القدوري ايضا تفيد ان ذلك للام وكذا اطلاق
الحديث وهو ما روي انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر
الصلوة وعن الحبلى والمرضع الصوم ولان الارضاع واجب على الام ديانة قوله هو يعتبر اي كلام الحامل
والمرضع بالشيخ الفاني في حكم هو وجوب الفدية بافطاره بجامع انه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير انه الولد في الفرع
قلنا القياس ممتنع بشرع الفدية على خلاف القياس اذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والاطعام والالحاق دلالة متعذر لان

الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل الى الفدية لعجزه عنه والطفل لا يجب عليه بل على امه ولم ينتقل عنها شرعا
الى خلف غير الصوم بل اجيز لها التاخير فقط رحمة على الولد الى خلف هو الصوم بخلاف الشيخ فانه لا قضا عليه
بل اقيمت الفدية مقام الصيام في حقه وحاصل الدفع فيهما انه اختلف الحكم في الاصل والفرع فانه في الاصل
وجوب الفدية عوضا عن الصوم لسقوطه بها ولا سقوط في الحامل **قوله** ويطعم الى اخره وعن الطحاوي انه
لا فدية عليه وهو مذهب مالك لانه عاجز عجزا مستمرا الى الموت فكان كالمريض اذا مات قبل ان يصح والمسافر
قبل ان يقيم وهذه الاية منسوخة وعن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الاية وعلى الذين يطيقونه الاية كان من اراد
ان يفطر ويفدي فعل حتى انزلت الاية التي بعدها فنسختها ولنا ما روى عطا انه سمع ابن عباس يقرأ وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس رضي الله عنهما ليست بمنسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان
ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا رواه البخاري وهو مروي عن علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة
ولم يرو عن احد منهم خلاف ذلك فكان اجماعا وايضا لو كان لكان قول ابن عباس رضي الله عنهما ليست بمنسوخة مقدما
لانه مما لا يقال بالراي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القران لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا بتقدير حرف النفي
لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثير ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا
تفتؤ وفيه يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا رواسي ان تميد بكم وقال شاعر فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو
قطعوا راسي لديك واوصالي اي لا ابرح وقال تنفك تسمع ما حييت بهالك حتى تكونه اي لا تنفك ورواية الافقه
اولى ولان قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ليس نصا في نسخ اجازة الافتداء الذي هو ظاهر اللفظ هذا ولو كان
الشيخ الفاني مسافرا فمات قبل الاقامة قيل ينبغي ان لا يجب عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف
لا التغليظ فانما ينتقل وجوب الصوم عليه الى الفدية عند وجود سبب التعيين ولا تعيين على المسافر فلا حاجة الى
الانتقال ولا تجوز الفدية الا عن صوم هو اصل بنفسه لا بدل عن غيره فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه
حتى صار شيخا فانيا لا يرجى برؤه جازت له الفدية وكذا لو نذر صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة
له ان يفطر ويطعم لانه استيقن ان لا يقدر على قضائه وان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله ويستقيله وان لم يقدر
لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت
الفدية عنه ولو وجبت عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم او لم يصم حتى صار
شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر به من
المال فان مات فاوصى بالتكفير جاز من ثلثه هذا وتجوز في الفدية طعام الاباحة اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة
الفطر للتنصيص على الصدقة فيها والاطعام في الفدية **قوله** لان شرط الخلفية اي شرط وقوع الفدية خلفا عن
الصوم دوام العجز عن الصوم فخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قبل بالتيمم لان خلفية التيمم
مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم
مع سن الاياس لا بشرط دوامه فلذا لم يجب الاعتداد بالدم اذا عاد بعد الانقطاع في سن الاياس في المستقبل او
في العدة التي فرض عوده فيها حتى تستانف للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لا في الانكحة المباشرة حال
ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذي ذكرناه لا على ما ذكر في النهاية
قوله وصار كالشيخ الفاني الحاقا بطريق الدلالة لا بالقياس وجهه ان الكلام في مريض عجز عن الاداء وعليه الصوم
ولا شك ان كل من سمع ان الشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم يجزي عنه الطعام علم ان سببه ذلك العجز عجزا مستمرا الى

الموت

الموت فان الشيخ الفاني الذي علق عليه هذا الحكم هو الذي كل يوم في نقص الى ان يموت فيكون الوارد في الشيخ
الفاني واردا في المرض الذي هو بتلك الصفة لا فرق الا ان الوجوب لم يسبق حال جواز الاطعام في الشيخ الفاني
الا بقدر ما يثبت ثم ينتقل وفي المريض تقرر الوجوب عليه قبله بادراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره في المسارعة
الى القضاء ومعلوم انه اذا كان الوجوب على التراخي لا يكون بذلك التاخير جانيا فلا اثر لهذا الفرق في ايجاب افتراق
الحكم واعلم انهم منعوا في الاصول الالحاق بالشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس لكن شرط ظهور
المناط واثره غير انه في الدلالة لا يفتقر الى اهلية الاجتهاد بخلاف القياس وذلك منتف في الشيخ الفاني فان ظهور
فيه وهو العجز انما يصلح لاسقاط الصوم وهنا مقام اخر وهو وجوب الفدية ولا يعقل العجز مؤثرا في ايجابها
لكنا نقول ذلك في غير المنصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لان ترتيب الحكم على المشتق
نص على علية مبدا الاشتقاق وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل الاشارة وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية اي لا يطيقونه **قوله** ثم لا بد من الايصا عندنا اي في لزوم الاطعام على الوارث خلافا للشافعي وعلى هذا الزكاة
اي اذا مات من عليه دين الزكوة بان استهلك مال الزكوة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه
ان يخرج عنه الزكوة والعشر الا ان يوصي بذلك ثم اذا اوصى فانما يلزم الوارث اخراجهما اذا كانا يخرجان من الثلث
فان زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث فان اخرج كان متطوعا عن الميت ويحكم بجواز اجزائه ولذا قال محمد
في تبرع الوارث فيه تجزيه ان شاء الله تعالى كما اذا اوصى بالاطعام عن الصلوات على ما يذكر ويصح التبرع في
الكسوة والاطعام لا الاعتاق لان في الاعتاق بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام
وجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امي
ماتت وعليها صوم شهر افاقضيه عنها فقال لو كان على امك دين اكنت قاضيه عنها قال نعم قال فدين الله احق
وفي رواية جاءت امراة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم نذر افاصوم
عنها الحديث الى ان قال فصومي عن امك **قوله** الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلوة والسلام من
مات وعليه صيام صام عنه وليه قلنا الاتفاق على صرف الاول عن ظاهره فانه لا يصح في الصلوة الدين وقد اخرج
النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو راوي الحديث الاول في سننه الكبرى انه قال لا يصلي احد عن احد ولا
يصوم احد عن احد وفتوى الراوي على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ ونسخ الحكم يدل على اخراج المناط عن
الاعتبار ولذا صرحوا بان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم
ابطال اعتباره اذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم على وفقه وقد روي عن عمر رضي الله عنه نحوه اخرجه عبد الرزاق
وذكره مالك في الموطا بلاغا قال مالك ولم اسمع عن احد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله عنهم اجمعين بالمدينة
ان احدا منهم امر احدا يصوم عن احد ولا يصلي عن احد انتهى وهذا مما يؤيد النسخ وانه الامر الذي استقر الشرع
عليه اخرا واذا اهدر كون المناط الدين فانما يعلل لوجوب الاداء عن الميت على الوارث بدين العباد فانه محل الاتفاق
وليس هو الكائن في صورة النزاع فلا يجب على الوارث الا الايصاء ثم اذا اوصى لا يجب عليه الا بقدر الثلث الا ان
يتطوع وعلى هذا دين صدقة الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التي عليه
والصدقة المنذورة والخراج والجزية وهذا لان هذه بين عقوبة وعبادة فما كان عبادة فشرط اجزائها النية
ليتحقق اداؤها مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذي هو المقصود من التكليف وفعل الوارث
من غير امر المبتلى بالامر والنهي لا يتحقق اختياره بل لما مات من غير فعل ولا امر به فقد تحقق عصيانه لخروجه من دار

التكليف ولم يمتثل وذلك يقرر عليه موجب العصيان اذ ليس فعل الوارث الفعل المامور به فلا يسقط به الواجب كما لو تبرع به حال حيوته وما كان فيها مع ذلك معنى العقوبة فلا يخفى انه فات فيه الامران اذ لم يتحقق ايقاع ما يستشقه منه ليكون زاجرا له بخلاف ديون العباد فان المقصود من الامر باداءها وصول المال الى من هو له ليدفع به حاجته ولذا اذا ظفر من له بجنسه كان له اخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلزمت من غير ايصا لتحقق المقصود بفعل الوارث هنا وعن هذا قلنا لا يورث خيار الروية والشرط لانه راي كان للميت بخلاف خيار العيب لانه جزء من العين في المعنى احتبس عند البايع واذ علمت ما ذكرنا علمت ان المقصود من حقوق الله تعالى انما هي الافعال اذ بها تظهر الطاعة والامتثال وما كان ماليا منها فالمال متعلق المقصود اعني الفعل وقد سقطت الافعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها في دار التكليف فكان الايصا بالمال الذي هو متعلقها تبرعا من الميت ابتدا فيعتبر من الثلث بخلاف دين العباد لان المقصود فيها نفس المال لا الفعل وهو موجود في التركة فياخذ منها بلا ايصا **قوله** والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ وجهه ان المماثلة قد ثبتت شرعا بين الصوم والاطعام والمماثلة بين الصلوة والصوم ثابتة ومثل مثل الشي جاز ان يكون مثلا لذلك الشي وعلى تقدير ذلك يجب الاطعام وعلى تقدير عدمها لا يجب فالاحتياط في الايجاب فان كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذي هو السقوط والا كان برا مبتدا يصلح ماحيا للسيئات ولذا قال محمد فيه تجزيه ان شاء الله تعالى من غير جزم كما قال في تبرع الوارث بالاطعام بخلاف ايصايه به عن الصوم فانه جزم بالاجزا **قوله** هو الصحيح احترازا من قول ابن مقاتل انه يطعم لكل صلوة يوم مسكينا لانها كصيام يوم ثم رجع الى ما في الكتاب لان كل صلوة فرض على حدة فكانت كصوم يوم **قوله** ومن دخل في صوم التطوع او في صلوة التطوع ثم افسده قضاه ولا خلاف بين اصحابنا في وجوب القضا اذا افسد عن قصد او غير قصد بان عرض الحيض للصايمة المتطوعة خلافا للشافعي وانما اختلاف الرواية في نفس الافساد هل يباح او لا فظاهر الرواية لا الا بعذر ورواية المنتقى يباح بلا عذر ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر او لا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان لم ياكل لا يباح الفطر وان كان يتاذى بذلك يفطر واعتقادي ان رواية المنتقى اوجه وعلى اعتبار ذلك ينتصب الكلام في خلافية الشافعي رحمه الله تعالى اجرا ويتبين وجه اختيارنا لها في ضمنه ان شاء الله تعالى واحسن ما يستدل به للشافعي ما في مسلم عن عايشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم يوما فقال هل عندكم شي فقلنا لا قال فاني صايم ثم اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس قال ارنيه فلقد اصبحت صايما فاكل وفي لفظ فاكل وقال قد كنت اصبحت صايما فهذا يدل على عدم وجوب الاتمام ولزوم القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما وروى ابو داود والترمذي والنسائي عن ام هانى موقوفا الصايم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وفي كل من سنده ومتنه اختلاف وتكلم عليه البيهقي رحمه الله وقال الشافعي ايضا صح انه عليه الصلوة والسلام خرج من المدينة حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صايم رفع اناء فشرب والناس ينظرون وفي لفظ كان ذلك بعد العصر زاد مسلم عام الفتح وفيه دلالة التاخير قال الشافعي فلما كان له قبل ان يدخل في صوم الفرض ان لا يدخل فيه للسفر كان له اذا دخل فيه ان يفطر كما فعل عليه الصلوة والسلام فالتطوع اولى وحاصله استدلال بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه على اباحة فطره في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا

عليه

عليه على اباحة فطره في النفل بعد الشروع وهو استدلال حسن جدا ولنا الكتاب والسنة والقياس اما الكتاب فقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها الاية سيقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم والقدر المودى عمل كذلك فوجب صيانته عن الابطال لهذين النصين فاذا افطر وجب قضاوه تفاديا عن الابطال واما السنة فما اخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عايشة رضي الله عنها قالت كنت انا وحفصة صايمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني اليه حفصة وكانت ابنة ابيها فقالت يا رسول الله انا كنا صايمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما اخر مكانه واعله البخاري بانه لا يعرف لزميل سماع من عروة ولا ليزيد سماع من عروة واعله الترمذي بان الزهري بان الزهري لم يسمع من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن ابي الاخضر ومحمد بن ابي حفصة عن الزهري عن عروة عن عايشة وروى مالك بن انس ومعمر بن عبيد الله بن عمر بن زياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عايشة ولم يذكروا فيه عروة وهذا اصح ثم اسند الى ابن جريج قال سالت الزهري احدثك عروة عن عايشة قال لم اسمع من عروة في هذا شيا ولكن سمعنا في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سال عايشة عن هذا الحديث انتهى قلنا قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفا بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة ولو سلم اعلاله واعلال الترمذي فهو قاصر على هذا الطريق فانما يلزم لو لم يكن له طريق اخر لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عايشة قالت اصبحت انا وحفصة صايمتين متطوعتين الحديث ورواه ابن ابي شيبة من طريق اخر غيرهما عن خصيف عن سعيد بن جبير ان عايشة وحفصة الحديث ورواه الطبراني في معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس ان عايشة وحفصة ورواه البزار من طريق غيرهما عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال اصبحت عايشة وحفصة وحماد بن الوليد لين الحديث واخرجه الطبراني من غير الكل في الوسط ثنا موسى بن هرون ثنا محمد بن مهران الجمال ثنا ذكره محمد بن ابي سلمة المكي عن محمد بن عمرو به عن ابي سلمة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اهديت لعايشة وحفصة هدية وهما صايمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا فقد ثبت هذا الحديث ثبوتا لا مرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعددها وكثرة مجيئها وثبت في ضمن ذلك ان ذلك المجهول في قول الزهري فيما اسند الترمذي اليه عن بعض من سال عايشة عن هذا الحديث ثقة اخبر بالواقع نكيف وبعض طرقه مما يحتج به وحمله على انه امر ندب بخروج عن مقتضاه بغير موجب بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويوكده وهو ما قدمناه من قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم كلام المفسرين فيها على ان المراد لا تحبطوا الطاعات بالكباير كقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الى ان قال ان تحبط اعمالكم وكلام ابن عمر ظاهر في ان هذا قول الصحابة او لا تبطلوها بمعصيتهما اي بمعصية الله ورسوله او الابطال بالريا والسمعة قول ابن عباس وعنه بالشك والنفاق او بالعجب والكل يفيد ان المراد بالابطال اخراجها عن ان يترتب عليها فايدة اصلا كانها لم توجد وهذا غير الابطال الموجب للقضا فلا يكون الاية باعتبار المراد دليلا على منع هذا الابطال بل دليلا على منعه بدون قضا فيكون دليل رواية المنتقى على ما قدمناه من انها اباحة الفطر مع ايجاب القضا ولهذا اخرناها لان الاية لا تدل باعتبار المراد منها سوى على ذلك والاحاديث المذكورة لا يفيد سوى ايجاب القضا الا ما كان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي قوله ولا تعودا وهي مع كونها منفردا بها لا يقوى قوة حديث مسلم المتقدم الاسند لانه

للشافعي فبعد تسليم ثبوت الحجية يحمل على الندب وكذا حديث البخاري اخا النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان
وابي الدردا فزار سلمان ابا الدردا فراي ام الدردا متبذلة فقال لها ما شانك قالت اخوك ابو الدردا
ليس له حاجة في الدنيا فجاء ابو الدردا ليس له حاجة في الدنيا فجا ابو الدردا فصنع له طعاما فقال كل فاني
صايم قال ما انا باكل حتى تاكل فاكل فلما كان الليل ذهب ابو الدردا يقوم فقال له سلمان نم فنام ثم ذهب يقوم
فقال نم فلما كان من اخر الليل قال سلمان قم الان قال فصليا فقال له سلمان ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك
حقا ولاهلك عليك حقا فاعط كل ذي حق حقه فاتي النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال صدق سلمان
وهذا مما استدل به القايلون بان الضيافة عذر وكذا ما اسند الدارقطني الى جابر قال صنع رجل من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما فدعى النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فلما اتي بالطعام تنحى رجل منهم
فقال عليه الصلوة والسلام ما لك قال اني صايم فقال عليه الصلوة والسلام ما لك قال اني صايم فقال عليه
الصلوة والسلام تكلف اخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صايم كل وصم يوما مكانه فان كلا منهما يدل على عدم
كون الفطر ممنوعا اذ لا يعهد للضيافة اثر في اسقاط الواجبات ولذا منع المحققون كونها عذرا كالكرخي وابي
بكر الرازي واستدلا بما روي عنه عليه الصلوة والسلام اذا دعي احدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فلياكل
وان كان صايما فليصل اي فليدع لهم والله اعلم بحال هذا الحديث وقول بعضهم ثبت موقوف على ابدا ثبت ثم
لا يقوى قوة حديث سلمان والحاصل ان على رواية المنتقى نظرا من الادلة ولا يعارض ما استدل به الشافعي
ما يتبعها على ما لا يخفى واما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث يجب قضاؤهما اذا افسدا قوله واذا بلغ الصبي
الى اخره كل من تحقق بصفة في اثناء النهار او قارن ابتدا وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله
واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها كالحايض والنفسا يطهران بعد الفجر او معه
والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال وقبله بعد الاكل اما اذا قدم قبل الزوال والاكل فيجب
عليه الصوم لما في الكتاب وكذا لو كان نوى الفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم والذي افطر عمدا
او خطا او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر على ظن غروب الشمس او تسحر بعد الفجر وقيل الامساك
مستحب لا واجب لقول ابي حنيفة في الحايض تطهر نهارا لا يحسن ان تاكل والناس صيام والصحيح الوجوب لان محمدا قال
فليصم وقال في الحايض فلتدع وقول الامام لا يحسن تعليلا للوجوب اي لا يحسن بل يقبح وقد صرح به في بعضها فقال
في المسافر اذا قدم بعد الزوال اني استقبح ان ياكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم فبين مراده بعدم الاستحسان
ولانه الموافق للدليل وهو ما ثبت من امره عليه السلام بالامساك فيمن اكل في يوم عاشورا حين كان واجبا ولا
يخفى على متامل فوايد قيود الضابط وقلنا كل من تحقق او قارن ولم نقل من صار بصفة الى اخره ليشمل من اكل عمدا
في نهار رمضان لان الصيرورة للتحول ولو لامتناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بهما فيه قوله لان الصوم غير واجب
فيه عليهما وقال زفر في الكافر اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية
موجب كما في الصلوة وينبغي ان يكون جوابه في الصبي اذا بلغ كذلك ونحن نعرف بان السبب في الصلوة الجزء القايم
عند الاهلية اي جز كان فتحقق الموجب في حقهما وفي الصوم الجزء الاول ولم يصادفه اهلا وعلى هذا اتفقوا هم
في الاصول الواجب الموقت قد يكون الوقت فيه سببا للمودي وظرفا له كوقت الصلوة او سببا ومعيارا هو
ما يقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضي ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان
من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والا لزم سبق

الوجوب

الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فالايجاب فيه يستدعي سببا سابقا والغرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك
لزم كون ما ذكروه في وقت الصلوة من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقيبه انتقلت الى ما يلي
ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلفا مستغنى عنه اذ لا
داعي لجعله ما يليه دون ما وقع فيه قوله على ما قالوا اشارة الى الخلاف واكثر المشايخ على هذا الفرق وهو ان
الصبي كان اهلا فتوقف امساكاته في حق الصوم في اول النهار على وجود النية في وقتها والكافر ليس اهلا
فلا يتوقف فيقع فطرا فلا يعود صوما ومنهم من تمسك بالتسوية بينهما بما في الجامع الصغير في الصبي يبلغ
والكافر يسلم قال هما سوا فانه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع قوله واذا نوى المسافر الافطار اي في غير
رمضان بدليل قوله وان كان في رمضان ثم نية الافطار ليس بشرط بل اذا قدم قبل الزوال والاكل وجب
عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها قوله لا ترى الى اخره يعني ان المرخص السفر فلما لم يتحقق في اول اليوم
كان الخطاب متوجها عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث انشائه وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلوة
والسلام مما قدمنا انه خرج من المدينة عام الفتح حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صايم رفع اناء فشرب اللهم الا
ان يدفع بتجويز كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد وايضا فظاهرهم ما لم يتحقق المرخص فالخطاب بالصوم
عينا ثم لم لا يجوز ان يكون الخطاب بتعينه ان لم يحدث سفرا في اثناء اليوم فيجب الشروع قبله فاذا سافر
في اثناء اليوم زال التعين لانه كان يشترط عدمه وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحي
كتاب مسلم والجمهور على تعين صومه واعلم ان اباحة الفطر للمسافر اذا لم ينو الصوم فاذا نواه ليلا واصبح
من غير ان ينقض عزيمته قبل الفجر اصبح صايما فلا يحل فطره في ذلك اليوم لكن لو افطر فيه لا كفارة عليه لان السبب
المبيح من حيث الصورة وهو السفر قايم فاورث شبهة وبها تندفع الكفارة ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء
على ان الصحيح ان فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لانه مسافة بعيدة لا يصل اليها في يوم واحد
بل معنى قول الراوي حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صايم انه كان صايما حين وصل اليه ولا شك انه صوم يوم
لم يكن في اوله مقيما غير انه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم افطر وتبين بهذا اندفاع الاشكال عن تعين الصوم
في اليوم الذي انشا فيه السفر وتقريره على تعيين صوم اليوم الذي شرع في صومه عن الفرض وهو مسافر والحاصل
انه كان بلوغه كراع الغميم في اليوم الذي خرج فيه اشكل على الاول وان كان فيما بعد اشكل على ما بعده والمخلص
الا بتجويز كونه عليه السلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وحينئذ لا
والله اعلم قوله في المسلتين هما اذا انشا السفر بعد الصوم واذا صام مسافر ثم اقام قوله ومن جن رمضان
كله قال الحلواني المراد فيما يمكنه انشاء الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير لا يلزمه القضا
لان الصوم لا يصح فيه كالليل والذي يعطيه الوجه الا في ذكره خلافه قوله لانه نوع مرض يضعف القوى
ولا يزيل الحجى اي العقل ولهذا ابتلي به من هو معصوم من زوال العقل صلى الله عليه وسلم على ما اسلفناه في باب الامامة
من كتاب الصلوة قوله فيكون عذرا في التاخير لا في الاسقاط رتبه بالفا على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه نتيجة
له فحاصله لما كان غير مزيل لم يسقط فيتبادر منه انه لو ازاله كان مسقطا وليس كذلك فان الجنون مزيل له ولا يسقط
به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملزوم للحرج فكان الاولى في التعليل التعليل بعدم لزوم الحرج في الزام قضا
الشهر بالاغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله فان ترتيب قضاء الشهر عليه موجب للحرج وهذا لان امتداد الاغماء
شهرا من النوادر لا يكاد يوجد والا كان ربما يموت فانه لا ياكل ولا يشرب ولا حرج في ترتيب الحكم على ما هو من النوادر

بخلاف الجنون فان امتداده شهرا غالب فترتيب القضا معه موجب للحرج وقد سلك المصنف مسلك التحقيق
في تعليل عدم لزوم القضا بجنون الشهر حيث قال ولنا ان المسقط هو الحرج ثم قال والاغما لا يستوعب الشهر
عادة فلا حرج فافاد تعليل وجوب قضا الشهر اذا اغمي عليه فيه كله بعدم الحرج وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع
لان الحرج مانع لكن المراد ان انتفاء الوجوب انما يكون لمانع الحرج ولا حرج لندرة امتداد الاغماء شهرا وتسطيري
هذا ان الوجوب الذي يثبت جبرا بالسبب اعني اصل الوجوب لا يسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه
او ضعفه بل ينظر فان كان المقصود من متعلقه مجرد ايصال المال الجمة كالنفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا
العجز لان هذا المقصود يحصل بفعل النايب فيطالب به وليه وان كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل
ليظهر مقصود الابتلا من اختيار الطاعة او المعصية فلا يخلوا من كون هذا العجز الكاين بسبب عدم القدرة
على استعمال العقل مما يلزمه الامتداد او لا يمتد عادة او قد وقد ففي الاول لا يثبت الوجوب كالصبي لانه يستتبع
فايدته وهي اما في الادا وهو منتف اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالادا في حالة الصبي او في القضا وهو مستلزم
للحرج البين فانتفى وفي الثاني لا يسقط الوجوب معه بل يثبت شرعا ليظهر اثره في الخلف وهو القضا فيصل بذلك
الى مصلحته من غير حرج رحمة عليه كالنوم فلو نام تمام وقت الصلوة وجب قضاوها شرعا فعلمنا ان الشرع اعتبر
هذا العارض بسبب انه لا يمتد غالبا عدما اذ لا حرج في ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه في الخلف ثم لو نام يومين
او ثلاثة وجب القضا ايضا لانه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذي ثبت فيه شرعا اعني اعتباره
عدما اذ لا حرج في النوادر وفي الثالث ادرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج الحاقا له اذا ثبت بما
يلزمه الامتداد واذا لم يثبت بما لا يمتد عادة فقلنا في الاغما يلحق في حق الصوم بما لا يمتد وهو النوم فلا يسقط
معه الوجوب اذا امتد تمام الشهر بل يثبت ليظهر حكمه في القضا لعدم الحرج اذ لا حرج في النادر لان النادر انما
يعرض فرضا وربما لم يتحقق قط وامتداد الاغماء شهرا كذلك وفي حق الصلوة بما يمتد اذا زاد على يوم وليلة
لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول في حد التكرار فلا يقضي شيا وبما لا يمتد وهو النوم اذا لم يزد عليها لعدم
الحرج وقلنا في الجنون في حق الصلوة كذلك على ما قدمناه في باب صلوة المريض لاتحاد اللازم فيهما وفي حق الصوم
ان استوعب الشهر الحق بما يلزمه الامتداد لان امتداد الجنون شهرا كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب مع استيعابه
لزم الحرج واذا لم يستوعبه بما لا يمتد لان صوم ما دون الشهر في سنة لا يوقع في الحرج وايضا انه يودي الى
عدم وجوب القضا اذا كان الجنون في الغالب يستمر شهرا او اكثر وهذا التقرير يوجب ان لا فرق بين الاصلي
والعارضي وبين ان يفيق المجنون في وقت النية من اخر يوم او بعده خلافا لما قاله الحلواني وان اختاره بعضهم
ثم نقل المصنف عن محمد انه فرق بينهما على ما هو في الكتاب وقدمنا في الركوع الخلاف في نقل هذا الخلاف فجعل
هذا التفصيل قول ابي يوسف وقول محمد عدم الفصل وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف ومنهم من
ابدا التفصيل بثبوت التفصيل شرعا في العدة بالاشهر والحيض بنا على اصلية امتداد الطهر وعارضيته فان
الطهر اذا امتد امتدادا اصليا بان بلغت الصغيرة بالسن ولم تر دما فانها تعتد بالاشهر بعد البلوغ ولو بلغت بالحيض
ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة الى ان يدخل سن الاياس فتعتد بالاشهر ولا يخفى على متامل
عدم لزومه فان المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفي العدة المتبع النص فهو يوجب ذلك التفصيل والله
سبحانه اعلم **قوله** وفي الوجوب فايدة جواب عما قد يقال قولك الاهلية بالذمة ومرجع الذمة الى الادمية
يستلزم ثبوت اصل الوجوب على الصبي فقال هو دائر مع الذمة لكن بشرط الفايدة لانه يتلوا الفايدة ولا فايدة

في تحققه

في تحققه في حق الصبي لما ذكرنا من انه عند العجز عن الادا انما يثبت ليظهر اثره في القضاء ليحصل مصلحة الغرض
رحمة ومنة وانما يكون ذلك فايدة اذا لم يستلزم من ايجاب القضا حرجا لانه حينئذ فتح باب تحصيل المصلحة اما
اذا استلزمه فهو معدوم الفايدة ظاهرا لانه مقترن بطريق التفويت وهو الحرج وذلك باب العذاب لا
الفايدة وان كان قد يثبت له الافراد من العباد فان الفوايد الشرعية التي تستتبعها التكاليف انما تراعى في حق العموم
رحمة وفضلا لا بالنسبة الى احاد من الناس بخلاف ثبوته مع الجنون لانه يستتبع الفايدة او نقول لا فايدة لانها
في القضا ولا يجب القضا للحرج فلو ثبت الوجوب لم يكن لفايدة **قوله** وتمامه في الخلافيات اذا حققت ما قدمناه
انفا تحققت تمامه **قوله** فعليه قضاوه قيل لا بد من التاويل لان دلالة حال المسلم كافية في وجود النية الا
يرى ان من اغمي عليه في ليلة رمضان يكون صايما يومها وانما يقضي ما بعده بنا على ان الظاهر وجود النية منه فيها
فلذا اول بان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا الاعتياد الاكل في رمضان ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله من لم ينو
لا قضاء عليه جزم بان هذا التاويل تكلف مستغنى عنه بخلاف من اغمي عليه فان الاغما قد يوجب نسيانه حال نفسه
بعد الافاقة فيبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية منه فيها فلذا اول بان يكون مريضا او مسافرا او
متهتكا اعتاد الاكل في رمضان ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله من لم ينو لا قضاء عليه جزم بان هذا التاويل تكلف
مستغنى عنه بخلاف من اغمي عليه فان الاغما قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فيبني الامر فيه على الظاهر
من حاله وهو وجود النية الا ان يكون متهتكا لعتاد الاكل فيفتي بلزوم صومه ذلك اليوم ايضا لان حاله لا يصلح
دليلا على قيام النية اما هنا فانما علق وجوب القضا بنفس عدم النية ابتدا لا بامر يوجب النسيان ولا شك انه
ادرى بحاله نعم لو قال ومن شك انه كان نوى او لا امكن ايجاب هذه المسئلة بالبنا على ظاهر حاله كما ذكرنا **قوله**
في حق الصحيح المقيم فيعيبهما لان المسافر والمريض لا بد لهما من النية اتفاقا لعدم التعين في حقهما **قوله** كما اذا وهب
النصاب من الفقير اي على مذهبكم فهو الزامي من زفر فان اعطا النصاب فقيرا واحدا عنده لا يقع به عن الزكوة وثمرة
الخلاف تظهر ايضا في لزوم الكفارة بالاكل فيه عند زفر يجب مطلقا وعند ابي حنيفة لا يجب مطلقا وعندهما
التفصيل بين ان ياكل قبل الزوال فيجب او بعده فلا وهي المسئلة التي تلي هذه ومنهم من جعل محمدا مع ابي حنيفة ره
قوله ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بجناية الافساد وهذا امتناع عنه لا افساد لانه يستدعي سابقة
الشروع لان لابي يوسف ان يقول الثابت في الشرع ترتيبها على الفطر في رمضان اذ اسم الفطر لا يستدعي سابقة
الفطر يقال افطرت اليوم وكان من عادتي صومه اذا اصبح غير ناو ثم اكل سلمنا لكن الامساكات الكاينة في وقت
النية من النهار ليس لها حكم الفطر كما ان ليس لها حكم الصوم فيتحقق الفطر بالاكل اذا ورد عليها الا ان هذا يقتصر على
ما اذا اكل قبل نصف النهار والذي اظنه ان الملحوظ لكل من ابي حنيفة وابي يوسف واقعة الاعرابي المروية في الكفارة
لما كانت في فطر عما هو مشتهى حال قيام الصوم هل يفهم ثبوتها في فطر كذلك قبل الشروع ففهمه ابو يوسف وفهم
ابو حنيفة عدمه اذ لا شك في ان جناية الافطار حال قيام الصوم اقبح منها حال عدمه فالزام الكفارة في صورة
الجناية التي هي اغلظ لا يوجب فهم ثبوتها فيما هو دون ذلك خصوصا مع الاتفاق على عدم الفا كل ما زاد على كونه
فطرا جناية في مورد الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام الفطر الجناية في ابتلاع الحصى ونحوه وروى
الحسن عن ابي حنيفة فيمن اصبح لا ينوي الصوم ثم نواه قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه لا كفارة فيه وروى عن ابي يوسف
ان عليه الكفارة وجه النفي شبهة الخلاف في صحة الصوم بنية من النهار وفي المنتقى فيمن اصبح ينوي الفطر ثم عزم
على الصوم ثم اكل عمدا لا كفارة فيه عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف والكلام فيهما واحد **قوله** وعلى هذا الخلاف

كل من صار اهلا تقدم الكلام في هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف والمراد بالمخطي من فسد صومه بفعل المقصود
دون قصد الافساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر واكل يوم الشك ثم ظهر انه الفجر ورمضان **قوله** لانه وقت معظم
وتعظيمه بعدم الاكل فيه اذا لم يكن المرخص قايما واصل ذلك حديث عاشورا على ما ذكرناه قريبا فثبت به وجوب
التشبه اصلا ابتدا لا خلفا عن الصوم **قوله** وهو يرى على البنا للمفعول من الراي بمعنى الظن لا الروية بمعنى
اليقين كقوله رايت الله اكبر كل شي اي علمته ولو صيغ منه للفاعل مرادا به الظن لم يمتنع في القياس لكنه لم
يسمع بمعناه الا مبنيا للمفعول قال وكنت ارى زيدا كما قيل سيدا اذا انه عبد القفا واللهازم فاريت بمعنى
اظننت اي دفع الى الظن **قوله** لان الجناية قاصرة ليس هنا جناية اصلا لانه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الاثم
عليه اللهم الا ان يراد ان عدم تثبته الى ان يستيقن جنايه فيكون المراد جناية عدم التثبت لا جناية الافطار
كما قالوا في القتل الخطا لا اثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت
حال الرمي قال المصنف في الجنايات شرع الكفارة يوذن باعتبار هذا المعنى اللهم الا ان يدفع بان ترك
التثبت الى الاستيقان في القتل ليس كتركه الى الاستيقان في الفطر وايضا الموجب للقول بثبوته في القتل
بترك التثبت الى تلك الغاية شرع الكفارة وهذا الدليل مفقود هنا اذ لا كفارة ولولاه لم يجسر على
القول بذلك هنا وحديث عمر رواه ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال افطر عمر واصحابه
في يوم غيم ظنوا ان الشمس غابت قال فطلعت فقال عمر ما تعرضنا لجنف نتم هذا اليوم ثم نقضي يوما مكانه
واخرجه ابن ابي شيبة من طرق قريبا الى لفظ الكتاب منها عن علي بن حنظلة عن ابيه قال شهدت عمر بن الخطاب في رمضان
وقرب اليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد غربت ثم ارتقى المؤذن فقال يا امير المؤمنين والله ان
الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر من كان افطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن افطر فليتم حتى تغرب الشمس واعاده
من طريق اخر وزاد فقال له بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا وقد اجتهدنا وقضا يوم يسير وانما قال
له ذلك لان خطابه له من اعلى المئذنة رافعا صوته ليس من الادب بل كان حقه ان ينزل فيخبره منادا باوحدته
تسحروا فان في السحور بركة رواه الجماعة الا ابو داود وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسحروا
فان في السحور بركة قيل المراد بالبركة حصول التقوي به على صوم الغد بدليل ما روي عنه عليه الصلاة والسلام
استعينوا بقايلة النهار على قيام الليل وباكل السحور على صيام النهار والمراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين
قال عليه الصلوة والسلام فرق ما بين صومنا وصوم اهل الكتاب اكلة السحر ولا منافاة فليكن المراد بالبركة كلا
من الامرين والسحور ما يوكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في النهاية هو على حذف مضاف تقديره
في اكل السحور بركة بنا على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للماكول في
السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضا به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماكول وحديث
ثلاث من اخلاق المرسلين على الوجه الذي ذكره المصنف الله اعلم به والذي في معجم الطبراني ثنا جعفر بن محمد بن حرب
العباداني ثنا سليمان بن حرب ثنا حماد بن زيد عن علي بن ابي العالية عن مورق العجلي عن ابي الدردا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثلاث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلوة
رواه ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا وذكر ان الدارقطني في الافراد رواه من حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث
ابي الدردا ومما يدل على المطلوب ما في الصحيح حديث البخاري عن سهل بن سعد قال كنت اتسحر في اهلي ثم يكون لي سرعة ان ادرك
صلوة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثم قمنا

ثم قمنا الى الصلاة قلت كم كان قدر ما بينهما قال قدر خمسين اية **قوله** الا انه اذا شك استثناء من قوله ثم
التسحر مستحب واخذ الظن في تفسير الشك بنا على استعمال لفظ الظن في الادراك مطلقا **قوله** فصومه تام
اي ما لم يتيقن انه اكل بعد الفجر فيقضي حينئذ **قوله** وعن ابي حنيفة الى اخره يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية
فان استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الاساة ان لم يترك بل يستلزم كون ذلك مفضولا وفعل المفضول لا يستلزم
الاساة ثم استدل على هذه الرواية بقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك رواه النسائي والترمذي
وزاد فان الصدق طمانينة والكذب ريبة قال الترمذي حديث صحيح فنقول المراد لفظ الامر فان كان على ظاهره
كان مقتضاه الوجوب فيلزم بتركه الاثم لا الاساة وان صرف عنه بصارف كان ندبا ولا اساة بترك المندوب
بل ان فعله نال ثوابه والا لم ينل شيا فهو داير بين كونه دليل الوجوب او الندب فلا يصلح جعله دليلا على
هذه الا ان يراد اساة معها اثم والله اعلم **قوله** بعده قضاه ولا كفارة **قوله** وعلى ظاهر الرواية لا قضا عليه
لان اليقين لا يزال بالشك والليل اصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه الا بيقين وصححه في الايضاح واعلم ان التحقيق هو
ان المتيقن انما هو دخول الليل في الوجود وامتداده لا الى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لاستحالة تعارض اليقين مع الظن
لان العلم بمعنى اليقين لا يحتمل النقيض فضلا ان يثبت معه ظن النقيض فاذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر في وقت فليس
ذلك الوقت محل تعارض الظن به واليقين ببقاء الليل بل التحقيق انه محل تعارض دليلين ظنيين في بقاء الليل وعدمه
وهما الاستصحاب والامارة التي بحيث توجب ظن عدمه لا تعارض ظنين في ذلك اصلا اذ ذاك لا يمكن لان الظن
هو الطرف الراجح من الاعتقاد فاذا فرض تعلقه بان الشي كذا استحال تعلق اخر بانه لا كذا من شخص واحد في وقت واحد
اذ ليس له الا طرف واحد راجح فاذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنيين في قيام الليل وعدمه فيهما تعارضهما لان يوجب
الشك لا ظن واحد فضلا عن ظنين واذا تهاتر عمل بالاصل وهو الليل فيحقق هذا واجره في مواطن كثيرة كقولهم
في شك الحدث بعد تيقن الطهارة اليقين لا يزال بالشك ونحوه **قوله** ولو اكل فعليه القضا وفي الكفارة روايتان
ومختار الفقيه ابي جعفر لزومها لان الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الاباحة لا حقيقتها ففي حال الشك دون ذلك
وهو شبهة الشبهة وهي لا تسقط العقوبات هذا اذا لم يتبين الحال فان ظهر انه اكل قبل الغروب فعليه الكفارة
لا اعلم فيه خلافا والله سبحانه اعلم وهو الذي ذكره بقوله ولو كان شاكا الى قوله ينبغي ان تجب الكفارة **قوله** فعليه
القضا رواية واحدة اي اذا لم يستبن شي او تبين انه اكل قبل الغروب لان النهار كان ثابتا بيقين وقد انضم اليه اكبر
رايه واورد لو شهد اثنان بانها غربت واثنان بان لا فافطر ثم تبين عدم الغروب لا كفارة مع ان تعارضهما يوجب
الشك اجيب بمنع الشك فان الشهادة بعدمه على النفي فبقيت الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه وفي النفس
منه شي يظهر بادنى تامل **قوله** ومن اكل في رمضان ناسيا او جامع ناسيا فظن انه افطر فاكل او جامع عامدا لا كفارة
عليه وعلى هذا لو اصبح مسافرا فنوى الاقامة فاكل لا كفارة عليه وعلى هذا لو اصبح مسافرا **قوله** وان بلغه الحديث
يعني قوله صلى الله عليه وسلم من نسي وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وتقدم تخريجه
ففيه روايتان عن ابي حنيفة في رواية لا يجب وصححه قاضيخان وفي رواية يجب وكذا عنهما ومرجع وجهيهما الى ان
انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه او لا فقولهما بنا على ثبوت اللزوم والمختار بنا على ثبوت الانفكاك لان
ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف حتى قال بعض الايمة بالفطر
وصرف قوله عليه الصلوة والسلام فليتم صومه الى الصوم اللغوي وهو الامساك وقال ابو حنيفة لولا النص
لقلت يفطر وصار كوطي الاب جارية ابنه لا يحد وان علم حرمتها عليه نظرا الى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله

عليه الصلوة والسلام انت ومالك لابيك فانها ثابتة بثبوت هذا الدليل وان قام الدليل الراجح على تباين
الملكين قوله لان الظن ما استند الى دليل شرعي يعني فيما اذا لم يبلغه الحديث لان القياس لا يقتضي ثبوت الفطر
مما خرج بخلاف ما لو ذرعه القيء نظر انه افطر فاكل عمدا فانه كالاول لا كفارة عليه فان القيء يوجب غالبا عود شيء
الى الحلق لتردده فيه فيستند ظن الفطر الى دليل اما الحجامة فلا نظر فيها الى الدخول بعد الخروج فيكون تعمدا
كله بعده موجبا للكفارة الا اذا افتاه مفت بالفساد كما هو قول الحنابلة وبعض اهل الحديث فاكل بعده
لا كفارة لان الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وان بلغه الحديث واعتمد على ظاهره ولم يعرف تاويله وهو عامي
فكذلك عند محمد اي لا كفارة عليه لان قول المفتي يورث الشبهة المسقطة فقول الرسول اولى وعن ابي يوسف
لا يسقطها لان العامي لا اقتداء بالفقه لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث فاذا اعتمده كان تاركا للواجب
علي صح
عليه وترك الواجب لا يقوم شبهة مسقطة لها وان عرف تاويله ثم اكل تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي
انه يفطر لا يورث شبهة لمخالفته القياس مع فرض علم الاكل بكون الحديث على غير ظاهره ثم تاويله انهما كانا يغتابان
او انه منسوخ ولا باس بسوق سنده تتعلق بذلك روى ابو داود وابن ماجه والنسائي من حديث ثوبان ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اتى على رجل يحتجم في رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم ورواه الحاكم وابن حبان
وصححاه ونقل في المستدرك عن الامام احمد انه قال هو اصح ما روي في الباب وروى ابو داود والنسائي
وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث شداد بن اوس انه مر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الفتح
على رجل يحتجم بالبقيع لثمان عشرة خلت من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم وصححوه ونقل الترمذي
في علله الكبرى عن البخاري انه قال كلاهما عندي صحيح حديثي ثوبان وشداد وعن ابن المديني انه قال حديث
ثوبان وحديث شداد صحيحان ورواه الترمذي من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلوة والسلام قال افطر
الحاجم والمحجوم وصححه قال وذكر عن احمد انه قال انه اصح شيء في هذا الباب وله طرق كثيرة غير هذا وبلغ احمد
ان ابن معين ضعفه وقال انه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت فقال ان هذا مجازفة وقال اسحق
ابن راهويه ثابت من خمسة اوجه وقال بعض الحفاظ متواتر قال بعضهم ليس ما قاله ببعيد ومن اراد ذلك فلينظر
في مسند احمد ومعجم الطبراني والسنن الكبرى للنسائي واجاب القائلون بان الحجامة لا تفطر بامرين احدهما
ادعاء النسخ وذكروا فيه ما رواه البخاري في صحيحه من حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم ورواه الدارقطني عن ثابت عن انس قال اول ما كرهت
الحجامة للصائم ان جعفر بن ابي طالب احتجم وهو صائم فمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال افطر هذان
ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجامة للصائم وكان انس يحتجم وهو صائم قال الدارقطني كلهم
ثقات ولا اعلم له علة وما روى النسائي في سننه عن اسحق بن راهويه ثنا معتمر بن سليمان سمعت حميدا الطويل
يحدثه عن ابي المتوكل الناجي عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في القبلة للصائم
ورخص في الحجامة للصائم ثم اخرجه عن اسحق بن يوسف الازرق عن سفين بسند الطبراني وسند الطبراني
ثنا محمود بن محمد الواسطي ثنا اسحق بن يوسف الازرق عن سفيان عن خالد الحذاء عن ابي المتوكل عن ابي سعيد الخدري
من قوله ولم يرفعه ولا يخفى ان كونه روي موقوفا لا يقدح في الرفع بعد ثقة رجاله والحق في تعارض
الوقف والرفع تقدم الرفع لانه زيادة وهي من العدل مقبولة ثم ذكر حديث الدارقطني على انه كان فعله
عليه الصلوة والسلام المروي بعد النهي والا لزم تكرير النسخ اذ كان الحاصل الان بحديث الدارقطني الاطلاق

وعدمه اولى فيجب الحمل عليه ولفظ رخص ايضا ظاهر في تقدم المنع بقي ان يقال الناسخ ادنى حاله ان يكون
في قوة المنسوخ وليس هنا هذا اما حديث الدارقطني فهو وان كان بسنده يحتج به لكن اعله صاحب التنقيح
بانه لم يورده احد من اصحاب السنن والمسانيد والصحيح ولم يوجد له اثر في كتاب من الكتب الامهات كمسند
احمد ومعجم الطبراني ومصنف ابن ابي شيبة وغيرهما مع شدة حاجتهم اليه فلو كان لاحد من الائمة به رواية لذكرها
في مصنفه فكان حديثا منكرا لكن ما روى الطبراني ثنا محمود بن المروزي ثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق ثنا ابي ثنا
ابو حمزة السكري عن ابي سفيان عن ابي قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال افطر الحاجم
والمحجوم ولا معنى لقوله بعد ما قال الى اخره الا اذا كان المراد احتجم وهو صائم وكذا في مسند ابي حنيفة
عن ابي سفيان عن ابي قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال افطر الحاجم والمحجوم ولا معنى
لقوله بعد ما قال الى اخره الا اذا كان المراد احتجم وهو صائم وكذا في مسند ابي حنيفة عن ابي سفيان طلحة
ابن نافع عن انس بن مالك قال احتجم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قال الحديث وهو صحيح وطلحة هذا اخرج له مسلم
وغيره وكذا ما تقدم من ظاهر حديث النسائي يدفع ما ذكره صاحب التنقيح ولا نسلم تواتر المنسوخ وكذا حديث
البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه الصلوة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم
وحديث الترمذي من حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما احتجم وهو صحيح فان علل بانكار احمد
ان يكون سوى احتجم وهو محرم وقال ليس فيه صائم قال مهنا قلت له من ذكره قال سفيان بن عيينة عن عمرو
ابن دينار عن عطا وطاوس عن ابن عباس قال احتجم عليه الصلوة والسلام وهو محرم وكذلك روح عن زكريا
ابن اسحق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس مثله ورواه عبد الرزاق عن معمر عن ابن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
مثله قال احمد فهؤلاء اصحاب ابن عباس لا يذكرون صائما فليس بلازم اذ قد رواه عن غير هؤلاء من اصحاب ابن
عباس عكرمة ومقسم ويجوز كون ما وقع في تلك الطرق عن اولئك اقتصارا منهم على بعض الحديث يجب الحمل
عليه لصحة ذكر صائما ومن ابن عباس رضي الله عنهما حين حدث به لكون غرضه اذ ذاك كان متعلقا بذلك فقط
نفيا للتوهم كون الحجامة من محظورات الاحرام ولذا لم يكن ابن عباس يرى بالحجامة باسا على ما سنذكر وقول شعبة
لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم يمنعه المثبت واما رواية احتجم وهو محرم صائم وفي التي اخرجها
ابن حبان وغيره عن ابن عباس فاضعف سندا واظهر تاويلا اما بانه لم يكن قط محرما الا وهو مسافر والمسافر
يباح له الافطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعي فيما قدمناه وهو جواب ابن خزيمة او ان الحجامة كانت مع
الغروب كما قال ابن حبان انه روي من حديث ابي الزبير عن جابر انه عليه الصلوة والسلام امر ابا طيبة ان ياتيه
مع غيبوبة الشمس فامره ان يضع المحاجم مع افطار الصائم فحجمه ثم ساله كم خراجك قال صاعان فوضع عنه صاعا
انتهى فلم ينهض شيء مما ذكرنا ناسخا فقوة ذلك الثاني التاويل بان المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب انهما كانا يغتابا
ذكره البزار فانه بعد ما روى حديث ثوبان افطر الحاجم والمحجوم اسند الى ثوبان انه قال انما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا اغتابا وروى العقيلي في ضعفائه ثنا احمد بن داود بن موسى
بصري ثنا معاوية بن عطا ثنا سفين بن الثوري عن منصور عن ابراهيم عن الاسود عن عبد الله بن مسعود قال
مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجلين يحتجم احدهما الاخر فاغتاب احدهما ولم ينكر عليه الاخر فقال افطر الحاجم
والمحجوم قال عبد الله لا للحجامة ولكن للغيبة لكن اعل بالاضطراب فان في بعضها انما منع ابقاء على اصحابه خشية
الضعف فالمعول عليه الاول فبهذا يحصل الجمع واعمال كل من الاحاديث الصحيحة من احتجامه وترخيصه ومنعه

عن ابيه صح

ويدل على ذلك ان المروي عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى
الله عليه وسلم لملازمتهم اياه وحفظ ما يصدر عنه منهم ابو هريرة فيما اخرجه النساي عنه من طريق ابن المبارك
انا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن ابي هريرة انه قال يقال افطر الحاجم والمحجوم واما انا فلو احتجمت ما باليت وما
اخرج ايضا عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لم يكن يرى بالحجامة باسا وما قدمناه عن انس ايضا انه كان
يحتجم وهو صايم والحق انه يجب احد الاعتبارين لا بعينه من النسخ في الواقع او التاويل **قوله** والحديث ماول
بالاجماع بذهاب الثواب فيصير كمن لم يصم وحكاية الاجماع بنا على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فانه حادث
بعد ما مضى السلف على ان معناه ما قلنا ويريد بالحديث قوله عليه الصلوة والسلام ما صام من ظل ياكل لحوم
الناس رواه ابن ابي شيبة واسحق في مسنده وزاد اذا اغتاب الرجل فقد افطر وروى البيهقي في شعب الايمان
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلين صليا صلوة الظهر والعصر وكانا صايمين فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم
الصلوة قال اعيدا وضوكما وصلاتكما وامضيا في صومكما واقضيا يوما اخر قالا لم يا رسول الله قال اغتبتما فلانا
وفيه احاديث اخر والكل مدخولة ولو لمس وقبل امراة بشهوة او ضاجعها ولم ينزل فظن انه افطر فاكل عمدا كان
عليه الكفارة الا اذا تاول حديثا او استفتى فقيها فافطر فلا كفارة عليه وان اخطا الفقيه ولم يثبت الحديث لان
ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة كذا في البدايع وفيه لو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل عمدا فعليه الكفارة
وان استفتى فقيها او تاول حديثا لما قلنا يعني ما ذكره فيما اغتاب فظن انه افطر فاكل عمدا من قوله فعليه الكفارة
وان استفتى فقيها او تاول حديثا لانه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتاويله الحديث هنا لان هذا مما لا يشتبه على
من له شمة من الفقه ولا يخفى على احد ان ليس المراد من المروي الغيبة يفطر الصايم حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة
قوله او المجنونة قيل كانت في الاصل المجبورة فصحفها الكتاب الى المجنونة وعن الجورجاني قلت لمحمد كيف تكون صايمة
وهي مجنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الافق وعن عيسى بن ابان قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة اي المكرهة
قلت الا نجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركاب دعوها فهذان يويدان كونها كان في الاصل
المجبورة فصحف ثم لما انتشر في البلاد لم يفد التغيير والاصلاح في نسخة واحدة فتركها لامكان توجيهها ايضا
وهو بان عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت في باقي النهار فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه اعني النية
وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضا ذلك اليوم اذا افاقت كمن اغمي عليه في رمضان لا يقضي اليوم الذي حدث
فيه الاغما وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعده بخلاف اليوم الذي حدث فيه على ما تقدم فاذا جومعت هذه
التي جنت صايمة يقضي ذلك لطرو المفسد على صوم صحيح والوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب وقدمنا اول باب ما يوجب
القضا والكفارة في الفرق بين المكره والناسي ما يغني عن الاعادة هنا **فصل فيما يوجبه على نفسه** وجه تقديم
بيان احكام الواجب بايجاب الله تعالى ابتدا على الواجب عند ايجاب العبد ظاهر **قوله** وهذا النذر صحيح ثبت بالقضا
لانه نتيجة قوله قضى اي لما لزم القضا كان النذر صحيحا **قوله** لورود النهي عن صوم هذه الايام وفي بعض النسخ عن صوم
يوم النحر وهو الانسب بوضع المسئلة فانه قال لله على صوم يوم النحر واسم الاشارة في النسخة الاخرى مشار به الى
معهود في الذهن بنا على شهرة الايام المنهي عن صيامها وهي ايام التشريق والعيدين وتناسب النسخة الاولى الاستدلال
بما روي في الصحيحين عن الخدري نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الاضحى وصيام يوم الفطر وفي
لفظ لما سمعته يقول لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان وتناسب النسخة الاخرى الاستدلال
بما ياتي من قوله عليه الصلوة والسلام الا لا تصوموا في هذه الايام الى اخره والجواب ان الاتفاق على ان النهي

المجرد

المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد طلب الترك سوى كون مباشرة المنهي عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد
اما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد واما شرعا فكذلك بل لا يستلزم في العبادات ولا المعاملات لتحقق
موجبه في كثير منها اعني المنع المنتهض سببا للعقاب مع الصحة كما في البيع وقت الندا والصلوة في الارض المغصوبة
ومع العبث الذي لا يصل الى افساد الصلوة وكثير فعلم ان ثبوت الفساد ليس مقتضاه بل انما يثبت لامر اخر
هو كونه لامر في ذاته فما لم يعقل فيه ذلك بل كان لامر خارج عن نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه الفساد
والا لكان ايجابا بغير موجب فانما يثبت حينئذ مجرد موجبه وهو التحريم او كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية
والقطعية اذا عرف هذا فقد اثبتنا في المتنازع فيه تمام موجب النهي حتى قلنا انه يصلح سببا للعقاب ولم
يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه لعقلية انه لامر خارج فيكون معصية باعتباره لا لنفس الفعل اول ما في نفسه
فيصح النذر لان النصور الصحة وجب ان لا يفعل للمعصية فيظهر اثره في القضا لان الصحة بالانتهاض سببا
للاثار الشرعية ومنها هذا وكم موضع يثبت فيه الوجوب ليظهر اثره في القضا لا الادا الحرمته كصوم رمضان
في حق الحايض والنفسا والاستقرا يوجدك كثيرا من ذلك فلم نخرج بذلك عن شيء من القواعد التحقيقية وغاية
ما بقي بيان ان النهي فيه لامر خارج ولا يكاد يخفى على ذي لب ان الصوم الذي هو منع النفس مشتهاها لا يعقل في
نفسه سببا للمنع بل كونه في هذه الايام يستلزم الاعراض عن ضيافة الله تعالى على ما ورد في الاثار ان المومنين
اضياف الله تعالى في هذه الايام بقي ان يقال نذر ما هو معصية وهو منفي شرعا فلا وجود له فلا ينعقد
اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما في السنن الثلاثة عن عايشة عنه عليه الصلوة والسلام لا نذر في معصية
وكفارته كفارة يمين قلنا المراد نفي جواز الايفاء به نفسه لا نفي انعقاده لما صرح به في حديث النساي عن
عمران بن الحصين سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول النذر نذران فمن كان نذر في طاعة الله فذلك
لله فيه الوفا ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفا ويكفره ما يكفر اليمين فايجاب الكفارة
في النص يفيد انه انعقد ولم يلغ فلم يلزم ان المنفي الوفا به بعينه فكذا في حديث عايشة رضي الله عنها فكان وزان
قوله عليه الصلوة والسلام لا يمين في قطيعة رحم مع انها تنعقد للكفارة غير ان لا انعقاد فيما نحن فيه يكون
لامرين للقضا فيما اذا كان جنس المنذور ربما يخلو بعض افراده عن المعصية كما نحن فيه فان الصوم هو الجنس
كذلك فيجب الفطر والقضا في يوم لا كراهة فيه والكفارة ان كان لا يخلو عن شيء من افراده عنها كالنذر
بالزنا والسكر اذا قصد اليمين فينعقد للكفارة وهو محمل الحديث والا فيلغو ضرورة انه لا فايدة في
انعقاده ومقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا الكفارة اذا انعقد الفعل وعليه مشى المشايخ قال الطحاوي
رحمه الله لو اضاف النذر الى ساير المعاصي كقوله لله على ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث انتهى
وانما لا يلزم اليمين بلفظ النذر الا بالنية في نذر الطاعة كالحج والصلوة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل
فلا يجزي الكفارة عن الفعل وبه افتى السغدي وهو ظاهر عن ابي حنيفة رضي الله عنه وعن ابي حنيفة انه
رجع عنه قبل موته بسبعة ايام وقال يجب فيه الكفارة قال السرخسي هذا اختيار لكثرة البلوى به في هذا
الزمان قال وهو اختيار الصدر الشهيد في فتاواه الصغرى وبه يفتى وعلى صحة النذر بصوم يوم النحر
لكنه مخصوص بما ذكرنا بل عندهم يذكر في موضعه ان شاء الله تعالى وعلى هذا انما ذكروا من ان شرط النذر كون
المنذور ما ليس معصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها واذا صح النذر فلو فعل نفس
عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت واثم **قوله**

وطهما انه لانا في بين الجهتين الكاينتين لهذا اللفظ وهو لله علي كذا جهة اليمين وجهة النذر لانهما اي
اليمين والنذر يقتضيان الوجوب اي وجوب ما تعلقا به لا فرق سوي ان النذر يقتضيه لعينه وهو
وفاء النذر بقوله تعالي وليوفوا نذورهم واليمين لغيره وهو صيانة اسمه تعالي ولا تنافي لجواز كون
الشي واجبا بعينه ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعارضة في
الهبة بشرط العوض حيث اعتبرت الاحكام الثلاثة بجهة التبرع البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون
فيها واشتراط التقابض والثلاثة بجهة المعاوضة الرد بخيار العيب والرؤية واستحقاق الشفعة علي
ما سياتي ان شاء الله تعالي بقي ان يقال يلزم التنافي من جهة اخري وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب
يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم
اقل ما يقتضي التغاير فلابد ان لا يراد بلفظ واحد وتحقيق ما قدر به كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو
معني اليمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة من غير ان يراد
هو بها وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال
ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي وحينئذ فقد اريد باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت
دون استعماله فيه اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ الا ان هذا ابتراي مغلطه اذ معني ثبوت الالتزامي غير مراد
ليس الا خطوره عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوما بنفي ارادته للمتكلم والحكم بذلك ينافيه
ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة الملزوم الالتزامي علي وجه اخص منه
حال كونه مدلولا التزاميا فانه اريد علي وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم ينافيه ارادة الاخص
اعني تحريمه علي ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ معني نعم انما يصح اذا فرض عدم قصد المتكلم عند اللفظ
سوي النذر ثم بعد التلفظ عرض له ارادة ضم الاخر علي فوره لكن الحكم ولوازمهما لا يخص هذه الصورة فلذا
والله اعلم عدل صاحب البديع عن هذه الطريقة فقال النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب قال
فان ايجاب المباح يمين كتحريمه الثابت بالنص يعني قوله تعالي لم تحرم ما احل الله لك الي ان قال قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم لما حرم عليه الصلوة والسلام علي نفسه مارية او العسل فافاد انه انما اريد باللفظ موجبه
وهو ايجاب المباح واريد بنفس ايجاب المباح الذي هو نفس الموجب يمينا قال ومع الاختلاف فيما اريد
به لا جمع يعني حيث اريد باللفظ ايجاب المباح من غير زيادة وبالايجاب نفسه كونه يمينا لا جمع في الارادة
باللفظ بخلاف ما تقدم فانه متي اريد الالتزامي ليراد به اليمين لزم به الجمع في الارادة باللفظ اذ
ليس معني الجمع الا انه يريد عند اطلاق اللفظ ثم لا يخال انه قياس لتعدية الاسم للمتامل وفيه ايضا نظر
لان ارادة الايجاب علي انه يمين ارادته علي وجه هو ان يستعقب الكفارة بالحلف وارادته من اللفظ
نذرا ارادته بعينه علي ان لا يستعقبها بل القضا وذلك تناف فيلزم اذا اريد يمينا وثبت حكما شرعا وهو
لزوم الكفارة بالحلف انه لم يصح نذرا اذ لا اثر لذلك فيه **قوله** ولو قال لله علي صوم هذه السنه سوا
اراده او اراد ان يقول صوم يوم يجري علي لسانه سنة وكذا اذا اراد ان يقول كلاما يجري علي لسانه
النذر لزمه لان هزل النذر كالجد كالطلاق انظر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها
ولو كانت المراة قالته فتقضي مع هذه الايام ايام حيضها لان تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب
ويمكن ان يجري فيه خلاف زفر فانه منصوص عنه في قولها ان اصوم غدا فوافق حيضها لا يقتضي وعند

ابي يوسف تقضيه لانها لم تضفه نذرا الي يوم حيضها بل الي المحل غير انه اتفق عروض المانع فلا يقدح في صحة
الايجاب حال صدوره فيقضي وكذا اذا نذرت صوم الغد وهي حايض بخلاف ما لو قالت يوم حيضي لا
قضاء لعدم صحته لاضافته الي غير محله فصار كالاضافة الي الليل ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف
وقوله في النهاية الافضل فطرها حتي لو صامها خرج عن العهدة تساهل بل الفطر واجب لاستلزام
صومها المعصية وللتعليل المصنف فيما تقدم النظر بها فان صامها اثم ولا قضاء عليه لانه اذا صامها
كما التزمها ناقصة لكن قارن هذا الالتزام واجبا اخر وهو لزوم الفطر تركه فيحمل اثمه ثم هذا اذا قال
ذلك قبل يوم الفطر فان قاله في شوال فليس عليه قضا يوم الفطر وكذا لو قال لله علي صيام هذه السنه
بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يومي العيدين وايام التشريق بل صيام ما بقي من هذه السنة ذكره
في الغاية وقال في شرح الكنز هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر
الي وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها انتهي وهذا سهو بل المسئلة كما
هي في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوي قاضي خان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية
معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدا ومختم خاصان عند العرب مبداها المحرم واخرها ذي الحجة
فاذا قال هذه فانما يفيد الاشارة الي التي هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الي اخر
ذي الحجة والمدة الماضية التي مبداها المحرم الي وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله
علي صوم امس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله علي صوم امس اليوم او اليوم امس لزمه صوم اليوم ولو
قال غدا هذا اليوم او هذا اليوم غدا لزمه صوم اول الوقتين تفوه به ولو قال شهرا لزمه شهر كامل
ولو قال الشهر وجبت بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معينا فينصرف الي المعهود بالحضور
فانه نوي شهرا فهو علي ما نوي لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تاييد لما في الغاية ايضا ولو
قال لله صوم يومين في هذا اليوم ليس عليه الا صوم يومه بخلاف عشر حجات في هذه السنة علي ما سنبينه
في الحج ان شاء الله تعالي **قوله** في هذا الفصل احتراز من الفصل الذي قبله وهو ما اذا عين السنة فانه
لا يجب موصولة لان التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ملتزم قصدا بل انما يلزم ضرورة فعل صومها
فاذا قطعها باذن الشرع انتفي التتابع الضروري بخلاف التتابع هنا فانه التزمه قصدا فاذا وجب القطع
شرعا وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا اذا افسد يوما من الواجب المتتابع قصدا كصوم الكفارات
والمنذور متتابعا يلزمه الاستقبال وفي التتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة او رجب لا يلزمه
سوي ما افسده غير انه ياثم بذلك الافساد كما اذا افسد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة
لا يلزمه قضاء غيره مع الماثم ولا يجب عليه قضاء شهر رمضان في الفصلين لان هذه السنة اي هذه السنة
او السنة السابقة لان السنة المتتابعة لا تخلو عنه فايجابها ايجابه وغيره فيصح في غيره ويبطل فيه لوجوبه
بايجاب الله تعالي ابتداء **قوله** وهو قوله صلي الله عليه وسلم روي الطبراني بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم ارسل ايام مني صايحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب
وبعال اي وقاع ورواه الدارقطني من حديث ابي هريرة رضي الله عنه بعث رسول الله صلي الله عليه وسلم
بديل بن ورقا الخزاعي علي جمل اورق يصيح في فجاج مني الا ان الزكوة في الحلق واللبة ولا تعجلوا الا
نفس ان تزهق وايام مني ايام اكل وشرب وبعال وفي سنده سعيد بن سلام كذبه احمد واخرج ايضا عن عبد الله

ابن حذافة السهمي قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة ايام منى انادي ايها الناس انها ايام
اكل وشرب وبعال وضعفه بالواقدي وفي الواقدي ما قدمناه اول الكتاب في مباحث المياه واخرج
ابن ابي شيبة في الحج واسحق بن راهويه في مسنده قالا حدثنا وكيع عن موسى بن عبيد عن منذر بن جهيم
عن عمر بن خلدة عن امه قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا ينادي ايام منى ايام اكل وشرب
وبعال وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم قال ايام التشريق ايام اكل وشرب وبعال زاد في طريق
اخر وذكر الله تعالى **قوله** ولو لم يشترط التتابع اي في غير المعينة بان قال لله علي صوم سنة فعليه صوم
سنة بالاهلة ولم يجزه صوم هذه الايام لان المنكر اسم لاثني عشر شهرا لا بقيد كون رمضان وشوال
وذي الحجة منها فلم يكن الندر بها نذرا بها فيجب عليه ان يقضي خمسة وثلاثين يوما ثلاثين لرمضان ويومي
العيد وايام التشريق وهل يجب وصلها بما مضى قيل نعم قال المصنف في التجنيس هذا غلط بل ينبغي ان يجزيه
ولو قال شهرا لزمه كاملا او رجب لزمه هو بهلاله ولو قال جمعة ان اراد ايامها لزمه سبعة ايام او يوما
لزمه يوم الجمعة فقط وان لم يكن له نية يلزمه سبعة ايام لانها تذكر لكل من الامرين وفي الايام السبعة
اغلب في الاستعمال فينصرف المطلق اليه وفي كل موضع عين كما قدمنا ولو قال كل يوم خميس او اثنين فلم يصمه وجب
عليه قضاؤه فان نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة او اليمين والندر وجب القضا والكفارة في افطار
الخميس الاول والاثنين وما افطر منهما بعد نفيه القضا ليس غير بخلاف اليمين بالحنث الاول وبقا الندر على
الخلاف ولو اخر القضا حتى صار شيخا فانيا او كان نذر صيام الابد فعجز لذلك او باشتغاله بالمعيشة لكون
صناعته شاقة له ان يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا على ما تقدم واذا لم يقدر على ذلك لعسرته يستغفر الله
انه هو الغفور الرحيم الغني الكريم ولو لم يقدر لشدة الزمان كالحر له ان يفطر وينتظر الشتا فيقضي هذا ويصح
تعليق الندر كان يقول اذا جاء زيد وشفي فعلي صوم شهر فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لا يجزء عنه ولو اضافه
الى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت لان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل
السبب فلا يجوز والمضاف ينعقد في الحال فالصوم قبل الوقت بعد السبب فيجوز منه ان يقول لله علي صوم رجب
فصام قبله عنه خرج عن عهدة نذره واصل هذا ما قدمنا في اول الصوم ان التعجيل بعد السبب جائز اصله الزكوة
خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله عن ان زفر لم يجزه فيما اذا كان الزمان المعجل فيه اقل فضيلة من المنذور ومحمد التعجيل
وعندنا يجوز ذلك بنا على ان لزوم المنذور بما هو قربة فقط وزوال التعجيل بقدر السبب بدليل الزكوة فانبني
على هذا الغا تعيين الزمان والمكان والمتصدق به والمتصدق عليه فلو نذر ان يصوم رجبا فصام عنه قبله
شهرا احط فضيلة منه جاز خلافا لهما وكذا اذا نذر صلوة في زمان فضيل فصلاها قبله في احط منه جاز او نذر
ركعتين بمكة فصلاها في غيرها جاز او ان يتصدق بهذا الدرهم غدا على فلان الفقير فتصدق بغيره في اليوم
على غيره اجزاه خلافا لزفر في الكل ولو قال لله علي صوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعدما اكل
او بعدما حاضت لا يجب عليه شي عند محمد وعند ابي يوسف يلزمه القضا ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي
عند محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى واراد به
اليمين فقدم فلان في يوم رمضان كان عليه كفارة يمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية
الشكر ولو قدم قبل ان ينوي فنوى به الشكر لا عن رمضان بر بالنية واجزاه عن رمضان ولا قضاء عليه واذا
نذر المريض صوم شهر فمات قبل الصحة لا شي عليه وان صح يوما تقدمت هذه المسئلة وتحقيقها ومن نذر صوم

هذا

هذا اليوم او يوم كذا شهرا او سنة لزمه ما تكرر منه في الشهر والسنة ولو نذر صوم الاثنين
والخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوي الابد ولو قال لله علي صوم يومين متتابعين من اول الشهر
واخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر وكل صوم اوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعا خرج
عن عهدته وعلى القلب لا يجزيه ولو قال بضعة عشر يوما فهو على ثلاثة عشر او دهرا فهو على ستة اشهر
او الدهر فعلى العمر ولو قال لله علي صوم مثل شهر رمضان ان اراد مثله في الوجوب له ان يفرق او في
التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن له نية فله ان يفرق رجل قال لله علي صوم عشرة ايام متتابعا فصام خمسة عشر
يوما وقد افطر يوما ولا يدري اي يوم هو قضى خمسة ايام ووجهه ظاهر بتامل يسير **قوله** ومن
اصبح يوم النحر الى اخره المقصود ان الشروع في صوم يوم من الايام المنهية كيومي العيدين والتشريق
ليس موجبا للقضا بالافساد بخلاف نذرها فانه يوجبه في غيرها وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة
وعن ابي حنيفة رحمه الله ان الشروع في الاوقات المكروهة ليس موجبا للقضا كالشروع في صوم هذه الايام
وجه الظاهر وهو التفصيل ان وجوب القضا ينبني على وجوب الاتمام فاذا امنه وجب جبره بالقضا ووجوب
الاتمام بالشروع في الصوم في هذه الايام منتف بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لان بمجرده مرتكب للنهي
لصدق اسم الصوم الشرعي والصيام على مجرد الامساك بنية ولذا حنث به في يمينه لا يصوم وان لم يحنث به
في يمينه لا يصوم صوما ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع في الصلوة مرتكبا للنهي حتى يتوجه
عليه طلب القطع لان المنهي الصلوة والصلوة عبارة عن مجموع اركان معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق وجود
الشي بوجود جميع حقيقته فاذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل
الامر بالابطال فيلزمه القضا الا ان هذا يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب
مطلق في الوجوب

باب الاعتكاف

قال القدوري الاعتكاف مستحب قال المصنف
والصحيح انه سنة موكدة والحق خلاف كل من الطريقين بل الحق ان يقال الاعتكاف ينقسم الى واجب وهو المنذور
تنجيزا او تعليقا والى سنة موكدة وهو اعتكاف العشر الاواخر من رمضان والى مستحب وهو ما سواهما ودليل
السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر
من رمضان حتى توفاه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه بعده فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما
اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت تكون دليل الوجوب او نقول
اللفظ وان دل على عدم الترك ظاهرا لكن وجدنا صريحا يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف في كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء الى مكانه الذي اعتكف فيه فاستاذنته
عائشة رضي الله عنها ان يعتكف فاذن لها فضربت فيه قبة فسمعت بها حفصة فضربت فيه اخرى فسمعت زينب
فضربت فيه قبة اخرى فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة ابصر اربع قباب فقال ما هذا
فاخبر خبرهن فقال ما حملهن على هذا البر انزعوها فلا اراها فنزعت فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في
اخر العشر من شوال وفي رواية فامر بخبائه فقوض وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الاول
من شوال هذا واما اعتكاف العشر الاوسط فقد ورد انه صلى الله عليه وسلم اعتكفه فلما فرغ اتاه جبريل عليه
السلام فقال ان الذي تطلب امامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الاخر وعن هذا ذهب الاكثر الى انها
في العشر الاخر من رمضان فمنهم من قال في ليلة احدى وعشرين ومنهم من قال في ليلة سبع وعشرين ومنهم من قال

وقيل غير ذلك وورد في الصحيح انه صلى الله عليه وسلم قال التمسوها في العشر الاواخر والتمسوها في كل وتر وعن
ابي حنيفة انها في رمضان فلا يدري اية ليلة هي وقد تتقدم وقد تتاخر وعندهما كذلك الا انها معينة لا تتقدم
ولا تتاخر هذا النقل عنهم في المنظومة والشروح وفي فتاوي قاضيخان قال وفي المشهور عنه انها تدور في السنة
تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية وثمرة الاختلاف فيمن قال انت حر او انت طالق ليلة القدر
فان قال قبل دخول رمضان عتق وطلقت اذا انسلخ وان قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان
القابل عنده وعندهما اذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الاتي وليس ذكر هذه المسئلة لازما من الغرض وانما
ذكرناها مما اغفلها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فاوردناها على وجه الاختصار تتميما لامر الكتاب وفيها اقوال
اخر قيل هي اول ليلة من رمضان وقال الحسن ليلة سبعة عشر وقيل تسعة عشر وعن زيد بن ثابت ليلة اربع وعشرين
وقال عكرمة ليلة خمس وعشرين واجاب ابو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد في ذلك
الرمضان الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تامل طرق الاحاديث
والفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة وغير ذلك مما يطلع عليه
الاستقراء ومن علاماتها انها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما
اخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادة كما اخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها
بغتة والله سبحانه اعلم قوله وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف هذا مفهومه عندنا وفيه معنى
اللغة اذ هو لغة مطلق الاقامة في اي مكان على اي غرض كان قال الله تعالى ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
ثم بين ان ركنه اللبث بشرط الصوم والنية وكذا المسجد من المشروط اي كونه فيه وهذا التعريف على رواية اشتراط
الصوم مطلقا لا على اشتراطه للواجب منه فقط مع ان ظاهر الرواية انه ليس شرطا للنفل منه وعلى هذا ايضا اطلاق
قوله والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي انما هو على تلك الرواية وهي رواية الحسن وليس هو على ما ينبغي لانه
ان ادعى انها ناهض دليله على الشافعي لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم
الى اخره روى الدارقطني والبيهقي عن سويد بن عبد العزيز عن سفين بن حسين عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم قال البيهقي هذا وهم من سفيان بن حسين او من
سويد وضعف سويد لكن قال في الكمال قال علي بن حجر سالت هشيما عنه فاثنى عليه خيرا فقد اختلف فيه ٥
واخرج ابو داود عن عبد الرحمن بن اسحق عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت السنة على المعتكف
ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف
الا بصوم ولا اعتكاف الا في مسجد جامع قال ابو داود غير عبد الرحمن بن اسحق لا يقول فيه قالت السنة وعبد
الرحمن بن اسحق وان تكلم فيه بعضهم فقد اخرج له مسلم ووثقه ابن معين واثنى عليه غيره واخرج ابو داود
والنسائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر رضي الله عنه جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية
ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم وفي لفظ النسائي فامره
فامره ان يعتكف ويصوم قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو وهو ضعيف الحديث
والثقات من اصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم
والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم بل اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك وفيهما ايضا عن عمر انه جعل على نفسه ان يعتكف يوما فقال

اوف

اوف بنذرك والجمع بينهما ان المراد الليلة مع يومها او اليوم مع ليلته وغاية ما فيه انه سكت عن ذكر الصوم
في هذه الرواية وقد رويت برواية الثقة وقد ايدت بموئد فيجب قبولها فالثقة ابن بديل قال فيه ابن معين صالح
وذكره ابن حبان في الثقات والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح السند فان رفعه زيادة ثقة
وما اخرج البيهقي عن اسيد عن عاصم حدثنا الحسين بن حفص عن سفين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر
انهما قالا المعتكف يصوم فقول ابن عمر بلزومه مع انه راوي واقعة ابيه يقوي ظن صحة تلك الزيادة في
حديث ابيه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس على المعتكف صيام
الا ان يجعله على نفسه وصححه لم يتم له ذلك ففيه عبد الله بن محمد الرملي وهو مجهول ومع جهالته لم يرفعه
غيره بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما ويؤيد الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرملي حيث قال وقد رواه
ابو بكر الحميدي عن عبد العزيز بن محمد عن ابي سهيل بن مالك قال اجتمعت انا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان
على امراته اعتكاف نذر في المسجد الحرام فقال ابن شهاب لا يكون اعتكاف الا بصوم فقال عمر بن عبد العزيز امن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا قال فمن ابي بكر قال لا قال فمن عمر قال لا قال ابو سهيل فانصرفت فوجدت
طاوسا وعطا فسالتهما عن ذلك فقال طاوس كان ابن عباس رضي الله عنهما لا يرى على المعتكف صياما الا ان يجعله
على نفسه وقال عطا ذلك راي صحيح انتهى فلو كان ابن عباس يرفعه لم يقصره طاوس عليه ان لم يكن يخفى عليه خصوصا
في مثل هذه القصة وقول عطا بحضوره ذلك راي صحيح نعم ذلك اعترف البيهقي بان رفعه وهم ثم لم يسلم الموقوف
على المعارض اذ قد ذكرنا رواية البيهقي عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا المعتكف يصوم فتعارض عن ابن عباس وقال
عبد الرزاق انا الثوري عن ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من اعتكف فعليه الصوم
ودفع المعارضة عنه بان يجعل مرجع الضمير في قوله الا ان يجعله الاعتكاف فيكون دليل اشتراط الصوم
في الاعتكاف المنذور دون النفل ويخص حديث عبد الرزاق عنه به وكذا حديث عمر انما هو دليل على اشتراطه
في المنذور والمعتمد لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع وما اخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت من اعتكف
فعليه الصوم واخرج ايضا عن الزهري وعروة قالا لا اعتكاف الا بالصوم لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام قال يحيى قال مالك والامر
على ذلك عندنا انه لا اعتكاف الا بصيام عندنا وكذا احاديث عائشة المتقدم اولا من رواية سويد فهذه كلها
تؤيد اطلاق الاشتراط وهو رواية الحسن وفي رواية الاصل وهو قول محمد اقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من
غير صوم وجعل رواية عدم اشتراطه في النفل ظاهر الرواية جماعة ولا يحضرني متمسك لذلك في السنة سوى
حديث الكتاب المتقدم اول الباب في الرواية القائلة حتى اعتكف العشر الاول من شوال فانه ظاهر في اعتكاف يوم
الفطر ولا صوم فيه وفرعوا على هذه الرواية انه اذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون ابطالا للاعتكاف بل انهاء له فلا يلزمه
القضا وعلى رواية الحسن يلزمه وحقق بعضهم ان لزوم القضا على رواية الحسن انما هو للزوم القضاء في شرطه الصوم
لا ان يكون الاعتكاف التطوع لازما في نفسه وانه يجوز ليلا فقط وعلى تلك الرواية لا يجوز الا ان يكون الليل
تبعا للنهار فيجوز حينئذ واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل
المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج وفيه نظر اذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته
ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء كان
يريد اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط

غير صحيح بلا موجب اذ الاعتكاف لم يتقدر شرعا بكميته لا يصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقديره بشرط تقديره لما قلنا وقول من حقق الوجه انما ذلك للزوم القضا في شرطه يبعد عن التحقيق بحسب ظاهره فان افساد الاعتكاف لا يستلزم افساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج من المسجد وغاية ما يصح بان يراد انه لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استينافه بصوم اخر ضرورة اشتراط الصوم له وهذا لا يقتضي ان لزومه القضا للزومه في الصوم بل بالعكس ولا يلزم القضا الا في منذور افسده قبل تمامه ومقتضى النظر لو شرع في المسنون اعني العشر الاواخر بنيته ثم افسده ان يجب قضاؤه تخريجا على قول ابي يوسف في الشروع في نفل الصلوة ناويا اربعا الاعلى قولهما ومن التفريعات انه لو اصبح صائما متطوعا او غيرنا وللصوم ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وعند ابي يوسف اقله اكثر النهار فان كان قاله قبل نصف النهار لزمه فان لم يعتكف قضاه وهذا اوجه فيجب التعويل عليه والمصير اليه بما ذكرنا بقليل تامل **قوله** وفي رواية الاصل الى اخره ذكر وجهه من المعنى وذكرنا البقاء وجهه من السنة وحمل صاحب التنقيح اياه على انه اعتكف من ثاني الفطر دعوى بلا دليل وما تمسك به من انه جاء مصرحا في حديث فلما افطر اعتكف عليه لا له لانه مدخول لما ملزوم لما بعده فاقتضى انه حين افطر اعتكف بلا تراخ **قوله** لقول حذيفة الى اخره اسند الطبراني عن ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لابن مسعود الا تعجب من قوم بين دارك وبين دار ابي موسى يزعمون انهم عكوف قال فلعلهم اصابوا واخطات او حفظوا ونسيت قال اما انا فقد علمت انه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة واخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان ابغض الامور الى الله تعالى البدع وان من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور وروى ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما انا سفيان الثوري اخبرني جابر عن سعيد بن عبيد بن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وتقدم مرفوعا في رواية عايشة رضي الله عنها **قوله** وعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يجوز الا في مسجد يصلي فيه الصلوات الخمس قيل اراد به غير الجامع اما الجامع فيجوز وان لم يصل فيه الخمس وعن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة والنفل يجوز وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة وصححه بعض المشايخ قال لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا في مسجد له اذان واقامة ومعنى هذا ما رواه في المعارضة لابن الجوزي عن حذيفة انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له امام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح ثم افضل الاعتكاف في المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد الاقصى ثم الجامع قيل اذا كان يصلي فيه بجماعة فان لم يكن ففي مسجده افضل لئلا يحتاج الى الخروج ثم ما كان اهله اكثر **قوله** اما المراة تعتكف في مسجد بيتها اي الا افضل ذلك ولو اعتكفت في الجامع او في مسجد حيها وهو افضل من الجامع في حقها جاز وهو مكروه ذكر الكراهة قاضي خان ولا يجوز ان تخرج من بيتها ولا الى نفس البيت من مسجد بيتها اذا اعتكفت واجبا او نفلا على رواية الحسن ولا تعتكف الا باذن زوجها فان لم ياذن زوجها كان له ان ياتيها وان اذن لم يكن له ان ياتيها ولا يمنعها وفي الامة يملك ذلك بغير الاذن مع الكراهة قال محمد اساء واثم **قوله** فلحديث عايشة رضي الله عنها روى السنة في كتبهم عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدني الي راسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان وتقدم في حديث عايشة ايضا **قوله** الاعتكاف في كل مسجد مشروع هذا على وجه الالزام على عمومه فان الشافعي يجيزه في كل مسجد واما على راينا فلا اذ لا يجوز الا في مسجد تصلى فيه الخمس بجماعة او دونها اذا كان جامعا فلا يكون التمسك

على العموم بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد كما فعله الشارحون صحيحا على المذهب والحاصل ان الاعتكاف في غير الجامع جايز في الجملة بالاتفاق والزاما بالدليل فاذا صح فبعد ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقا الاعتكاف وهي هنا متحققة نظرا الى الامر بالجمعة **قوله** ويصلي قبلها اربعا ينبغي جعل هذه الجملة عطفا على ادراكها من باب ضافات ويقتضي فالق الاصباح وجعل الليل سكنا بمعنى قابضات وجعل فيحل ان يخرج في وقت بحيث يمكنه ادراكها وصلوة اربع او ست قبلها حكم في ذلك رايه ان يجتهد في خروجه على ادراك السماع للخطبة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب **قوله** والركعتان تحية المسجد صرح بانه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها في تحقيقها وكذا السنة فهذه الرواية وهي رواية الحسن اما ضعيفة او مبنية على ان يكون الوقت مما يسع فيه السنة واداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينا لا قطعا فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه ان يبدا بالسنة فيبدا بالتحية فينبغي ان يتحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزر **قوله** وبعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف ثم من جعل قول ابي حنيفة السنة بعدها اربع وقولهما ست ومنهم من اقتصر في الست على انه قول ابي يوسف وقدمنا الوجه في باب صلوة الجمعة للفريقين **قوله** وسننها توابع لها يعني فيتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بصلاتها في الجامع مخالفا لما هو الاولى وهو ان لا يقعد في الجامع الا قدر الحاجة التي جوزت خروجه والا فلو استمر هو فيه لغير حاجة لم يبطل اعتكافه لان خروجه كان لمجوز فلم يبطل ومقامه بعد الحاجة في محل الاعتكاف فلا يبطل الا ان الاولى ان يتم في مكان الشروع لان اتمام هذه العبادة في محل الشروع وهي عبارة تطول احمر على النفس منه في محال مختلفة فان في هذا بروحالها من كذا التقيد بالعبادة في مكان واحد ولان الظاهر انه اذا شرع في عبادة في مكان تقيد به حتى يتمها فيكون كما لا خلاف بعد الالتزام **قوله** ولو خرج من المسجد ساعة من ليل او نهار وتقييد في الكتاب الفساد بما اذا كان الخروج بغير عذر يفيد انه اذا كان لعذر لا يفسد وعليه مشى بعضهم فيما اذا خرج لانهدام المسجد الى مسجد اخر او اخرجه سلطان او خاف على متاعه فخرج وحكم بالفساد اذا خرج لجنازة وان تعينت عليه او لنفير عام او لاداء شهادة والذي في فتاوى قاضي خان والخلاصة ان الخروج عامدا او ناسيا او مكرها بان اخرجه السلطان او الغريم او خرج لبول فحبسه الغريم ساعة او خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند ابي حنيفة وعلل قاضي خان بالخروج بان لا يغلب وقوعه فلم يصر مستثنى عن الايجاب فافاد هذا التعليل الفساد في الكل وعن هذا فسد اذا عاد مريضا او شهد جنازة وتقدم في حديث عايشة رضي الله عنها النهي عنه مطلقا فافاد انه لو تعين عليه صلوة الجنازة ايضا يفسد الا انه لا ياثم به كالخروج للمرض بل يجب عليه الخروج كما في الجمعة الا انه يفسد لانه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلوة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة فانه معلوم وقوعها فكانت مستثناة وعلى هذا اذا خرج لانقاذ غريق او حريق او جهاد عم نفيره نفسد ولا ياثم وهذا المعنى يفيد ايضا انه اذا انهدم المسجد فخرج الى اخر يفسد لانه ليس غالب الوقوع ونص على فساده بذلك قاضي خان وغيره وبتفرق اهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك ونص الحاكم ابو الفضل فقال في الكافي واما في قول ابي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غايط او بول او جمعة فالظاهر ان العذر الذي لا يغلب مسقط للاثم لا للبطلان والا كان النسيان اولى بعدم الافساد لانه عذر ثبت شرعا اعتبار الصحة معه في بعض الاحكام ولا باس ان يخرج راسه من المسجد الى بعض اهله ليغسله او يرجله كما تقدم من فعله صلى الله عليه وسلم وان غسله في المسجد في اناء بحيث لا يلوث المسجد لا باس به وصعود المئذنة ان كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية وقال بعضهم هذا في حق

المؤذن لان خروجه للاذان معلوم فيكون مستثنى اما غيره فيفسد اعتكافه وصحح قاضيخان ان قول الكل في حق
الكل ولا شك ان ذلك القول اقيس بمذهب الامام وفي شرح الصوم للفقيه ابي الليث المعتكف يخرج لاداء الشهادة
وتاويله اذا لم يكن شاهد اخر فيتوى حقه ولو احرم المعتكف بحج لزمه اذ لا ينافيه ولا يجوز له الخروج الا اذا خاف
فوت الحج فيخرج حينئذ ويستقبل الاعتكاف ولو احتلم لا يفسد اعتكافه فان امكنه ان يغتسل في المسجد من غير تلوث
فعل والا فعل ثم يعود **قوله** وهو الاستحسان يقتضي ترجيحه لانه ليس من المواضع المعدودة التي رجح فيها القياس
على الاستحسان ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكر المصنف واستنباطا من عدم امره اذا خرج الى الغائط
ان يسرع المشي بل يمشي على التؤدة ويقدر البطء بتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف في فن الطبيعة وبذلك
يثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة فعلم ان القليل عفو فجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير اقل من اكثر اليوم
او الليلة لان مقابل الاكثر يكون قليلا بالنسبة اليه وانا لا اشك ان من خرج من المسجد الى السوق للعب واللهو
او القمار من بعد الفجر الى ما قبل نصف النهار كما هو قولهما ثم قال يا رسول الله انا معتكف قال ما ابعدك عن العاكفين
ولا يتم مبنى هذا الاستحسان فان الضرورة التي يناط بها التخفيف هي الضرورة اللازمة او الغالبة الوقوع ومجرد
عروض ما هو ملجئ ليس بذلك الا يرى ان من عرض له في الصلوة مدافعة الاخبثين على وجه عجز عن دفعه حتى
خرج منه لا يقال ببقاء صلوته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والالجاء وسمي ذلك معذورا دون
هذا مع انهما لا يجبر انه لغير ضرورة اصلا اذ المسئلة هي ان خروجه اقل من نصف يوم لا يفسد مطلقا سواء كان
لحاجة او لي بل للعب واما عدم المطالبة بالاسراع فليس لاطلاق الخروج اليسير بل لان الله تعالى يحب الاناة والرفق
في كل شيء حتى طلبه في المشي الى الصلوة وان كان ذلك يفوت بعضها معه بالجماعة وكره الاسراع ونهى عنه
وان كان تحصيلا لها كلها في الجماعة تحصيلا لفضيلة الخشوع اذ هو يذهب بالسرعة والعاكف احوج اليها في
عموم احواله لانه سلم نفسه لله تعالى مقيدا بمقام العبودية من الصلوة والذكر والانتظار للصلوة فهو
في حال المشي المطلق له داخل في العبادة التي هي الانتظار والمنتظر للصلوة في الصلوة حكما فكان محتاجا
الى تحصيل الخشوع في حال الخروج فكانت تلك السكنات كذلك وهي معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج
ولو سلم ان القليل غير مفسد لم يلزمه تقديره بما هو قليل بالنسبة الى مقابلة من بقية تمام يوم او ليلة بل بما
يعد كثيرا في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف وان الخروج ينافيه **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يكن له ماوى الا المسجد اي لحاجته الاصلية من الاكل ونحوه اما اذا باع واشترى لغير ذلك كالتجارة او
استكثار الامتعة فلا يجوز لان اباحته في المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها **قوله** لان المسجد محرز عن حقوق
العباد فانه اخلص لله سبحانه وفي احضار السلعة شغلة بها من غير ضرورة **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
جنبوا مساجدكم صبيانكم روى ابن ماجة في سننه عن مكحول عن واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم واقامة حدودكم
وسل سيوفكم واتخذوا على ابوابها المطاهر وجمروها في الجمع انتهى قال الترمذي في كتابه بعد روايته
لا تظهر الشماتة باخيك فيعافيه الله ويبتليك عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن وقد سمع مكحول
من واثلة وانس وابي هند الداري ذكره في الزهد ورواه عبد الرزاق حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله
عن مكحول عن معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وروى اصحاب السنن الاربعة عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد وان ينشد ضالة وان ينشد فيه شعر

ونهى

ونهى عن التحلق قبل الصلوة يوم الجمعة قال الترمذي حديث حسن والنسائي رواه في اليوم والليلة تمامه
وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشرا وروى الترمذي في كتابه والنسائي في اليوم والليلة عن ابي
هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رايتموه يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا
لا اربح الله تجارتك ومن رايتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا رد الله عليك قال الترمذي حديث حسن
غريب ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه وروى ابن ماجة في سننه عنه صلى الله عليه وسلم خصال لا
ينبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا
يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا واعل بزيد بن جبيرة وقد قدمنا للمسجد احكاما في كتاب الصلوة فلتنظر هناك
قوله ويكره له الصمت اي بالكلية تعبدا به فانه ليس في شريعتنا وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل رواه ابو داود واسند ابو حنيفة عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت ويلازم التلاوة والحديث والعلم
وتدريسه وسير النبي صلى الله عليه وسلم والانبيا عليهم الصلوة والسلام واخبار الصالحين وكتابة امور
الدين **قوله** لانه اي كلا منهما من دواعيه فمرجع ضمير دواعيه الوطء وضمير محظوره الاعتكاف وحاصل الوجه
الحكم باستلزام حرمة الشيء ابتدا في العبادة حرمة دواعيه وبعدم استلزامها حرمة الدواعي اذا كانت
حرمة ثابتة ضمن ثبوت الامر للتفاوت بين التحريم الضمني لضد ما مور به والقصدي ولا شك ان ثبوت ما له
الدواعي عند ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعيا ولا غالبا غير انها طريق في الجملة فحرمت للتحريم
القصدي لما هي دواعيه لا الضمني اذ هو غير مقصود بل المقصود ليس الا تحصيل المامور به فكان ذلك غير
ملحوظ في الطلب لا لغيره فلا يتعدى الحرمة الى دواعيه اذا عرف هذا فحرمة الوطء في الاعتكاف قصد
اذ هو ثابت بالنهي المفيد للحرمة ابتدا لنفسه وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون ومثله في
الاحرام والاستبراء قال تعالى فلا رفث الاية وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى
حتى يستبرئن بحيضة فيتعدى الى الدواعي فيها وحرمة الوطء في الصوم والحيض ضمني للامر الطالب للصوم
وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واعتزلوا النساء في المحيض فان مقتضاه وجوب الكف عن الوطء
تثبت ضمنا بخلاف الاول فان حرمة الفعل وهو الوطء هي الثابتة اولا بالصيغة ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمنا
فلذا يثبت سمعا حل الدواعي في الصوم والحيض على ما مر في بابهما **قوله** ولو لمس بنزل لا يفسد وان كان محرما
لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد او ورد لم يفسد وان لم ينزل بظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم
عاكفون اجيب بان مجازها وهو الجماع مراد فتبطل ارادة الحقيقة لامتناع الجمع وهو مشكل لانكشاف
ان الجماع مما صدقات المباشرة لانه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة الى القبلة والجماع فيما دون الفرج
والمس باليد والجماع متواطيا او مشككا فايها اريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلي بغير انه لا يراد به
فرد ان من مفهومه في اطلاق واحد في سياق الاثبات وما نحن فيه سياق النهي وهو يفيد العموم فيفيد تحريم
كل فرد من افراد المباشرة جماع او غيره هذا واذا افسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه الا اذا افسد بالردة
خاصة فان كان الاعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد ليس غير ولا يلزم الاستقبال كالصوم المنذور به
في شهر بعينه اذا افطر يوما يقضي ذلك اليوم ولا يلزم الاستيناف اصله صوم رمضان وان كان اعتكاف
بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعي فيه صفة التتابع وسواء افسده بصنعه من غير عذر

كالخروج والجماع والاكل الا الردة او لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج او بغير صنعه كالحيض والجنون
والاغماء الطويل واما بالردة فلقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام
يجب ما قبله كذا في البدايع **قوله** ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام بان قال بلسانه عشرة ايام لزمه اعتكافها
بلياليها وكانت متتابعة ولا يكفي مجرد نية القلب وكذا لو قال شهرا ولم ينوه بعينه لزمه متتابعا ليلا ونهارا
يفتتحه متى شاء بالعدد لا هلاليا والشهر المعين هلالي وان فرق استقبل وقال زفر ان شاء فرقه وان شا
تابعه والحاصل ان عشرة ايام وشهرا الحق بالاجارات والايمان في لزوم التتابع ودخول الليالي فيما اذا
استاجره او حلف لا يكلمه عشرة ايام وبالصوم في عدم لزوم الاتصال بالوقت الذي نذر فيه والمعين لذلك
عرف الاستعمال يقال ما رايتك منذ عشرة ايام وفي التاريخ كتب لثلاث بقين والمراد بلياليها فيهما وقال
تعالى ايتك ان لا تكلم الناس ثلاث ليال وقال في موضع اخر ثلاثة ايام والقصة واحدة وتدخل الليلة
الاولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من اخر الايام التي عدها وانما يراد بياض النهار باليوم اذا
قرن بفعل ممتد او ذكر اليوم بلفظ الفرد فلذا اذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الايام ولو نذر
اعتكاف ليلة لا يلزمه شي لعدم الصوم وعن ابي يوسف تلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المراة
ان تصل قضا ايام حيضها بالشهر فيما اذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه ولا ينقطع التتابع به وعن لزوم التتابع
قالوا لو اغمي على المعتكف او اصابه عته او لمم استقبل اذا برا لانقطاع التتابع حتى لو كان في اخر يوم وفي الصوم
لا نقضي اليوم الذي حدث فيه الاغما يقضي ما بعده فافادوا ان الاغما انما ينافي شرط الصوم هو النية والظاهر
وجود النية في اليوم الذي حدث فيه الاغما فلا يقضيه والذي يظهر من الفرق ان يقال هو عبادة انتظار
الصلوة والانتظار ينقطع بالاغما في الصلوات التي تجب بعد الاغما بخلاف الامساك المسبوق بالنية الذي
هو معنى الصوم **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه لان حقيقة اليوم بياض النهار وهذا بخلاف ما لو اوجب على نفسه اعتكاف
شهر بغير عينه فنوى الايام دون الليالي او قلبه لا يصح لان الشهر اسم لعدد ثلاثين يوما وليلة وليس باسم
عام كالعشرة على مجموع الاحاد فلا ينطلق على ما دون ذلك العدد اصلا كما لا ينطلق العشرة على خمسة مثلا
حقيقة ولا مجازا اما لو قال شهرا بالنهار دون الليالي لزمه كما لو قال وهو ظاهر او استثنى فقال شهرا الا
الليالي لان الاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا فكانه قال ثلاثين نهارا ولو استثنى الايام لا يجب عليه شي لان
الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم **قوله** وقال ابو يوسف في النهاية كان من حقه ان يقول
وعن ابي يوسف لا تدخل الليلة الاولى كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما ان هذه الرواية
غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكره في الكتاب في وجههما بقوله وجه الظاهر **قوله** لان المثنى غير مجمع فكان
لفظه ولفظ المفرد سواء في لفظ المفرد بان قال يوما لا تدخل الليلة الاولى بالاتفاق فكذا التثنية الا ان
المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال وهذه الضرورة منتفية في الليلة الاولى **قوله** ان في المثنى معنى الجمع
ولذا قال صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ولو قال ليلتين صح نذره وان لم ينوا الليلتين خاصة
بل نوى اليومين معهما ثم خص المصنف الرواية عن ابي يوسف في المثنى وعنه في الجمع مثل المثنى والوجه الذي
ذكره لا ينهض على رواية عدم ادخال الليلة الاولى في الجمع ايضا **فروع** لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف
ثم اسلم لم يلزمه موجب النذر لان نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان
فان اطلقه فعليه في اي رمضان شاء وان عينه لزمه فيه بعينه فلو صام به ولم يعتكف لزمه قضاؤه بصوم

مقصود للنذر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وعن ابي يوسف انه يعتد
قضاؤه فلا يقضي وهو قول زفر ولا يجوز ان يعتكف عنه في رمضان اخر باتفاق الثلاثة ولو لم يصم ولم يعتكف
جاز ان يقضي الاعتكاف في صوم القضا والمسئلة معروفة في الاصول وكل معين نذر اعتكافه كرجب ويوم
الاثنين مثلا قضى ولم يعتكف فيه لزمه قضاؤه فلو اخر يوما حتى مرض وجب الايصا باطعام مسكين عن
كل يوم للصوم لا للبث نصف صاع من بر او صاع من غيره ولو كان مريضا وقت الايجاب ولم يبرا حتى مات
فلا شي عليه ولو صح يوما ينبغي ان يجري فيه الخلاف السابق في الصوم والنذر باعتكاف ايام العيدين
والتشريق ينعقد ويجب في بدلها لان شرطه الصوم وهو فيها ممتنع فلو اعتكفها اصابها اثم ولا يلزمه
شي اخر ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب فعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع وفي
فتاوى قاضي خان قال يجوز عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله وعلى هذا الخلاف اذا نذر ان يحج سنة
كذا فحج سنة قبلها وكذا النذر بالصلوة في يوم الجمعة اذا صلاها قبلها واجمعوا وفي الخلاصة قال لله
علي ان اصوم غدا او اصلي غدا فصام اليوم او صلى جاز عندهما خلافا لمحمد فجعل ابا حنيفة مع ابي يوسف اذا
نذر ان يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق في يوم الخميس عنه اجزاه وكذا لو قال لله علي ان اصلي ركعتين في
مسجد المدينة فصلاها في مسجد اخر جاز فرق بين المضاف الى الزمان والمضاف الى المكان وقال زفر ان كان
هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز انتهى وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول مثل ما عن زفر والخلاف
في التعجيل مشكل ولعل ترك الخلاف انسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب وكل منذور فانما سبب
وجوبه النذر ولا تعتكف المراة والعبد الا باذن السيد والزوج فان منعهما بعد الاذن صح منعه في حق العبد
ويكون مسيا في فتاوى قاضي خان وفي الخلاصة يكون اثما ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطيها ولو نذر المملوك
اعتكافا لزمه وللمولى منعه فاذا اعتق فعله وكذا اذا نذرت الزوجة صح وللزوج منعها فان بانت قضت
وليس للمولى منع المكاتب ويصح الاعتكاف من الصبي العاقل كغيره من العبادات ولا يبطل الاعتكاف بسباب ولا
جدال ولا سكر في الليل ويفسد الاعتكاف الردة والاغما اذا دام اياما وكذا الجنون كما تقدم ذكره فيهما
فان تطاول الجنون سنين ثم افاق وهل يجب عليه ان يقضي في القياس لا كما في صوم رمضان وفي الاستحسان يقضي
لان سقوط القضا في صوم رمضان انما كان لدفع الحرج لان الجنون اذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم
رمضان فيخرج في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب الحج

اخره عن الصوم لانه عبادة قهر النفس اذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها ومحبوباتها التي هي اعظمها عندها
كالاكل والشرب والجماع بخلاف غيره من الصلوة والحج وغيرهما فان حقيقتها افعال هي غير ذلك ثم تحرم تلك
الشهوات فيهما كالصلوة وتحرم لا الا في البعض كالحج وشتان ما بين المقامين وايضا فالحج يشتمل على السفر وقد
يكون السفر مشتهاها لما فيه من ترويحها وتفريج الهم اللازم في المقام وايضا فالحج وجوبه مرة في العمر بخلاف ما تقدم
من الاركان كالصلوة والزكوة والصوم فكانت الحاجة اليها امس ووجه اخر للامسية وهو ان شروط لزوم
الحج اكثر من غيره وبكثرة شروط الشي تكثر معانداته وعلى قدر معاندات الشي يقل وجوده وتقديم الاظهر
وجوبا اظهر وقد رايت ان اتبرك في افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل فانه اصل كبير اجمع حديث في الباب
ثم نذكر مقدمة في اداب السفر والمقصود اعانة الاخوان على تحصيل المقاصد نامة فنقول ولا حول ولا

قوة الا بالله العلي العظيم روى مسلم في صحيحه وغيره كابن ابي شيبة وابي داود والنساي وعبد بن حميد والبزار
والدارمي في مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن ابيه قال دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسال عن القوم حتى انتهى
الي فقلت انا محمد بن علي بن الحسين فاهوى بيده الى راسي فنزع زري الاعلى ثم نزع زري الاسفل ثم وضع كفه بين
ثديي وانا يومئذ غلام شاب فقال مرحبا بك يا ابن اخي سل عما شيت فسالته وهو اعمى وحضر وقت الصلوة فقام
في نساجة ملتحفا بها كلما وضعها على منكبيه رجع طرفاها اليه من صغرها ورداوه الى جنبه على المشجب فصلى بنا
فقلت اخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده فعقد تسعا فقال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ثم اذن في الناس في العاشرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج فقدم
المدينة بشر كثير كلهم يلتمس ان ياتم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله فخرجنا معه حتى اتينا
ذا الحليفة فولدت اسما بنت عميس محمد بن ابي بكر فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي
واستثفري بثوب واحرمي فصلى الله عليه وسلم في المسجد ثم ركب القصوى حتى اذا استوت به ناقته على البيدا نظرت
الى امد بصري بين يديه من راكب وماش وعن يمينه مثل ذلك وعن يساره مثل ذلك ومن خلفه مثل ذلك
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا وعليه ينزل القران وهو يعرف تاويله وما عمل به من شي عملنا فاهل
بالتوحيد لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك واهل الناس بهذا الذي
يهلون فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم منه شيا ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلبيته قال جابر
لسنا ننوي الا الحج لسنا نعرف العمرة حتى اتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم تقدم الى
مقام ابراهيم عليه السلام فقرا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فجعل المقام بينه وبين البيت فكان ابي يقول
ولا اعلمه ذكره الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرا قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم رجع الى
الركن فاستلمه ثم خرج من الباب الى الصفا فلما دنا من الصفا قرا ان الصفا والمروة من شعاير الله ابدوا بما بدا
الله به فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شي قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب
وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل الى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي رمل
حتى اذا صعدتا مشى حتى اتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا حتى اذا كان اخر طوافه على المروة قال
لو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن جعشم رضي الله عنه فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله
عليه وسلم اصابعه واحدة في الاخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لابد ابد وقدم علي رضي الله عنه
من اليمن ببدن النبي صلى الله عليه وسلم فوجد فاطمة رضي الله عنها ممن حل ولبست ثيابا صبيغا واكتحلت فانكر ذلك عليها
فقالت ان ابي امرني بهذا قال فكان علي رضي الله عنه بالعراق يقول فذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
محرشا على فاطمة للذي صنعت مستفتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ذكرت عنه فاخبرته اني انكرت ذلك عليها
فقال صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج قال قلت اللهم اني اهل بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فان معي الهدي فلا تحل قال فكان جماعة الهدي الذي قدم به علي رضي الله عنه من اليمن والذي اتى به النبي
صلى الله عليه وسلم مائة قال فحل الناس كلهم وقصروا الا النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدي فلما كان
يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب

والعشا والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس فامر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا تشك قريش الا انه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع في الجاهلية فاجاز رسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصوى فرحلت
له فاتى بطن الوادي فخطب الناس وقال ان دماكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في
بلدكم هذا الا كل شي من امر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان اول دم اضع من
دمائنا دم ابن ربيعة بن الحرث كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل وربا الجاهلية موضوع وان
اول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب فانه موضوع كله فاتقوا الله في النسا فانكم اخذتموهن بامانة الله
واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ان لا يوطين فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا
غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به كتاب الله
وانتم تسالون عني فما انتم قايلون قالوا نشهد انك بلغت واديت ونصحت فقال باصبعه السبابة يرفعها
الى السماء وينكبها الى الناس اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر
ولم يصل بينهما شيا ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى الموقف فجعل بطن ناقته القصوى الى الصخرات
وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا
حين غاب القرص واردف اسامة خلفه ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصوى الزمام
حتى ان راسها ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة السكينة كلما اتى حبلا من الحبال
ارخى لها قليلا حتى تصعد ثم اتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشا باذان واحد واقامتين ولم يسبح
بينهما شيا ثم اضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حتى تبين الصبح باذان واقامة
ثم ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة ودعا وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا
حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس واردف الفضل بن العباس وكان رجلا حسن الشعر ابيض وسيما
فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر اليهن فوضع رسول الله
صلى الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحول الفضل وجهه من الشق الاخر ينظر فحول رسول الله صلى الله
عليه وسلم يده من الشق الاخر على وجه الفضل فصرف وجهه من الشق الاخر ينظر حتى اتى بطن محسر فحرك
قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرمى بها بسبع حصيات
يكبر مع كل حصاة مثل حصى الخذف ورمى من بطن الوادي ثم انصرف الى المنحر فنحر ثلاثا وستين بيده ثم
اعطى عليا فنحر ما غبر واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها
وشربا من مرقها ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فافاض الى البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بني عبد المطلب
وهم يسقون على زمزم فقال انزعوا بني عبد المطلب فلولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم
فناولوه دلوا فشرب منها وفي رواية اخرى قال نحرت هاهنا ومنى كلها منحر فانحروا في رحالكم ووقفت هاهنا
وعرفة كلها موقف ووقفت هاهنا وجمع كلها موقف قال ابن حبان في صحيحه حين روى هذا الحديث والحكمة
في ان النبي صلى الله عليه وسلم نحر بيده ثلاثا وستين بدنة انه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر
لكل سنة بدنة ثم امر عليا بالباقي فنحرها والله سبحانه اعلم **وهذه المقدمة الموعوده** يكره الخروج
الى الحج اذا كره احد ابويه وهو محتاج الى خدمته لان كان مستغنيا والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما

ويكره الخروج للحج والغزو لمديون ان لم يكن له مال يقضي به الا ان ياذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه
لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده ويشاور ذا راي في سفره في ذلك الوقت لا في
نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله تعالى في ذلك وسنتها ان يصلي ركعتين بسورتي الاخلاص ويدعو بالدعا
المعروف للاستخارة عنه صلى الله عليه وسلم من سعادة ابن ادم استخارة الله تعالى ومن شقوة ابن ادم تركه استخارة
الله تعالى ثم يبدا بالتوبة واخلاص النية ورد المظالم والاستحلال من خصومه ومن كل من عامله ويجتهد في
تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا
تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من
رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب اولى من الاقارب عند بعض الصالحين
تبعدا من ساحة القطيعة ويرى المكاري ما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا باذن ويجرد سفره عن التجارة والريا
والسمعة والفخر ولذا كره بعض العلما الركوب في المحمل وقيل لا يكره اذا تجرد عن قصد ذلك وركوب المحمل افضل
ويكره الحج على الحمار والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسي خلقه ولا يماكس في شرا الادوات ولا يشارك
في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام احدهم احل ويستحب ان يجعل خروجه يوم الخميس اقتدا برسول الله صلى
الله عليه وسلم والا فيوم الاثنين في اول النهار والشهر ويودع اهله واخوانه ويستحلهم ويطلب دعاهم
وياتيهم لذلك وهم ياتونه اذا قدم وروى الترمذي ان ابن عمر قال لقزعة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول قال لقمان الحكيم ان الله اذا استودع شيا حفظه واني استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك
واقرا عليك السلام ويقول له من يودعه عند ذلك في حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى وجنبك
الردا وغفر ذنبك ووجهك للخير اينما توجهت روى ابن السني عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
من اراد ان يسافر فليقل لمن يخلفه استودعكم الله الذي لا يضيع ودايعه واستحب جماعة من العلما ان يشيع
المسافر بالمشي معه والدعا له وعن ابن عباس مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بقيع الغرقد حين وجههم
ثم قال انطلقوا على اسم الله اللهم اعنهم وليتصدق بشي عند خروجه من منزله وبعده في ابتداء السفر واقله
سبعة فانه سبب السلامة واذا خرج من منزله فليقل اللهم اني اعوذ بك ان اضل او اضل او ازل او ازل
او اظلم او اظلم او اجهل او يجهل علي وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا
اراد الخروج الى سفر قال اللهم انت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل اللهم اني اعوذ بك من الضيعة في
السفر والكابة في المنقلب اللهم اقبض لنا الارض وهون علينا السفر وروى ابو داود عنه صلى الله عليه
وسلم اذا خرج الرجل من بيته فقال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله يقال له هديت وكفيت
ووقيت فيتنحى عنه الشيطان الحديث ومن الاثار من قرا اية الكرسي قبل خروجه من منزله لم يصبه شي يكرهه
حتى يرجع قيل ولايلاف قريش وروى الطبراني انه صلى الله عليه وسلم قال ما خلف احد عند اهله
افضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا فاذا بلغ باب داره قرا انا انزلناه في ليلة القدر فاذا اراد
الركوب سمى الله فاذا استوى على دابته قال ما رواه مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا استوى على بعيره خارجا
الى سفر كبر ثلاثا ثم قال سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون اللهم انا نسالك
في سفرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى اللهم هون علينا سفرنا هذا واطو عنا بعده اللهم انت الصاحب
في السفر والخليفة في الاهل اللهم اني اعوذ بك من وعثاء السفر وكابة المنظر وسوء المنقلب في المال والاهل

واذا رجع قالهن وزاد فيهن ايبون تايبون عابدون لربنا حامدون واذا اتى بلدة فليقل اللهم اني
اسالك من خيرها وخير ما فيها واعوذ بك من شرها وشر اهلها وشر ما فيها واذا نزل منزلا فليقل رب انزلني
منزلا مباركا وانت خير المنزلين واذا حط رحله فليقل بسم الله توكلت على الله اعوذ بكلمات الله التامات من
شر ما خلق وذرا وبرا سلام على نوح في العالمين اللهم اعطنا خير هذا المنزل وخير ما فيه واكفنا شره وشر
ما فيه ويقول في رحيله عنه الحمد لله الذي عافانا من منقلبنا ومثوانا اللهم كما اخرجتنا من منزلنا هذا سالمين
بلغنا غيره امنين واذا اقبل الليل فليقل ما في ابي داود كان صلى الله عليه وسلم اذا سافر فاقبل الليل قال يا
ارض ربي وربك الله اعوذ بالله من شرك وشر ما فيك وشر ما يدب عليك واعوذ بالله من شر اسد واسود
ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد ومن حديث ابي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا كان في سفر واسحر يقول سمع سامع بحمد الله وحسن بلايه ربنا صاحبنا وافضل علينا عايذا بالله من
النار رواه مسلم وزاد فيه ابو داود بحمد الله ونعمته ورواه الحاكم وزاد فيه يقول ذلك ثلاثا يرفع بها
صوته وسمع بكسر الميم خفيفة اي شهد شاهد وقيل بفتحها مشددة اي بلغ سامع قولي هذا الغير تنبيها
على طلب الذكر والدعا هذا والحج مفهوم لغوي وفقهي وسبب وشروط واركان وواجبات ومستحبات فهو
لغة القصد الى معظم لا القصد المطلق قال • الم تعلمي يا ام سعد انما • تخاطاني ريب الزمان لاكبرا •
واشهد من عوف حلولا كثيرة • يحجون سب الزبرقان المزعفرا • اي يقصدونه معظمين اياه وفي الفقه قصد
البيت لاداء ركن من اركان الدين او قصد زيارته لذلك ففيه معنى اللغة والظاهر انه عبارة عن الافعال
المخصوصة من الطواف والوقوف في وقته محرما بنية الحج سابقا لانا نقول اركانه اثنان الطواف والوقوف
بعرفة ولا وجود للشخص الا باجزايه الشخصية وماهيته الكلية انما هي منتزعة منها اللهم الا ان يكون ما
ذكروا مفهوم الاسم في العرف وقد وضع لغير نفس الماهية فيكون تعريفا اسميا غير حقيقي لكن الشان في ان اهل
العرف الفقهي وضعوا له الاسم لغير الماهية الحقيقية فان معرف ذلك حيث لا نقل عن خصوص ناقل الاسم الى ذلك
هو ما يتبادر منه عند اطلاقه والمتبادر منه عند اطلاقه والمتبادر منه الاعمال المخصوصة لا نفس القصد
لاجل الاعمال المخرج لها عن المفهوم مع انه فاسد في نفسه فانه لا يشمل الحج لتقييده باداء ركن الدين فهو غير جامع
والتعريف للحج مطلقا لينطبق على فرضه ونفله كما هو تعريف الصلوة والصوم وغيرهما ولانه على ذلك التقدير
يخالف ساير اسماء العبادات السابقة من الصلوة والصوم والزكاة فانها اسماء للافعال كما يقال الصلاة
عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الى اخره والصوم هو الامساك الى اخره وهو فعل من افعال النفس
والزكوة عند المحققين عبارة عن نفس اداء المال الذي هو فعل المكلف فليكن الحج ايضا عبارة عن الافعال الكاينة
عند البيت وغيره كعرفة وقد اندرج فيما ذكرنا بيان اركانه وسببه البيت لانه يضاف اليه وشرايطه نوعان
الوجوب والاداء والثاني الاحرام والمكان والزمان المخصوص حتى لا يجوز شي من افعاله قبل اشهر الحج ومنهم
من ذكر بدل الاحرام النية وهذا اولى لاستلزامه النية وغيرها على ما سيظهر لك ان شاء الله وشرط وجوبه
الاسلام حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعدما افتقر لا يجب عليه شي بتلك الاستطاعة بخلاف
ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته دينا عليه والحرية والعقل والبلوغ والوقت ايضا
فلا يجب قبل اشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره وافاد هذا قيدا في
صيرورته دينا اذا افتقر وهو ان يكون مالكا في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا وقت خروج اهل

بلده اذا كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة اوقادرًا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر
دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره ولا شي عليه واقتصر في الينابيع على الاول فقال ولا يجب الا على القادر
وقت خروج اهل بلده فان ملكها قبل ان يتاهب اهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لانه لا يلزمه
التاهب في الحال وما ذكرنا اولى لان هذا يقتضي انه لو ملك في اوايل الاشهر وهم يخرجون في اواخرها جاز له
اخراجها ولا يجب عليه الحج واعلم ان في المبسوط ما يفيد ان الوقت شرط الادا عن ابي يوسف فانه نقل من اختلاف
زفر ويعقوب ان نصرانيا لو اسلم وصبيا لو بلغ فماتا قبل ادراك الوقت واوصى كل منهما ان يحج عنه حجة الاسلام
فوصيتهما باطلة عند زفر لانه لم يلزمهما بان يحج عنهما قبل ادراك الوقت وعلى قول ابي يوسف تصح لان سبب الوجوب
قد تقرر في حقهما والوقت شرط الادا وفيه ما نذكره من بعد ان شاء الله تعالى وواجباته انشاء الاحرام من الميقات
او ما فوقه ما لم يخش الوقوع في محظوره لكثرة البعد ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بمزدلفة والسعي
ورمي الجمار والحلق او التقصير وطواف الصدر للافاقي واما سننه فطواف القدوم والرمل فيه او في الطواف
الفرض والسعي بين الميلين الاخضرين جريا والبيتوتة بمنى ليالي ايام منى والدفع من منى الى عرفة بعد الشمس ومن
مزدلفة الى منى قبلها وغير ذلك مما ستقف عليه في اثناء الباب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه
وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الراس والوجه ولبس المخيط وما يفعله في غيره
وهو حلق راس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم كما في النهاية منقولا فلا ينبغي عده فيما
نحن فيه فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا الاحرام قوله على الاحرار الى اخره وفي النهاية انما ذكر الاحرار فيما بعده بلفظ
الجمع مع انه محلى باللام والمحلى يبطل فيه معنى الجمعية ولم يفرد كما افرد في قوله الزكوة واجبة على الحر اخراجا للكلام
مخرج العادة في ارادة الجمعية اذ العادة جرت وقت خروجهم بالجماعة الكثيرة من الرفقا بخلاف الزكاة فان
الاخفا خير من الابدا قال تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقرا فهو خير لكم اولان الوجوب هنا اعم على المكلفين
نظرا الى السبب وان سببه البيت وهو ثابت في حق الكل حتى قال بعض العلما بالوجوب على كل صحيح مكتسب بخلاف
الزكوة فان سببها النصاب النامي وهو يتحقق في حق شخص دون شخص فكانت ارادة زيادة التعميم هنا اوفق فلذا
اتى بصيغة الجمع مع حرف الاستغراق انتهى وحاصل الاول انه اراد معنى الجمع وان كان مع اللام والداعي
الى ذلك اجتماع المكلفين في الخروج ولا يخفى انه بلفظ الجمع لا يفاد معنى الاجتماع اذ ليس الاجتماع من اجزا
مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه بل مجرد المتعدد من الثلاثة فصاعدا ولذا لا يلزم في قولك جاني الرجال
اجتماعهم في المجي فانتفى هذا الداعي ثم قوله ان الاخفا في الزكوة افضل يخالف ما ذكروه من ان الافضل في الصدقة
النافلة الاخفا والمفروضة كالزكوة الاظهار واما الثاني فثبوت السبب في حق الكل ان كان باعتبار وجوده
في الخارج فالنصاب ايضا ثابت كذلك لتحقق وجوده في الخارج وان كان باعتبار سببيته قلنا ان منع فان
سببيته بموجبيته الحكم وهو لا يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط
التي يشترط وجودها في نفس الامر كما من الطريق فحقيقة الوجوب شرط سببية السبب وللمتامل فكان كالنصاب
بل محل الوجوب في الزكوة اوسع لان الشروط في الحج اكثر منها في الزكوة وتوسعة التفصيل مما يوجب التطويل
وبالمتامل غنى عنه بعد فتح باب التامل له فكان على هذا ارادة زيادة التعميم في الزكوة اولى ثم بعد تسليم كل ذلك
فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المفرد المحلى ممنوع على ما عرف من كلام المحققين من ان استغراق المفرد اشمل
وان اراد بالاستغراق الاجتماع ففيه ما علمت من انه لا يصح ارادته على الوجه الثاني بادني تامل قوله اذا قدروا

على الزاد بنفقة وشرط لا اسراف فيها ولا تقتير والراحلة اي بطريق الملك او الاجارة دون الاعارة والاباحة
في الوقت الذي قدمنا ذكره ولو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه قبوله سواء كان الواهب ممن يعتبر منته كالاجانب
او لا يعتبر كالابوين والمولودين واصله ان القدرة بالملك هي الاصل في توجه الخطاب فقبل الملك لما
به الاستطاعة لا يتعلق به قوله فاضلا حال من كل واحد من الزاد والراحلة عن المسكن وما لا بد منه يعني من غيره
كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته والات حرفته وقضاء ديونه والا فالمسكن ايضا مما لا بد منه الا ان
يكون مستغنيا عن سكناه بغيره فانه يجب بيعه ويحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة بخلاف ما اذا كان سكنه وهو
كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما
لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل
كان افضل ومن نفقة عياله كسوتهم وعياله من يلزمه نفقته شرعا والعبد الذي لا يستخدمه والمتاع
الذي لا يمتهنه كالدار التي لا يسكنها يجب بيعه والحج به وفي فتاوي قاضيخان قال بعض العلما ان كان
الرجل تاجرا يملك ما لو رفع منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه
الى وقت رجوعه ويبقى له بعد رجوعه راس مال التجارة التي كان يتجر بها كان عليه الحج والا فلا وان كان حراثا
فالشرط ان يبقى له الات الحراثين من البقر ونحو ذلك انتهى والمسطور عندنا انه لا يعتبر نفقته لما بعد ايابه
في ظاهر الرواية وقيل يترك نفقة يوم وعن ابي يوسف نفقة شهر لانه لا يمكنه التكسب كما قد رفقدم شهر
هذا كله اذا كان افاقيا فان كان مكيا او داخل المواقيت فعليه الحج وان لم يقدر على الراحلة اما الزاد فلا بد
منه صرح به في غير موضع ففي قوله في النهاية عليه الحج وان كان تفسيرا لا يملك الزاد والراحلة نظر الى ان
يريد اذا كان يمكنه تكسبه في الطريق ولذا اقتصر في الكتاب على الراحلة حيث قال وليس من شرط الوجوب
على اهل مكة الراحلة لانه لا يلحقهم مشقة زايدة فاشبه السعي الى الجمعة وفي الينابيع لا بد لهم من الزاد
قدر ما يكفيهم وعيالهم بالمعروف قوله وصفه بالوجوب يعني القدوري وهو فريضة محكمة وقد اطرد
من القدوري ذلك هنا وفي الزكوة والصوم وهو وان جاز مجازا عرفيا الا ان الشان في السبب الداعي
الى ترك الحقيقة غير موجود اذ لا بد من سبب لحقه لفظة بالنسبة الى الحقيقة ونحوه مما عرف في موضعه ولم
يعرف هنا شي منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض اخص من المجاز واظهر في المراد وليس به ثقل ولا غيره اللهم الا
ان يرى ان الواجب منقسم الى ما يثبت لفظي وظني كما هو راي بعض المشايخ فيكون مرتكبا الحقيقة اذ الواجب حينئذ
حقيقة فيهما قوله الاية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام الدليل السمعي وهو محفوظ
معروف يذكر اوله ويقال الاية او الحديث او البيت اختصارا بالنصب على اضمار اقرا وهو الوجه الظاهر
لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدا وخبر اي المتلو وجره على تقدير الى اخر الاية مثلا ولا شك ان الاستدلال
هنا يتم على المطلوب وهو الافتراض بالقدر المتلو فلا حاجة الى ذكر لفظ الاية اللهم الا ان يقال زاد بالمحكم
في قوله فريضة محكمة المؤكد المبالغ فالمدعي هو المجموع وهو حينئذ لا يتم الا بتمامها لان استفادة الضرب
من التوكيد بذلك الى قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين اذ بذلك توقف على ابدال من استطاع من لفظ
الناس المفيد لذكر الموجب عليهم مرتين خصوصا وفي ضمن العموم وعلى الايضاح بعد الابهام المفيد للتفخيم ولذا
وضع من كفر مكان من لم يحج الى اخر ما عرف في الكشاف قوله لانه صلى الله عليه وسلم الى اخره كان يكفي لنفي التكرار
كون الدليل المذكور وهو الاية الكريمة لا يفيده فلا موجب للتكرار لكن حاصله نفي الحكم الذي هو وجوب التكرر

لنفي الدليل وهو وان كفي في نفي الحكم الشرعي لكن اثبات النفي بمقتضي النفي اقوي فلذا اثبته بالدليل المقتضي
له وهو قوله لانه صلي الله عليه وسلم قيل له الحج في كل عام الي اخره روي مسلم في صحيحه من حديث ابي هريرة رضي الله
عنه خطبنا رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله
فسكت حتي قالها ثلاثا فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني
ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم علي انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شيء فدعوه فقوله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم يستلزم نفي وجوب التكرار من وجهين
لافادة لو هنا امتناع نعم فيلزمه ثبوت نقيضه وهو لا والتصريح بنفي الاستطاعة ايضا وقد روي مفسرا
ومبينا فيه الرجل المبهم اخرج احمد في مسنده والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرك وقال حديث
صحيح علي شرط الشيخين وحديث سليمان بن كثير عن الزهري عن ابي سنان يزيد بن امية عن ابن عباس ولفظه قال
خطبنا رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله قد كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال
افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع ورواه من حديث
سفين بن حسين عن الزهري به وصححه **قوله** وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب واما تكرر وجوب الزكوة
مع اتحاد المال فلان السبب هو النامي تقديرا وتقدير النما دائر مع حولان الحول اذا كان المال معدا للاستنما
في الزمان المستقبل وتقدير النما الثابت في هذا الحول غير تقدير نما في حول اخر فالمال مع هذا النما غير
المجموع منه ومن النما الاخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب **قوله** وعن ابي حنيفة ما يدل
عليه وهو انه سئل عمن ملك ما يبلغه الي بيت الله تعالي الحج ام يتزوج فقال الحج فاطلاق الجواب بتقديم الحج
مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل علي ان الحج لا يجوز تاخيره وهو قول ابي يوسف وذكر
المصنف في التجنيس انه اذا كان له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم او خاف العزوبة فاراد ان يتزوج
ويصرف الدراهم الي ذلك ان كان قبل خروج اهل بلده الي الحج يجوز لانه لم يجب الاداء بعد وان كان وقت
الخروج فليس له ذلك لانه قد وجب عليه انتهي ولا يخفي ان المنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه مطلق فان
كان الواقع وقوع السؤال في اوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس والا فلا يفيد الاستشهاد المقصود ثم
علي ما اورده المصنف ياثم بالتاخير عن اول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع الاثم ووقع اداء وعند محمد هو
علي التراخي وهو رواية عن ابي حنيفة فلا ياثم اذا حج قبل موته فان مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم وقيل
لا ياثم وقيل ان خاف الفوت بان ظهرت مخايل الموت في قلبه فاخره حتي مات اثم وان فجاه الموت لا ياثم
وصحة الاول غنية عن الوجه وعلي اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولي وقيل الاخيرة من سنة راي في
نفسه الضعف وقيل ياثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الي الله تعالي وقد استدل للفور بالمنقول
والمعني فالاول حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وهذا بناء علي ان
لفظة قابل متعارف في السنة الاتية التي تلي هذه السنة والا فهو اعم من ذلك فلا دليل فيه والثاني هو ان
الحج لا يجوز الا في وقت معين واحد في السنة والموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن في وقته تعريض له
علي الفوات فلا يجوز ولذا يفسق بتاخيره وياثم وترد شهادته وتحقيقه دليل وجوب الفور هو الاحتياط
فلا بد فعه ان مقتضي الامر المطلق جواز التاخير بشرط ان لا يخلي العمر منه وانه صلي الله عليه وسلم حج سنة عشر
وفريضة الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر يحج بالناس فيها ولم يحج هو الي القابلة او فرض سنة خمس علي ما روي الامام

احمد

احمد من حديث ابن عباس بعث بنو سعد بن بكر ضماما في شهر رجب سنة خمس فذكر له صلي الله عليه وسلم فرايض
الاسلام الصلوة والصوم والحج او سنة ست فان تاخيره صلي الله عليه وسلم ليس يتحقق فيه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتي يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وليس مقتضي الامر المطلق جواز
التاخير ولا الفور حتي يعارضه موجب الفور وهو هذا المعني فلا يقوي قوته بل مجرد طلب المامور به فيبقي كل
من الفور والتاخير علي الاباحة الاصلية وذلك الاحتياط يخرج عنها علي ان حديث ابن عباس قد رواه احمد وليس
فيه ذكر تاريخ واما بالتاريخ المذكور فانما وجدت مفصلة في ابن الجوزي وقد رواه شريك بن ابي نمر عن
كريب فقال فيه وذكر ما قدمناه قال صاحب التنقيح لا اعرف لها سندا والذي نزل سنة ست قوله تعالي
واتموا الحج والعمرة لله وهو افتراض الاتمام وانما يتعلق بمن شرع فيهما فتخلص من هذا ان الفورية واجبة والحج
مطلقا هو الفرض فيقع اداء اذا اخره ويأثم بترك الواجب علي نظير ما قدمناه في الكون سواء فارجع اليه وقس به
قوله لقوله صلي الله عليه وسلم ايما عبد روي الحاكم من حديث محمد بن المنهال حدثنا يزيد بن زريع حدثنا
شعبة عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ايما صبي
حج ثم بلغ الحنث فعليه ان يحج حجة اخري وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخري وايما عبد حج ثم اعتق
فعليه حجة اخري وقال صحيح علي شرط الشيخين والمراد بالاعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فان مشركي العرب كانوا
يحجون فنفي اجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب بعد الاسلام وتفرد محمد بن المنهال برفعه خلافا للاكثر لا يضر اذ
الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة وقد تايد ذلك بمرسل اخرجه ابو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي
قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ايما صبي حج به اهله فمات اجزات عنه فان ادرك فعليه الحج وايما عبد
حج به اهله فمات اجزات عنه فان اعتق فعليه الحج وهذا حجة عندنا وبما هو شبيه المرفوع ايضا في مصنف ابن ابي شيبة
حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس ايما عبد
حج الي اخره وعلي اشتراط الحرية الاجماع والفرق بين الحج والصلوة والصوم من وجهين كونه لا يتاتي الا
بالمال غالبا بخلافهما ولا ملك للعبد فلا يقدر علي تملك الزاد والراحلة فلم يكن اهلا للوجوب فلذا يجب
علي عبيد اهل مكة بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فانه للتيسير لا الاهلية فوجب علي فقرا
مكة والثاني ان حق المولي يفوت في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع لافتقار العبد وغني الله
تعالي لانه تعالي ما شرع الا لتعود المصالح علي المكلفين ارادة منه لافاضة الجود بخلاف الصلوة والصوم
فانه لا يحرج المولي في استثنائه مدتهما **قوله** وكذا صحة الجوارح حتي ان المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع
الرجلين لا يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة ولا الايصاء به في المرض وكذا الشيخ الذي لا يثبت علي
الراحلة يعني اذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بان لم يملك ما يوصله الا بعدها وكذا المريض لانه بدل الحج
بالبدن واذا لم يجب المبدل لا يجب البدل وظاهر الرواية عنهما يجب الحج علي هولاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة
من يركبهم ويضعهم ويقودهم الي المناسك وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهي الرواية التي اشار اليها المصنف
بقوله واما المقعد الا انه خص المقعد ويقابل ظاهر الرواية عنهما ما نسبه المصنف الي محمد بقوله فرق محمد
في هذه الرواية بين المقعد والاعمي واذا وجب علي هولاء الاحجاج للزومهم الاصل وهو الحج بالبدن فيجب
عليهم البدل فلو احجوا عنهم وهم ايسون من الاداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الاداء بانفسهم وظهر تنفلية
الاول لانه خلف ضروري فيسقط اعتباره بالقدرة علي الاصل كالشيخ الفاني اذا فدي ثم قدر وكذا من كان

بينه وبين مكة عدو فاحج عنه فان اقام العدو على الطريق الى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه وان لم يقم حتى مات
لا يجوز لزوال العذر قبل الموت فيجب الاصل وهو الحج بنفسه والاعمى اذا وجد من يكفيه مونة سفره وسفر قايده
ففي المشهور عند ابي حنيفة لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه وعنهما فيه روايتان وذكر
شيخ الاسلام انه يلزمه على قياس الجمعة وان لم يجد قايدا لا يجب عليه في قولهم وفي رواية اخرى يلزمه فرقا
على احدى الروايتين بين الحج والجمعة بان وجود القايد في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض والمحبوس والخائف
من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب الحج عليهم بانفسهم لانها عبادة بدنية ولا بد من القدرة
بصحة البدن وزوال المانع حتى يتوجه عليهم التكاليف ولكن يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحله
وهو ظاهر في اختيار قولهما ثم قال واما الاعمى اذا وجد قايدا بطريق الملك او استاجر هل عليه ان يحج ذكر في
الاصل انه لا يجب عليه ان يحج بنفسه ولكن يجب في ماله عند ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه يجب عليه ان يحج بنفسه
انتهى وهو خلاف ما ذكره غيره عن ابي حنيفة وجه قولهما حديث الخثعمية ان فريضة الحج ادركت ابي وهو
شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افاحج عنه قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه عنه اكان يجزي عنه
قالت نعم قال فدين الله احق ولنا قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا قيدا لايجاب به والعجز لازم مع هذه
الامور لا الاستطاعة فان قيل الاستطاعة ثابتة اذا قدروا على ايجاد من يرفعهم ويضعهم ويقودهم بالملك
او الاستيجار قلنا ملايمة القايد والخادم وحصول المقصود معه بهم من الرفق غير معلوم والعجز ثابت بالحال
فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك على ان الاستطاعة بالبدن هي الاصل والمتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا
فليكن محل ما في النص الا ان هذا قد يدفع بان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين
المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما على ما يجي تحقيقه في باب الحج عن الغير ان شاء الله تعالى
والوجوب دايرمع فايدته على ما تحقق في الصوم فيثبت عند قدرة المال ليظهر اثره في الاحجاج والايصا
ومن الفروع انه لو تكلف هولاء الحج لانفسهم سقط عنهم ومعنى هذا انهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الادا
لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج هذا وفي الفتاوى تكلموا
ان سلامة البدن في قول ابي حنيفة وامن الطريق ووجود المحرم للمراة من شرايط الوجوب او الادا فعلى قول من
يجعلها من شرايط الوجوب اذا مات قبل الحج لا يلزمه الايصا وعلى قول من يجعلها شرايط الادا يلزمه انتهى
وهذا ظاهر في ان الروايتين عن ابي حنيفة لم يثبتا تنصيصا بل تخريجا وان كل طايفة من هولاء المشايخ اختاروا
رواية واذا ال الحال الى اختلاف المشايخ في المختار من الروايتين وتخريجهما قلنا نحن ايضا ان ننظر في ذلك والذي
يترجح كونها شروط الاداء بما قلناه ابقاء ان هذه العبادة مما يتادى بالنايب الى اخره وعلى هذا تجعل عدم
الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء اولى ومن قدر حال صحته فلم يحج حتى اقعد او زمن او فلج او قطعت رجلاه
تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الاحجاج وهذا قيد حسن ينبغي ان يحفظ وهو ان وجوب الايصا انما يتعلق
بمن لم يحج بعد الوجوب اذا لم يخرج الى الحج حتى مات فاما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات في الطريق لا يجب عليه
الايصا بالحج لانه لم يوخر بعد الايجاب ذكره المصنف في التجنيس **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم سئل عن السبيل
روى الحاكم عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتابعه حماد بن سلمة
عن قتادة ثم اخرجه كذلك وقال صحيح على شرط مسلم وقد روي من طرق اخرى صحيحة عن الحسن مرسلا في سنن سعيد

ابن منصور حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال لما نزلت ولله على الناس حج البيت قال رجل يا رسول الله
وما السبيل قال زاد وراحلة حدثنا هشيم حدثنا منصور عن الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس
عن الحسن مثله ومن طرق عديدة مرفوعا من حديث ابن عمر وابن عباس وعايشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص
وابن مسعود وحديث ابن عباس رواه ابن ماجة حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشي عن جريج قال
واخبرنيه ايضا عن عطا عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعني قوله من
استطاع اليه سبيلا قال في الامام وهشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص قال ابو حاتم مضطرب الحديث
ومحله الصدق ما ارى به باسا وباقي الاحاديث بطرقها عمن ذكرنا من الصحابة عند الترمذي وابن ماجة والدارقطني
وابن عدي في الكامل لا يسلم من ضعف فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها الى الحسن فكيف ومنها الصحيح هذا وينبغي
ان يكون قول المصنف شق محمل او راس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على راس زاملة بالنسبة
على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على راس زاملة بالنسبة الى بعض الناس وبالنسبة الى بعض اخر بن لا يتعلق
الا بمن قدر على شق محمل وهذا لان حال الناس تختلف ضعفا وقوة وجلدا ورفاهة فاطرفه لا يجب عليه اذا
قدر على راس زاملة وهو الذي يقال له في عرفنا راكب مقتب لانه لا يستطيع السفر كذلك بل قد يهلك
بهذا الركوب فلا يجب في حق هذا الا اذا قدر على شق محمل ومثل هذا ياتي في الزاد فليس كل من قدر على ما يكفيه
من خبز وجبن دون لحم وطبيخ قادرا على الزاد بل ربما يهلك مرضا بمداومته ثلاثة ايام اذا كان ممن قد اعتاد
اللحم والاغذية المرتفعة بل لا يجب على مثل هذا الا اذا قدر على ما يصلح معه بدنه وقوله صلى الله عليه وسلم
الزاد والراحلة ليس معناه الا الزاد الذي يبلغه والراحلة كذلك وذلك مختلف بالنسبة الى احاد الناس
فكان المراد ما يبلغ كل واحد **قوله** وان امكنه الى اخره والعقبة ان يكتري الاثنان راحلة يعتقبان عليها
يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وليس يلزم لما في الكتاب وقد تقدم ان الشرط ان يملكها في اشهر الحج او وقت
خروج اهل بلده ونقلنا ما في الينابيع فارجع اليه **قوله** وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم الراحلة
قدمنا فايدة اقتصاره على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع اليه **قوله** ولا بد من امن الطريق
اي وقت خروج اهل البلد وان كان مخيفا في غيره وهو ان يكون الغالب فيه السلامة وما افتى به ابو بكر الرازي
من سقوط الحج عن اهل بغداد وقول ابي بكر الاسكاف لا اقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين
وثلاثمايه وقول البلخي ليس على اهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق
ولذا اسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طايفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين واخذ اموالهم
وكانوا تغلبوا على اماكن ويترصدون للحجاج وقد هجموا في بعض السنين على الحجيج في نفس مكة فقتلوا خلقا
في نفس الحرم واخذوا اموالا ودخل كبيرهم بفرسه الى المسجد الحرام ووقعت امور شنيعة ولله الحمد على ان
عافانا منهم وسئل الكرخي عمن لا يحج خوفا منهم فقال ما سلمت البادية من الافات اي لا تخلو عنها كقلة الماء
وشدة الحر وهيجان السموم وهذا الجواب منه رحمه الله ومحله انه راى ان الغالب اندفاع شرهم عن الحاج
وراى الصفار عدمه فقال لا ارى الحج منذ عشرين سنة من حين خرجت القرامطة وما ذكر سببا لذلك وهو انه
لا يتوصل الى الحج الا بارشايهم فتكون الطاعة سبب المعصية فيه نظر بل انما كان من شانهم ما ذكرناه ثم الاثم في مثله
على الاخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضا وكون المعصية منهم لا يترك الفرض لمعصية عاص والذي
يظهر ان يعتبر مع غلبة السلامة عدم الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة

منهم مرارا او سمعوا ان طايفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف
في سقوطه اذا لم يجد بدا من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع
جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات والنيل انهار لا بحار **قوله**
ثم قيل هو اي من امن الطريق تقدم الكلام فيه والقايل بانه شرط الوجوب حتى لا يجب الايصا ابن شجاع وقد روي
عن ابي حنيفة لان الوصول بدونه لا يكون الا بمشقة عظيمة فصار من الاستطاعة وهي شرط الوجوب والقايل انه شرط
الادا فيجب الايصا القاضي ابو حازم لانه عليه السلام انما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها فلو
كان امن الطريق منها لذكره والا كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة ولانه مانع من العبادة ولا تسقط العبادة الواجبة
كالقيد من المظالم واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصا اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن
فالاتفاق على الوجوب تقدم لنا وجه اخر وهو المعول عليه يقتضي ترجيحه وان عدم الخوف من السلطان والحبس
من شروط الاداء ايضا فيجب على الخايف والمحبوس الايصا واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا يعلم
عن احد خلافه وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه ان يحج وهو معلل
بامرين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفية ودفع الحرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط
كالمسافر اذا صام رمضان الثاني ان الفقير اذا وصل الى المواقيت صار حكمه حكم اهل مكة فيجب عليه وان لم
يقدر على الراحلة فالثاني يستلزم عدم السقوط عنه لو احرم قبل المواقيت كذويره اهله لان احرامه لم
ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت فلا ينقلب له الا بتجديد كالصبي اذا احرم ثم بلغ ولا يمكنه
التجديد لان الاحرام انعقد لازما للنفل بخلاف الصبي على ما نذكر قريبا وبخلاف من اطلق النية فلم ينو
الواجب لان احرامه حينئذ انعقد للواجب واطلاق الواجب يخالفه والاول يقتضي عدم ثبوت الوجوب
الا بعد الفراغ لان تحقق تحمله لا يتحقق الا به لا بمجرد الاحرام ومع الفراغ لو ثبت للوجوب لم يكن اثره الا في
المستقبل لا في المنقضي اذ لا يسبق فعل الواجب الوجوب فمن احرم قبل الميقات لا ينهض في سقوط الحج عنه
واحد من الوجهين بخلاف من احرم منه فانه ان لم ينهض فيه الاول انتهض الثاني وانما خصصنا الايراد بالفقير
لان نري ان سلامة الجوارح شرط الادا لا الوجوب على ما بحثناه انفا **قوله** ويعتبر في المراة وان كانت
عجوزا ان يكون لها محرم كابن وعم وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا في الصبية التي لم تبلغ
حد الشهوة تسافر بغير محرم فاذا بلغت لا تسافر الا به وينبغي ان يكون معنى هذا لا تعان على السفر ولا
تستصحب فانها غير مكلفة ما لم تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه
رد المعتدات من النجف فان لزمها العدة في السفر فان كان رجعيا لا يفارقها زوجها او باينا فان كان الى كل
من بلدها ومكة اقل من مدة السفر تخيرت او الى احدهما سفر دون الاخر تعين ان تصير الى الاخر او كل منهما
سفر فان كانت في مصر قرت فيه الى ان تنقضي عدتها ولا تخرج وان وجدت محرما ما دامت العدة عنده خلافا
لهما وان كانت في قرية او مفازة لا تامن على نفسها فلها ان تمضي الى موضع امن فلا تخرج منه حتى تنقضي عدتها
وان وجدت محرما عنده خلافا لهما وهذه المسلة تاتي في كتاب الطلاق الا انا ذكرناها هنا ليكون اذكر
لمن يطالع الباب **قوله** وقال الشافعي رحمه الله تحج لها الى اخره له العمومات مثل ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم حجوا في حديث مسلم السابق وحديث عدي بن حاتم انه
صلى الله عليه وسلم قال يوشك ان تخرج الظعينة ترتحل من الحيرة تام البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله

قال عدي رايت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف الا الله تعالى رواه البخاري ولم يذكر
لها زوجا ولا محرما والقياس على المهاجرة والماسورة اذا خلصت بجامع انه سفر واجب قلنا اما العمومات
فقد تقيدت ببعض الشروط اجماعا كامن الطريق فتتقيد ايضا بما في الاحاديث الصحيحة كما في الصحيحين
لا تسافر امراة ثلاثا الا ومعها ذو محرم وفي لفظ لهما ثلاث وفي لفظ للبخاري ثلاثة ايام فان قيل هذه
عامة في كل سفر فانما ينتظم المتنازع فيه وهو سفر الحج بعمومه لكنه قد خص منه سفر الهاجرة والماسورة
فيخص منه سفر الحج ايضا قياسا عليه بجامع انه سفر واجب ويصير الداخل تحت اللفظ مرادا السفر المباح
قلنا لا يمكن اخراج المتنازع فيه لان في عينه نصا يفيد انه مراد بالعام وهو ما رواه البزار من حديث
ابن عباس حدثنا عمرو بن علي حدثنا ابو عاصم عن ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار انه سمع معبدا مولى ابن عباس يحدث
عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تحج امراة الا ومعها محرم فقال رجل يا نبي الله اني اكتتبت
في غزوة كذا وامراتي حاجة قال ارجع فحج معها واخرجه الدارقطني ايضا عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه
لا تحجن امراة الا ومعها ذو محرم فثبت تخصيص العمومات بما روينا على انهم خصوها بوجود الرفقة والنسا
الثقات فيما روينا اولى وبه يظهر فساد القياس الذي عينوه لانه لا يعارض النص بل نقول الاية
العامة لا تتناول النسا حال عدم الزوج والمحرم معها لان المراة لا تستطيع النزول والركوب الا
مع من يركبها وينزلها ولا يحل ذلك الا للمحرم والزوج فلم تكن مستطيعة في هذه الحالة فلا يتناولها
النص وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعضهن ولو قدرت بالقدرة عليه مع امن
انكشاف شي مما يحل للاجنبي النظر اليه كعقبها ورجلها وطرف ساقها وطرف معصمها لا يتحقق الا بالمحرم
ليباشرها في هذه الحالة ويسترها ولانتفاء وجود الجامع فيهما فان الموجود من المهاجرة والماسورة ليس
سفرا لانها لا تقصد مكانا معينا بل النجاة خوفا من الفتنة فتقطعها المسافة كقطع السابح ولذا اذا وجدت
امنا كعسكر المسلمين وجب ان تقر ولا تسافر الا بزوج او محرم على انها لو قصدت مكانا معينا لا يعتبر قصدها
ولا يثبت السفر به لان حالها وهو ظاهر قصد مجرد التخلص يبطل عزمها على ما عرف في العسكر الداخل
ارض الحرب ولو سلم ثبوت سفرها فهو للاضطرار لان الفتنة المتوقعة في سفرها اخف من المتوقعة
في اقامتها في دار الحرب فكان جوازه بحكم الاجماع على ان اخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم احدهما
فالمؤثر في الاصل السفر المضطر اليه دفعا المفسدة تفوت مفسدة عدم المحرم والزوج في السفر في دار
الاسلام وهو منتف في الفرع ولهذا تجوز مع العدة بخلاف سفر الحج تمنعه العدة فيمنعه عدم المحرم كالسفر
المباح واما حديث عدي بن حاتم فليس فيه بيان حكم الخروج فيه ما هو ولا يستلزم بل بيان انتشار
الامن ولو كان مفيدا للاباحة كان نقيض قولهم فانه يبيح الخروج بلا رفقة ونسا ثقات **قوله** لانه
يباح لها الخروج الى ما دون مدة السفر بغير محرم يعني اذا كان لحاجة ويشكل عليه ما في الصحيحين عن قزعة
عن ابي سعيد الخدري مرفوعا لا تسافر المراة يومين الا ومعها زوجها او ذو محرم منها واخرجا عن ابي هريرة
مرفوعا لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة الا مع ذي محرم عليها وفي
لفظ لمسلم مسيرة ليلة وفي لفظ يوم وفي لفظ لابي داود بريدا وهو عند ابن حبان في صحيحه والحاكم
وقال صحيح على شرط مسلم وللطبراني في معجمه ثلاثة اميال فقيل له ان الناس يقولون ثلاثة ايام فقال
وهموا قال المنذري ليس في هذا تباين فانه يحتمل انه صلى الله عليه وسلم قالها في مواطن مختلفة بحسب

الاسولة ويحتمل ان يكون ذلك كله تمثيلا لاقل الاعداد واليوم الواحد اول العدد واقله والاثنان اول
اول الكثير واقله والثلاث اول الجمع فكانه اشار ان مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر مع غير محرم
فكيف بما زاد انتهى وحاصله انه نبه بمنع الخروج اقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا الا بمحرم او
زوج وقد صرح بالمنع مطلقا ان حمل السفر على اللغوي في الصحيحين عن ابي معبد عن ابن عباس رضي الله عنهما
مرفوعا لا تسافر المراة الا مع ذي محرم والسفر لغة ينطلق على ما دون ذلك وقد روي عن ابي حنيفة وابي يوسف
كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم ثم اذا كان المذهب اباحة خروجها ما دون الثلاث بغير محرم فليس
للزوج منعها اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلاثة ايام اذا لم تجد محرما **قوله** لان في الخروج تفويت حقه
وحق العبد مقدم على ما عرف وصار كالحج الذي نذرته له منعها منه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض
وان امتدت والحج منها كالصوم وهذا لانه ملكه ملك ضعيف لا ينتهض سببا في ذلك بخلاف ملك العبد
وانما لا يظهر في الحج المنذور لان وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلا في حقه واذا
احرمت نفلا بغير اذنه فله ان يحللها وهو بان ينهاها ويصنع بها ادنى ما يحرم عليها كقص ظفرها ونحوه ومجرد
نهيها لا يقع به التحليل كما لا يقع بقوله حللتك ولا يتاخر الى ذبح الهدي بخلاف الاحصار ولها ان تحج
مع كل محرم سواء كان بنسب او رضاع او صهرية مسلما او كافرا او عبدا الا ان يعتقد حل مناكحتها كالمجوسي او
يكون فاسقا اذ لا يؤمن معه الفتنة او صبيا **قوله** واختلفوا الى اخره ثمرته تظهر في وجوب الوصية بالحج
اذا ماتت مثلا قبل امن الطريق او هي قبل وجود المحرم او نفقته على القول باشتراطها فمن قال ان ذلك شرط الوجوب
يقول لا يجب الايصا لان الموت قبل الوجوب ومن قال بانها شرط الادا قال يجب لان الموت بعد الوجوب
وانما عذرت في التاخير وفي وجوب التزوج عليها بمن يحج بها ان لم تجد محرما واما وجوب نفقة المحرم وراحلته
اذا ابى ان يحج الا ان يقوم له بذلك وهو محل الاختلاف في وجوب نفقته عليها قال الطحاوي لا يجب
وهو قول ابي حفص البخاري ما لم يخرج المحرم بنفقته لان الواجب عليها الحج لا احجاج غيرها وقال القدوري
يجب لانها من مؤن حجها **قوله** لان احرامها انعقد لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض اورد عليه ان الاحرام
شرط عندكم اجيب بانه شرط يشبه الركن من حيث امكان اتصال الاداء فاعتبرنا شبه الركن فيما نحن فيه احتياطا
في العبادة وقال الشافعي اذا بلغ قبل الوقوف او عتق يقع عن الفرض واصل الخلاف في الصبي اذا بلغ بالسن في اثنا
الصلوة يكون عن الفرض عنده وعندنا لا **قوله** لان احرام الصبي غير لازم لعدم اهلية اللزوم عليه ولذا لو
احصر الصبي وتحلل لا دم عليه ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات وفي المبسوط الصبي لو احرم
بنفسه وهو يعقل او احرم عنه ابوه صار محرما وينبغي ان يجرده ويلبسه ازارا ورداء والكافر والمجنون
كالصبي فلو حج كافر او مجنون فافاق واسلم فجددا الاحرام اجزاهما وقيل هذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم
باسلامه بخلاف الصلوة بجماعة وفي الذخيرة في النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيا من محظورات
الاحرام فان فيه الكفارة فرق بينه وبين الصبي

فصل في المواقيت

جمع ميقات وهو الوقت المعين استعير للمكان المعين كعكسه في قوله تعالى هنالك ابتلي المؤمنون لزم شرعا تقديم الاحرام للافاقي
على وصوله الى البيت تعظيما للبيت واجلالا كما تراه في الشاهد من تجل الراكب القاصد الى عظيم من الخلق
اذا قرب من ساحته خضوعا له فلذا الزم القاصد الى بيت الله تعالى ان يحرم قبل الحلول بحضرته اجلالا فان
في الاحرام تشبيها بالاموات وفي ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختياره والقاء قياده متخليا عن نفسه فارغا

عن اعتبارها شيا من الاشيا فسبحان العزيز الحكيم **قوله** ولاهل نجد قرن بالسكون موضع وجعله في الصحاح
محركا وخطي بان المحرك اسم قبيلة اليها ينسب اويس القرني **قوله** هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما توقيت ما سوى ذات عرق ففي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقت لاهل المدينة ذات الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن
ولمن اتى عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث انشا حتى اهل مكة من مكة وروي لهم
والمشهور الاول ووجهه انه على حذف المضاف المنفرد هن لهن وامّا توقيت ذات عرق ففي مسلم عن ابي الزبير
عن جابر قال سمعت احسبه رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مهل اهل المدينة الى ان
قال ومهل اهل العراق من ذات عرق وفيه شك من الراوي في رفعه هذه المرة ورواه مرة اخرى على ما اخرجه
ابن ماجة عنه ولم يشك ولفظه ومهل اهل المشرق ذات عرق الا ان فيه ابراهيم بن يزيد الخوزي لا يحتج بحديثه
واخرج ابو داود عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات
عرق وزاد فيه النساي بقية وفي سنده افلح ابن حميد كان احمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث واخرج
عبد الرزاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات
عرق ولم يتابعه اصحاب مالك ورووه عنه ولم يذكروا فيه ميقات اهل العراق وكذلك رواه ابو السختياني
وابن عون وابن جريج واسامة بن زيد وعبد العزيز بن ابي داود عن نافع وكذلك رواه سالم عن ابن عمر وابن
دينار عن ابن عمر واخرج ابو داود عن محمد بن علي بن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال وقت رسول الله صلى
الله عليه وسلم لاهل المشرق العقيق قال البيهقي تفرد به يزيد بن ابي زياد عن محمد بن علي بن القطان اخاف ان
يكون منقطعا فان محمدا انما عهد يروي عن ابيه عن جده وقال مسلم في كتاب التمييز لا نعلم له سماعا من جده
ولا انه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابن ابي حاتم انه يروي عن جده وذكرا انه يروي عن ابيه واخرج البزار في مسنده
عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطا عن ابن عباس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل المشرق
ذات عرق وقال الشافعي اخبرنا سعيد بن سالم اخبرني ابن جريج اخبرني عطا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكره مرسلا وفيه ولاهل المشرق ذات عرق قال ابن جريج فقلت لعطا انهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يوقت ذات عرق وانه لم يكن اهل مشرق يومئذ فقال كذلك سمعنا انه صلى الله عليه وسلم وقت لاهل
المشرق ذات عرق وقال الشافعي رحمه الله ومن طريقه البيهقي انا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس
عن ابيه قال لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن اهل شرق حينئذ فوقت الناس قال الشافعي ولا
احسبه الا كما قال طاوس ويؤيده ما في البخاري بسنده عن نافع عن ابن عمر قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر
رضي الله عنه فقالوا يا امير المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهي جور عن طريقنا
وانا اذا اردنا قرنا شق علينا قال انظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق قال الشيخ تقي الدين في الامام
المصران هما البصرة والكوفة وحذوها ما يقرب منها قال وهذا يدل على ان ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة
انتهى والحق انه يفيد ان عمر رضي الله عنه لم يبلغه توقيت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق فان كانت الاحاديث
بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته صلى الله عليه وسلم والا فهو اجتهادي **قوله** وفايدة التاقيت
المنع من التاخير لانه يجوز التقديم بالاجماع على ما سنذكر وقد يلزم عليه ان من اتى ميقاتا منها لقصد مكة وجب
عليه الاحرام سواء كان ممر بعده على ميقات احرام لا لكن المسطور خلافه في غير موضع وفي الكافي للحاكم الصدر

الشهيد الذي هو عبارة عن جمع كلام محمد رحمه الله ومن جاوز وقته غير محرم ثم اتى وقتا اخر واحرم منه اجزا
ولو كان احرم من وقته كان احب الى انتهى ومن الفروع المدني اذا جاوز الى الجحفة فاحرم عندها فلا باس
به والافضل ان يحرم من ذي الحليفة ومقتضى كون فايدة التوقيت المنع من التاخير ان لا يجوز التاخير عن ذي
الحليفة فان مروره به سابق على مروره بالميقات الاخر ولذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان عليه دما لكن الظاهر
عنه هو الاول لما روي من تمام الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن فمن جاوز
الميقات الثاني صار من اهله اي صار ميقاتا وروي عن عايشة رضي الله عنها انها كانت اذا ارادت ان تحج احرمت
من ذي الحليفة واذا ارادت ان تعتمر احرمت من الجحفة ومعلوم ان لا فرق في الميقات بين الحج والعمرة فلم تكن
الجحفة ميقاتا لها لما احرمت بالعمرة منها فبفعلها يعلم ان المنع من التاخير مقيد بالميقات الاخير ويحمل حديث
لا يجاوز احد الميقات الا محرما على ان المراد لا يجاوز المواقيت هذا ومن كان بحذا ولا يمر بواحد من المواقيت المذكورة
فعليه ان يحرم اذا حاذى اخرها ويعرف بالاجتهاد فعليه ان يجتهد فان لم يكن بحيث يحاذي فعليه من مرحلتين
من مكة قوله اولم يقصد بان قصد مجرد الرؤية والنزهة او التجارة قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يجاوز
احد الميقات الا محرما روى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجاوز الميقات الا باحرام وكذلك رواه
الطبراني وروى الشافعي في مسنده ان بن عيينة عن عمرو عن ابي الشعثا انه راى بن عباس رضي الله عنهما يرد
من جاوز الميقات غير محرم ورواه بن ابي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس
فذكره وروى اسحق بن راهويه في مسنده ان فضيل بن عياض عن ليث بن ابي سليم عن عطا عن ابن عباس قال اذا
جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع الى الوقت فاحرم وان خشي ان رجع الى الوقت فانه يحرم ويهريق لذلك
دما فهذه المنطوقات اولى من المفهوم المخالف في قوله ممن اراد الحج والعمرة ان ثبت انه من كلامه صلى الله عليه وسلم
دون كلام الراوي وفي مسلم والنسائي انه صلى الله عليه وسلم دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سودا بغير احرام
كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد قبلي ولا لاحد
بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده
للقتال قوله ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة يعني وجوب الاحرام من الميقات المتقدم على البقعة
لتعظيم البقعة على ما قدمنا في اول الفصل قوله ومن كان داخل المواقيت الى اخره المتبادر من هذه العبارة
ان يكون بعد المواقيت لكن الواقع ان لا فرق بين كونه بعدها او فيها نفسها في نص الرواية قال ليس للرجل من اهل
المواقيت ومن دونها الى مكة ان يقرن ولا يتمتع وهو بمنزلة اهل مكة الا ترى ان له ان يدخل مكة بغير احرام
كذا في كلام محمد وصرح بان ذلك عند عدم قصد النسك اما اذا قصدوه وجب عليهم الاحرام قبل دخولهم
ارض الحرم فميقاتهم كل الحل الى الحرم فهم في سعة من دارهم الى الحرم وما عجلوه من دارهم فهو افضل وقال محمد
بلغنا عن عمر انه خرج من مكة الى قديد ثم رجع الى مكة قال وكذا المكي اذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم
يجاوزه يعني له ان يدخل مكة راجعا بغير احرام فان جاوز الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام قوله
كاله علي وابن مسعود روى الحاكم في التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادي قال سئل علي رضي الله عنه
عن قوله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله فقال ان تحرم من دويرة اهلك وقال صحيح على شرط الشيخين انتهى وقد
روي من حديث ابي هريرة مرفوعا ونظر فيه وحديث ابن عباس ذكره المصنف وغيره والله اعلم به ثم هذا خلاف

ما تقدم من كون المراد ايجاب الاتمام على من شرع في بحث الفور والتراخي اول كتاب الحج قوله والافضل
التقديم عليها اي على المواقيت بخلاف تقديم الاحرام على اشهر الحج اجمعوا انه مكروه كذا في الينابيع وغيره
فيجب حمل الافضلية من دويرة اهله على ما اذا كان من داره الى مكة دون اشهر الحج كما قيد به قاضي خان
وانما كان التقديم على المواقيت افضل لانه اكثر تعظيما واوفر مشقة والاجر على قدر المشقة ولذا كانوا
يستحبون الاحرام بها من الاماكن القاصية روى ابراهيم عن ابن عمر انه احرم من بيت المقدس وعمران
ابن الحصين من البصرة وعن ابن عباس انه احرم من الشام وبن مسعود من القادسية وقال صلى الله عليه
وسلم من اهل من المسجد الاقصى بعمرة او حجة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه احمد وابو داود بنحوه ثم هذه
الافضلية مقيدة بما اذا كان يملك نفسه روي ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه كما ذكره المصنف رحمه الله
ثم اذا انتفت الافضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الاباحة او الكراهة روي عن ابي حنيفة رحمه الله
مكروه فالحاصل تقييد الافضلية في المكان بملك نفسه والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقييدها بخوف
مواقعة المحظورات فعلى هذا التقدير المناسب التعليل للكراهة قبل اشهر الحج بكون الاحرام قبل وقت الحج وهو
اشهر الحج كما علل به الفقيه ابو عبد الله وقيل في الزمان ايضا التفصيل ان امن على نفسه لا يكره قبل اشهر الحج والا
كره ولا اعلمه مرويا عن المتقدمين فالاولى ما روي عن ائمتنا المتقدمين من اطلاق الكراهة وتعليلها
انما يكون بما ذكرناه قبل اشهر الحج وكانه مشكل على من خالف اطلاقهم التعليل بذلك فقد فصلوا والحق هو
الاطلاق والتعليل بذلك بناء على شبه الاحرام بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك بالشبه احتياطا
ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان شبيها به كره قبلها بالشبهة وقربه من عدم الصحة فهذا هو
الوجه ولشبه الركن لم يجز لفايت الحج استدامة الاحرام من قابل قوله ومن كان داخل المواقيت او في
نفس المواقيت فوقته الحل معلوم اذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل اما اذا كان ساكنا في ارض الحرم
فميقاته كميقات اهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة قوله لانه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه
روى مسلم عن جابر رضي الله عنه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الى
منى قال فاهللنا من الابطح وفي الصحيحين قول عايشة رضي الله عنها يا رسول الله ينطلقون بحجة وعمرة وانطلق
بحج فامر عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنه ان يخرج معها الى التنعيم فاعتمرت بعد الحج

باب الاحرام

حقيقته الدخول في الحرمة والمراد الدخول في حرمات مخصوصة اي التزامها والتزامها شرط الحج شرعا غير
انه لا يتحقق ثبوته شرعا الا بالنية مع الذكر والخصوصية على ما سياتي واذا تم الاحرام لا يخرج عنه الا بعمل
النسك الذي احرم به وان افسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي ثم لا بد من القضا
مطلقا وان كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن ان عليه الحج ثم ظهر له ان لا حج عليه يمضي فيه وليس له ان يبطله فان
ابطله فعليه قضاؤه لانه لم يشرع فسخ الاحرام ابدا الا بالدم والقضا وذلك يدل على لزوم المضي مطلقا
بخلاف المظنون في الصلوة لا على ما سلف قوله لما روي الى اخره اخرج الترمذي عن خارجة بن زيد
ابن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وقال
حديث حسن غريب قال ابن القطان انما حسنه ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن ابي الزناد الراوي عنه
عبد الله بن يعقوب المدني اجهدت نفسي في معرفته فلم اجد احدا ذكره انتهى لكن بتحسين الترمذي للحديث فرع

معرفته حاله وعينه واخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم لبس ثيابه فلما اتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به احرم بالحج وقال صحيح الاسناد
ولم يخرجاه يعقوب بن عطا ممن جمع ايمة الاسلام حديثه واخرج ايضا عن ابن عمر رضي الله عنه قال من السنة
ان يغتسل اذا اراد ان يحرم وصححه على شرطهما واخرجه ابن ابي شيبة والبزار وقول الصحابي من السنة حكمه
الرفع عند الجمهور وينبغي ان يجامع زوجته ان كان معها او امة اذا كان يحرم من داره لانه يحصل به ارتفاق له
اولها فيما بعد ذلك وقد اسند ابو حنيفة رضي الله عنه عن ابراهيم بن المنتشر عن ابيه عن عايشة رضي الله
عنها قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف في نسايه ثم يصبح محرما وروا مرة طيبت فطاف
ثم اصبح بصيغة الماضي **قوله** الا انه للتنظيف حتى تومر به الحايض قد تقدم في حديث جابر الطويل فولدت
اسما بنت عميس محمد بن ابي بكر فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب
واحرمي ونحوه عن عايشة رضي الله عنها في صحيح مسلم ولفظها نفست اسما بنت عميس محمد بن ابي بكر بالشجرة وفي
شاهد لمطلوبية الغسل للحايض بالدلالة اذ لا فرق بين الحايض والنفسا او النفاس اقوى من الحيض لامتداده
وكثرة دمه فثبت في الحيض اولى وفي ابي داود والترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال ان النفسا والحايض
تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلها غير ان لا تطوف بالبيت واذا كان للنظافة وازالة الرايحة لا يعتبر
التيمم بدله عند العجز عن الماء ويومر به الصبي ويستحب كمال التنظيف في الاحرام من قص الاظفار
ونتف الابطين وحلق العانه وجماع اهله كما تقدم **قوله** ولبس ثوبين الى اخره هذا هو السنة والثوب
الواحد الساتر جايز **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم ايتزر في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما
انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعدما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداه هو واصحابه فلم
ينه عن شي من الاردية والازر تلبس الا المزعفرة التي تردع على الجلد فاصبح بذي الحليفة ركب راحلته
حتى استوت على البيدا اهل هو واصحابه الحديث وايتزر بهمزتين اولهما همزة وصل ووضع تا مشددة مكان
الثانية خطا **قوله** وهو قول مالك والشافعي وكذا هو قول زفر **قوله** ووجهه المشهور في الصحيحين عن عايشة
رضي الله عنها انها قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم وفي لفظ لهما كاني انظر الى
وبيص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم وفي لفظ لمسلم كاني انظر الى وبيص المسك في
مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبي وفي لفظ لهما قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد
ان يحرم يتطيب باطيب ما يجد ثم ارى وبيص الطيب في راسه ولحيته بعد ذلك وللاخرين ما اخرج البخاري
ومسلم عن يعلى بن امية قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال يا رسول الله كيف
ترى في رجل احرم بعمرة في جبة بعدما تضمخ بطيب فقال له صلى الله عليه وسلم اما الطيب الذي بك فاغسله ثلاث
مرات واما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك وعن هذا قال بعضهم ان حل الطيب كان خاصا
به صلى الله عليه وسلم لانه فعله ومنع غيره ودفع بان قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحرمة التطيب ويحتمل كونه لخصوص
ذلك الطيب بان كان فيه خلوق فلا يفيد منعه الخصوصية فنظرنا فاذا في صحيح مسلم في الحديث المذكور وهو
مصفر لحيته وراسه وقد نهي عن التزعفر لما في الصحيحين عن انس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن
التزعفر وفي لفظ لمسلم نهى ان يتزعفر الرجل وهو مقدم على ما في ابي داود انه صلى الله عليه وسلم كان يلبس النعال
السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران وان كان ابن القطان صححه لان ما في الصحيحين اقوى خصوصا وهو مانع

فيقدم

فيقدم على المبيح وحينئذ فالمنع من خصوص الطيب الذي به في قوله اما الطيب الذي بك اذا ثبت انه
منهي عنه مطلقا لا يقتضي المنع من كل طيب وقد جا مصرحا في الحديث في مسند احمد قال له اخلع عنك هذه
الجبة واغسل عنك هذا الزعفران ومما يدل على عدم الخصوصية ما في ابي داود عن عايشة رضي الله عنها
كنا نخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم الى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الاحرام فاذا عرقت
احدانا سال على وجهها فيراه النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينهانا وعن الشافعي ان حديث الاعرابي منسوخ
لانه كان في عام الجعرانة وهو سنة ثمان وحديث عايشة رضي الله عنها في حجة الوداع سنة عشر
وروى ابن عباس رضي الله عنهما محرما وعلى راسه مثل الرب من الغالية وقال مسلم بن صبيح رايت ابن الزبير
محرما وفي راسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل اعد منه راس مال قال المنذري وعليه اكثر الصحابة
رضي الله عنهم قال الحازمي وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر ان عمر رضي الله عنه وجد ريح طيبة من معاوية
وهو محرم فقال له عمر ارجع فاغسله ان عمر لم يبلغه حديث عايشة رضي الله عنها والا لرجع اليه واذا لم
يبلغه فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوتها احق ان تتبع وحديث معاوية هذا اخرجه البزار
وزاد فيه فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحاج الشعث التفل وللاختلاف استحبوا ان
يذيب جرم المسك اذا تطيب به بماء ورد ونحوه **قوله** والممنوع منه التطيب لانه فعل المكلف والاحكام
انما تتعلق به ولم يتطيب بعد الاحرام لكنهم يقولون هذا الممنوع منه بعد الاحرام وهنالك منع اخر
قبله عن التطيب بما يبقى عينه وحاصل الجواب منع ثبوت هذا المنع فان قستم على الثوب فهو في مقابلة النص
لما ذكرناه من وروده به في البدن ولم يرد في الثوب فعقلنا انه اعتبر في البدن تابعا والمنفصل بالثوب
منفصل عنه فلم يعتبر تبعا وهذا لان المقصود من استنان الطيب عند الاحرام حصول الارتفاق
به حالة المنع منه على مثال السحور للصوم الا ان هذا القدر يحصل بما في البدن فيغني عن تجويزه
في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق في حال الاحرام لان الحاج الشعث التفل وقد قيل يجوز في الثوب
ايضا على قولهما **قوله** لما روى جابر المعروف عن جابر رضي الله عنه في حديثه الطويل ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى في مسجد ذي الحليفة ولم يذكر عددا لكن في مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يركع بذي الحليفة ركعتين واخرج ابو داود عن ابن اسحق عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه اوجب في مجلسه
ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزئ المكتوبة عنهما كتحية المسجد وعن انس رضي الله
عنه انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر ثم ركب على راحلته **قوله** والاول افضل اي التلبية دبر الصلوة
لما روينا من انه صلى الله عليه وسلم لبى في دبر صلوته اعلم انه اختلفت الروايات في اهلاله صلى الله عليه
وسلم وروايات انه لبى بعدما استوت به راحلته اكثر واصح في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه انه صلى
الله عليه وسلم اهل حين استوت به راحلته قايمة وفي لفظ لمسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا وضع رجله
في الغرز وانبعثت راحلته قايمة اهل من ذي الحليفة وفي لفظ لمسلم ايضا عن ابن عمر لم ار رسول الله صلى
الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته مختصرا واخرج البخاري عن انس رضي الله عنه صلى النبي صلى الله عليه وسلم
بالمدينة اربعا وبذي الحليفة ركعتين ثم بات حتى اصبح فلما ركب راحلته واستوت به اهل وكذا هو ظاهر
حديث جابر الطويل المتقدم واخرجه البخاري ايضا في حديث اخر واخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما

وفيه ثم ركب راحلته فلما استوت على البيدا اهل بالحج فهذه تقيد ما سمعت واخرج الترمذي والنسائي
عن عبد السلام بن حرب حدثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اهل في
دبر الصلوة وقال الحديث حسن غريب لا يعرف احد رواه غير عبد السلام بن حرب قال في الامام وعبد السلام
ابن حرب مما اخرج له الشيخان وخصيف قال ابن حبان في كتاب الضعفا كان فقيها صالحا الا انه كان يخطي كثيرا
والانصاف فيه قبول ما وافق فيه الاثبات وترك ما لم يتابع عليه وانا استخير الله في ادخاله في الثقات
ولذلك احتج به جماعة من ائمتنا وتركه اخرون وحاصل هذا الكلام ان الحديث حسن فان امكن الجمع جمع
والا ترجح ما قبله وقد امكن بل وقع فيما اخرجه ابو داود عن ابن اسحق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال قلت
لابن عباس رضي الله عنهما عجبت لاختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهلاله حين اوجب فقال
اني لاعلم بذلك انما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة فمن هناك اختلفوا خرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه اوجب في مجلسه فاهل بالحج حين فرغ من
ركعتيه فسمع ذلك منه اقوام فحفظوه عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته اهل وادرك ذلك اقوام
وذلك ان الناس انما كانوا يأتون ارسالا فسمعوه حين استقلت به ناقته ثم مضى صلى الله عليه وسلم فلما
علا شرف البيدا اهل وادرك ذلك اقوام فقالوا انما اهل حين علا شرف البيدا وايم الله لقد اوجب في
مصلاه واهل حين استقلت به ناقته واهل حين علا شرف البيدا ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم انتهى
وانت علمت ما في ابن اسحق في اوائل الكتاب وصححنا توثيقه وما في خصيف انفا وانما جعله الحاكم على شرط
مسلم لما عرف من ان مسلما قد يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح والحق ان الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع
الجمع ويزول الاشكال **قوله** فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج اي ان كان مفردا بالحج نواه ولان النية
شرط العبادات وان ذكر بلسانه وقال نويت الحج واحرمت به لله تعالى لبيك الى اخره فحسن ليجتمع القلب
واللسان وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلوة انما يحسن اذا لم يجتمع عزيمته فان اجتمعت فلا ولم نعلم
الرواة لنسكه صلى الله عليه وسلم فصلا فصلا قط روى واحد منهم انه سمعه صلى الله عليه وسلم يقول
نويت العمرة ولا الحج **قوله** بكسر الهمزة لا بفتحها يعني في الوجه الاوجه واما في الجواز فيجوز الكسر على استيناف الثنا
ويكون التلبية للذات والفتح على انه تعليل للتلبية اي لبيك لان الحمد والنعمة لك والملك ولا يخفى ان تعلق
الاجابة التي لا نهاية لها بالذات اولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استينافا للثنا لا يتعين مع الكسر لجواز
كونه تعليلا مستانفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم
وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الاصول لكن ما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول لاولويته بخلاف الفتح ليس فيه
سوى انه تعليل وقول المصنف انه صفة الاول يريد متعلقا به والكلام في مواضع الاول لفظ لبيك ومعناها
لفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرات كثيرة وهو ملزوم النصب كلا
ترى والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره اجبت اجابات اجابة بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكانه
من الب بالمكان اذا اقام به ويعرف بهذا معناها فيكون مصدر محذوف الزوائد والقياسي منه الباب ومفرده
لبيك لب وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لب على انه مفرد لبيك غير انه مبني على الكسر لعدم تمكنه هذا هو
المشهور فيها وقيل ليس هنا اضافة والكاف حرف خطاب وانما حذفت النون لشبه الاضافة وقيل مضاف
الى انه اسم مفرد واصله لبى قلبت الفه يا للاضافة كالف عليك الذي هو اسم فعل والف لدي فرده سيبويه بقول

الشاعر دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبى يدي مسور حيث ثبتت اليا مع كون الاضافة الى الظاهر الثاني انها اجابة
قيل لدعا الخليل على ما اخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن ابيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما فرغ ابرهيم
عليه الصلاة والسلام من بناء البيت قال رب قد فرغت قال اذن في الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتي
قال اذن وعلي البلاغ قال رب كيف اقول قال قل يا ايها الناس كتب عليكم الحج حج البيت العتيق فسمعه من بين
السماء والارض الا ترى انهم يجيئون من اقصى الارض يلبون وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه واخرجه من طريق
اخر واخرجه غيره بالفاظ تزيد وتنقص واخرج الازرقي في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام لما امر ابرهيم ان يؤذن
في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى اشرف على ما تحته الحديث واخرج عن مجاهد قال قام ابرهيم عليه
الصلاة والسلام على هذا المقام فقال يا ايها الناس اجيبوا ربكم فقالوا لبيك اللهم لبيك قال فمن حج البيت
اليوم فهو ممن اجاب ابرهيم يومئذ **قوله** لانه هو المنقول باتفاق الرواة قيل لا اتفاق بينهم فقد اخرج البخاري
حديث التلبية عن عائشة رضي الله عنها قالت اني لاعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي لبيك اللهم
لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك ولم يذكر ما بعده واخرج النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود
مثله واما التلبية على الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال وكان ابن عمر رضي الله
عنهما يزيد فيها لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك والعمل **قوله** ان اجلا الصحابة كابن مسعود
الى اخره ذكرنا زيادة ابن عمر انفا واخرجها مسلم من قول عمر ايضا وزيادة ابن مسعود في مسند اسحق بن راهويه
حديث فيه طول في اخره وزاد ابن مسعود في تلبيته فقال لبيك عدد التراب وما سمعته قبل ذلك ولا بعده
وزيادة ابي هريرة الله اعلم بها وانما اخرج النسائي عنه قال كان من تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيك
اله الحق لبيك ورواه الحاكم وصححه وروى ابن مسعود في الطبقات عن مسلم بن ابي مسلم قال سمعت الحسن بن علي
يزيد في التلبية لبيك ذا النعما والفضل الحسن واسند الشافعي رحمه الله عن مجاهد مرسلا كان النبي صلى الله عليه
وسلم يظهر من التلبية لبيك وساق المشهور قال حتى اذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كانه اعجبه ما هو فيه
فزاد فيها لبيك ان العيش عيش الاخرة قال ابن جريج وحسبت ان ذلك يوم عرفة وتقدم في حديث جابر الطويل
ما يفيد انهم زادوا بمسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا واخرج ابو داود عنه قال اهل
رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة وقال والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من
الكلام والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع فلا يقول لهم شيئا فقد صرح بتقديره وهو احد الادلة بخلاف التشهد
لانه في حرمة الصلوة والصلوة يتقيد فيها بالوارد لانها لم تجعل شرعا كالحالة وعدمها ولذا قلنا يكره
تكراره بعينه حتى اذا كان التشهد الثاني قلنا لا نكره الزيادة بالماثور لانه اطلق فيه من قبل الشارع نظرا
الى فراغ اعمالها **قوله** واذا لبى فقد احرم لم يعتبر مفهومه المخالف على ما عليه القاعدة من اعتباره
من رواية الفقه وذلك لانه يصير محرما بكل ثنا وتسبيح في ظاهر المذهب وان كان يحسن التلبية ولو
بالفارسية وان كان يحسن العربية والفرق لما بين افتتاح الاحرام وافتتاح الصلوة مذكور في الكتاب
والاخرس يحرك لسانه مع النية وفي المحيط تحريك لسانه مستحب كما في الصلوة وظاهر كلام غيره انه شرط
واما في حق القراة في الصلوة فاختلفوا فيه والاصح لا يلزمه التحريك **قوله** الا انه لم يذكرها لتقدم الايماء
اليها في قوله اللهم اني اريد الحج ثم قد يقال لا حاجة الى استنباط هذه الاشارة الخفية بل قد ذكرها نصا
فان نظم الكتاب هكذا ثم يلبي عقيب صلاته فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج ثم ذكر صورة التلبية ثم قال فاذا

شارة

لبي فقد احرم فلا يشكل ان المفهوم اذا لبي التلبية المذكورة وهي المقرونة بنية الحج فقد احرم بالحج ثم لا يستفاد
من هذه العبارة سوي انه عند النية والتلبية يصير محرمًا اما ان الاحرام بهما او باحدهما بشرط ذكر الاخر فلا
وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعًا بالنية لكن عند التلبية كما في الصلوة بالنية لكن عند التكبير ثم لم يذكر
سوي ان نيته مطلق الحج من غير تعيين الفرض ولا النفل يصير شارعا في الحج وكان من المهم ذكر انه هل يسقط بذلك
فريضة الحج ام لا بد فيه من التعيين والمذهب انه يسقط الفرض باطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل فانه
يكون نفلا وان كان لم يحج الفرض بعد وعند الشافعي اذا نوي النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام لما
روي انه صلي الله عليه وسلم سمع شخصًا يقول لبيك عن شبرمه فقال احججت عن نفسك او معناه قال لا قال
حج عن نفسك ثم عن شبرمه قلنا غاية ما يفيد وجوب ان يفعل ذلك ومقتضاه ثبوت الاسم بتركه لا تحوله بنفسه
الي غير المنوي من غير قصد اليه فالقول به اثبات بلا دليل بخلاف قولنا مثله في رمضان لان رمضان حكمه
تعيين المشروع فيه فيحتاج الي تعدهذا الي مطلق نية الصوم لتمييز العادة عن العادة فاذا وجدت انصرف
الي المشروع في الوقت بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم للحج لما عرف بل يشبهه من وجه دون وجه فلما
جاز عن الفرض بالاطلاق ولانه الظاهر من حال المسلم خصوصًا في مثل هذه العبادة المشق تحصيلها والمطلق
يحتمل كلا من المخصوصات فصرفناه الي بعض محتملاته بدلالة الحال والمفارقة لم يجز عن الفرض بتعيين النفل
وايضا فالدلالة تعتبر عند عدم معارضته الصريح والمعارضة ثابتة حيث صرح بالضد وهو النفل
بخلاف صورة الاطلاق اذ لا منافاة بين الاخص والاعم اذا ابهم الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه
التعيين قبل ان يشرع في الافعال قبل الافعال والتعيين والاصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن
فقال اهللت بما اهل به رسول الله صلي الله عليه وسلم فاجازه صلي الله عليه وسلم الحديث مر في حديث
جابر الطويل فان لم يعين حتي طاف شوطا واحدا كان احرامه للعمرة وكذا اذا احصر قبل الافعال فتحلل بدم تعين
للعمرة حتي يجب عليه قضاها لا قضا حجة وكذا اذا جامع فافسد ووجب عليه المضي في الفاسد فانما يجب
عليه المضي في عمرة ولو احرم مبهمًا ثم احرم ثانيا بحجة فالاول للعمرة او بعمرة فالاول لحجة ولو لم ينو بالثاني ايضًا
شيا كان قارنا وان عين شيا ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطا ليخرج عن العهدة بيقين ولا يكون قارنا فانْ
احصر تحلل بدم واحد وتقضي حجة وعمرة وان جامع مضي فيهما وتقضيهما ان شاء جمع وان شاء فرق وان احرم
بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان وفي الاستحسان حجة وعمرة حملا لامره علي المسنون والمعروف
وهو القران بخلاف ما قبله اذ لم يعلم ان احرامه كان بشيئين وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالي خرج
يريد الحج فاحرم لا ينوي شيا فهو حج بناء علي جواز ادا العبادات بنية سابقة ولو احرم نذرا ونفلا او نوي
فرضا ونطوعًا كان تطوعًا عنك وكذا عند ابي يوسف في الاصح ولو لبي بالحج وهو يريد العمرة او علي القلب
فهو محرم بما نوي لا بما جري علي لسانه ولو لبي بحجة وهو يريد الحج والعمرة كان قارنا **قوله** خلافا للشافعي
رحمه الله في احد قوليه وروي عن ابي يوسف رحمه الله كقوله قياسا علي الصوم بجامع انها عبادة كف عن
المحظورات فتكفي النية لا لتزامها وقياسنا علي الصلوة لانه التزام افعال لا مجرد كف بل التزام الكف شرط
فكان بالصلوة اشبه فلابد من ذكر يفتتح به او ما يقوم مقامه مما هو من خصوصياته وقد روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما في قوله تعالي فمن فرض فيهن الحج قال فرض الحج الاهلال وقال ابن عمر رضي الله عنهما التلبية وقول
ابن مسعود رضي الله عنه الاحرام لا ينافي قولهما كيف وقد ثبت عنه انه التلبية كقول ابن عمر رواه ابن ابي شيبة

فروع

وعن عايشة لا احرام الا لمن اهل او لبي الا ان مقتضي بعض هذه الادلة تعيين التلبية حتي لا يصير محرمًا
بتقليد الهدي وهو قول الاخر للشافعي لكن ثم اثار اخر تدل علي انه يصير مع النية محرما باتي في موضعها ان شاء الله تعالي
فالاستدلال بهذه علي عدم صحة الاكتفاء بالنية صحيح ثم اذا لبي صلي علي النبي المعلم للخيرات صلي الله عليه وسلم
ودعي لما شاء لما روي عن القاسم بن محمد انه قال يستحب للرجل الصلوة علي النبي صلي الله عليه وسلم بعد التلبية
رواه ابو داود والدارقطني ويستحب في التلبية كلما رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف
والصلوة علي النبي صلي الله عليه وسلم بعدها الا انه يخفض صوته اذا صلي عليه وعن خزيمة بن ثابت عن رسول
الله صلي الله عليه وسلم كان اذا فرغ من التلبية سال رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار رواه الدارقطني
واستحب بعضهم ان يقول بعدها اللهم اعني علي اداء فرض الحج وتقبله مني واجعلني من الذين استجابوا لك وامنوا
بوعدك واتبعوا امرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم اللهم قد احرم لك شعري وبشري ودمي
ومخي وعظامي **قوله** والرفث الجماع قال تعالي احل لكم ليلة الصيام الرفث الي نسائكم او ذكر الجماع ودواعيه
بحضرة النسا فان لم يكن بحضرتهن لا يكون رفثا روي ابن عباس رضي الله عنهما انشد وهو محرم وهن يمشين بنا هميسا
ان تصدق الطير ننك لميسا فقيل له ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث بحضرة النسا وقال ابو هريرة رضي الله
عنه كنا ننشد الاشعار في حالة الاحرام فقيل له ماذا فقال مثل قول القايل قامت تريك وهبة ان تهضما
ساقا بخنداة وكعبا ادرما والبخنداة من النسا التامة والدرم في الكعب ان يوازيه باللحم فلا يكون له
نتوظاهر **قوله** وهي حالة الاحرام اشد فانها حالة تحرم فيها كثير من المباحات المقوية للنفس فكيف بالمحرمات
الاصلية **قوله** ان يجادل رفيقه وهو المنازعة والسباب وقيل جدال المشركين في تقديم الحج وتاخيره وقيل
التفاخر بذكر ابائهم حتي ربما افضي الي الحرب **قوله** ولا يقتل صيدا الي اخره تحرم بالاحرام امور الاول
الجماع ودواعيه الثاني ازالة الشعر كيف ما كان حلقا وقصا وتنورا من اي مكان كان الراس والوجه
والابط والعانه وغيرها الثالث لبس المخيط لا المكعب ويدخل الخف ويخرج القميص اذا اتشح به علي ما
سياتي الرابع التطيب الخامس قلم الاظفار السادس الاصطياد في البر لما يوكل لحمه وما لا يوكل السابع الادهان
علي ما يذكر من تفصيله **قوله** لحديث ابي قتادة اخرج الستة في كتبهم عن ابي قتادة انهم كانوا في مسير لهم
بعضهم محرم وبعضهم ليس بمحرم قال ابو قتادة رضي الله عنه فرايت حمار وحش فركبت فرسي واخذت
الرمح فاستعنتهم فابوا ان يعينوني فاختلست سوطا من بعضهم وشددت علي الحمار فاصبته فاكلوا منه واستبقوا
قال فسئل عن ذلك النبي صلي الله عليه وسلم فقال امنكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا
قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي لفظ هل اشرتم هل اعنتم قالوا لا قال فكلوا وفيه دلالة نذكرها في جزا
الصيد ان شاء الله تعالي **قوله** لما روي اخرج الستة عن ابن عمر رضي الله عنهما قال رجل يا رسول الله
ما تامرنا ان نلبس من الثياب في الاحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمايم ولا البرانس
ولا الخفاف الا ان يكون احد ليس له نعلان فيلبس الخفين وليقطع اسفل من الكعبين ولا يلبسوا شيا مسه
زعفران ولا ورس زاد والا مسلما وابن ماجه ولا تنتقب المراة الحرام ولا تلبسوا القفازين قيل قوله
ولا تنتقب المراة الحرام مدرج من قول ابن عمر رضي الله عنه ودفع بانه خلاف الظاهر وكانه نظر الي الاختلاف
في رفعه ووقفه فان بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قادح اذ قد يفتي الراوي بما يرويه من غير ان يسنده
احيانا مع ان هنا قرينة علي الرفع وهي انه ورد افراد النهي عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما

اخرج ابو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين ولا انه قد
جاء النهي عنهما في صدر الحديث اخرج ابو داود بالاسناد المذكور ايضا انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم
ينهى النسا في احرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب ولتلبس بعد ذلك ما
احبت من الوان الثياب من معصفر او خز او سراويل او حلي او قميص او خف قال المنذري رجاله رجال الصحيح
ما خلا ابن اسحق انتهى وانت علمت ان ابن اسحق حجة **قوله** والكعب هنا قيد بالطرف لانه في الطهارة يراد به
العظم الناتي ولم يذكر هذا في الحديث لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناتي عليه احتياطا وعن هذا
قال المشايخ يجوز للمحرم لبس المكعب لان الباقي من الخف بعد القطع كذلك مكعب ولا يلبس الجوربين ولا
البرنس لكنهم اطلقوا جواز لبسه ومقتضى المذكور في النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين **قوله** لقوله صلى
الله عليه وسلم احرام الرجل في راسه واحرام المراة في وجهها رواه الدارقطني والبيهقي موقوفا على ابن
عمر وقول الصحابي عندنا حجة اذا لم يخالف وخصوصا فيما لم يدرك بالراي واستدل الشافعي ايضا بما
اسنده من حديث ابراهيم بن ابي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي
وقص خمروا وجهه ولا تخمروا راسه وابرهيم هذا وثقه ابن معين واحمد وابو حاتم واخرج الدارقطني
في العلل عن ابن ابي ذيب عن الزهري عن ابان بن عثمان بن عفان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يخمر وجهه وهو محرم قال والصواب موقوف وروى مالك في الموطا عن القاسم بن محمد قال اخبرني
الفرافصة بن عمير الحنفي انه راى عثمن بن عفان رضي الله عنه بالعرج يغطي وجهه وهو محرم ولنا قوله صلى الله
عليه وسلم فيما اخرج مسلم والنساي وابن ماجة عن ابن عباس ان رجلا وقصته ناقته وفي رواية
فاقعصته وهو محرم فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه
طيبا ولا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا افاد ان للاحرام اثرا في عدم تغطية الوجه
وان كان اصحابنا قالوا لو مات المحرم يغطي وجهه لدليل اخر نذكره ان شاء الله تعالى ورواه الباقون ولم يذكروا
فيه الوجه فلذا قال الحاكم فيه تصحيف فان الثقات من اصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه ولا تغطوا
راسه وهو المحفوظ ودفع بان الرجوع الى مسلم اولى منه الى الحاكم فانه كان يهم رحمه الله كثيرا وكيف
يقع التصحيف ولا مشابهة بين حروف الكلمتين ثم مقتضاه ان يقتصر على ذكر الراس وهي رواية في مسلم
لكن في الرواية الاخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوي مقدم على معارضه من مروي
الشافعي رحمه الله لانه اثبت سندا وفي فتاوى قاضيخان لا باس بان يضع يده على انفه ولا يغطي فاه
ولا ذقنه ولا عارضه فيجب حمل التغطية المروية عمن ذكرنا من الصحابة على مثله يعني على انه كان صلى الله
عليه وسلم انما يغطي انفه بيده فوارب بعض الى اخره اطلاقا لاسم الكل على الجزء جمعا **قوله** ومعنى ما روي
الفرق بين الرجل والمراة في تغطية الراس اي احرامه في راسه فيكشفها واحرامها في وجهها فتكشفه فني
جانبها قيد فقط مراد وفي جوانبه معنى لفظ ايضا مراد وحديث الحاج الشعث التفل تقدمناه
من رواية عمر بما اخرج البزار والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعاهده فافاد منع الادهان ولذا
قال وكذا لا يدهن لما روينا والتفل ترك الطيب حتى توجد منه رايحة كريهة فيفيد منع التطيب ٥
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم الى اخره تقدم في ضمن الحديث الطويل قريبا **قوله** الا ان يكون
غسيلا لا ينفض اي لا يظهر له رايحة عن محمد وهو المناسب لتعليل المصنف بان المنع للرايحة لا للون الاثر

انه يجوز لبس المصبوغ بمغرة لانه ليس له رايحة طيبة وانما فيه الزينة والاحرام لا يمنعها حتى قالوا
يجوز للمحرمة ان تتحلى بانواع الحلي وتلبس الحرير وهو موافق لما قدمناه من حديث ابي داود بخلاف
المعتدة لانها منهية عن الزينة وعن محمد ايضا ان معناه ان لا يتعدى به الصبغ وكلا التفسيرين صحيح
وقد وقع الاستثنا في النص حديث ابن عباس في البخاري في قوله الا المزعفر التي تردع الجلد وقال الطحاوي
حدثنا فهد وساقه الى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا ثوبا مسه ورس وزعفران
الا ان يكون غسيلا يعني في الاحرام قال ابن ابي عمران ورايت يحيى بن معين يتعجب من الحماني ان يحدث بهذا الحديث
فقال له عبد الرحمن هذا عندي ثم ذهب من فوره فجاء باصله فخرج هذا الحديث عن ابي معاوية كما
ذكر يحيى الحماني فكتبه عنه يحيى بن معين قال وقد روي ذلك عن جماعة من المتقدمين ثم اخرج عن سعيد
ابن المسيب وطاوس والنخعي اطلاقه في الغسيل **قوله** ولنا ان رايحة طيبة فمبنى الخلاف على انه طيب الرايحة
او لا فقلنا نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لا يتخذ المحرم لان الحناطيب ومذهبنا مذهب عايشة رضي الله عنها
في هذا ثم النص ورد بمنع الورس على ما قدمنا وهو دون المعصفر في الرايحة فيمنع المعصفر بطريق اولى
لكن تقدم في حديث قوله صلى الله عليه وسلم ولتلبس بعد ذلك ما شات من الوان الثياب من معصفر الى
اخره وكذا حديث ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال فلم ينه عن شي من الاردية والازر تلبس الا المزعفرة
التي تردع الجلد قلنا اما الثاني فقد ثبت تخصيصه فانه قد ثبت منع الورس فيمنع المعصفر بدلالته
اي بنحواه بل التحقيق انه لا تخصيص اذ لا تعارض اصلا لان النص لا يفيد اكثر من ان اذا كان الواقع منه
صلى الله عليه وسلم النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بان لم يكن المشير للجواب الا في المزعفر وليس في هذا
انه صرح باطلاق غيره فيكون حينئذ نص الورس ونحواه في المعصفر خاليين عن المعارض وليس تخصيصا
ايضا واما الاول ففي موطا مالك ان عمر رضي الله عنه راى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم
فقال ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة فقال يا امير المؤمنين انما هو مدر فقال عمر انها الرهط انكم
ايمة يقتدي بكم الناس فلو ان رجلا جاهلا راى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب
المصبغة في الاحرام فلا تلبسوا ايها الرهط شيا من هذه الثياب المصبغة انتهى فان صح كونه بمحضر من الصحابة
افاد منع المتنازع فيه وغيره ثم خرج الازرق ونحوه بالاجماع عليه وبقي المتنازع فيه داخلا في المنع
والجواب المحقق ان شاء الله سبحانه ان يقول ولتلبس بعد ذلك الى اخره مدرج فان المرفوع صريحا هو
قوله ثم نهى عن كذا وقوله ولتلبس بعد ذلك ليس من متعلقاته ولا يصح جعله عطفا على نهى لكمال
الانفصال بين الخبر والانشا فكان الظاهر انه مستانف من كلام ابن عمر رضي الله عنه فتخلو تلك الدلالة
عن المعارض الصريح اعني منطوق الورس ومفهومه الموافق فيجب العمل به **قوله** لان عمر رضي الله عنه اغتسل
وهو محرم اسنده الشافعي رحمه الله الى عمر انه قال ليعلى بن امية اصبب على راسي فقلت يا امير المومنين اعلم
فقال والله ما يزيد الماء الشعر الا شعثا فسمى الله ثم افاض على راسه ورواه مالك في الموطا بمعناه وفي
الصحيحين ما يغني عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين ان عبد الله بن عباس رضي الله عنهما والمسور بن مخرمة
اختلفا بالابوا فقال ابن عباس يغتسل المحرم وقال المسور لا يغتسل فارسله ابن عباس الى ابي ايوب الانصاري
رضي الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب قال فسلمت عليه فقال من هذا قلت انا عبد الله
ابن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس يسالك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم فقال

فوضع ابو ايوب يده على الثوب فطاطاه حتى بدا راسه ثم قال لانسان يصب عليه اصبب فصبّ على راسه ثم
حرك ابو ايوب راسه بيديه فاقبل بهما وادبر ثم قال هكذا رايته صلى الله عليه وسلم يفعل والاجماع على وجوب
اغتسال المحرم من الجنابة ومن المستحب الغسل لدخول مكة مطلقا وانما كره مالك رحمه الله ان يغيب راسه في الماء
لتوهم التغطية وقتل القمل فان فعل اطعم ويجوز للمحرم ان يكتحل بما لا طيب فيه ويجبر الكسر ويعصبه وينزع
الضرس ويختتن ويلبس الخاتم ويكره تعصيب راسه ولو عصبه يوما او ليلة فعليه صدقة ولا شيء عليه لو
عصب غير موضع من بدنه لعلة او لغير علة لكنه يكره بلا علة **قوله** وقال مالك رحمه الله يكره ان يستظل وبه قال
احمد رحمه الله وبقولنا قال الشافعي رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله عن عثمان رضي الله عنه انه كان يضرب
فسطاطا في مسند ابن ابي شيبة حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن مهبان قال رايت عثمان رضي الله عنه
بالابطح وان فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة انتهى ذكره في باب المحرم يحمل السلاح والظاهر ان الفسطاط
انما يضرب للاستظلال واستدل ايضا بحديث ام الحصين في مسلم حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
حجة الوداع فرايت اسامة وبلالا واحدهما اخذ بخطام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخر رافع
ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة الحديث وفي لفظ مسلم والاخر رافع ثوبه على راس النبي صلى الله عليه وسلم
يظله من الشمس ودفع بحمل ان يكون هذا الرمي في قوله حتى رمى جمرة العقبة كان في غير يوم النحر في اليوم الثاني والثالث
فيكون بعد احلاله اللهم الا ان يثبت من الفاظ جمرة العقبة يوم النحر وحينئذ يبعد ويكون منقطعا باطنا
وان كان السند صحيحا من جهة ان رميها يوم النحر يكون اول النهار في وقت لا يحتاج فيه الى تظليل فالاحسن الاستدلال
بما في الصحيحين من حديث جابر الطويل حيث قال فيه فامر بقبة من شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى ان قال فوجد القبة قد ضربت بنمرة فنزلها الحديث ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة وروى
ابن ابي شيبة حدثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عامر قال خرجت مع عمر فكان يطرح النطع على الشجرة
فيستظل به يعني وهو محرم **قوله** ان كان لا يصيب راسه ولا وجهه يفيد انه ان كان يصيب يكره وهذا لان التغطية
بالمماسة يقال لمن جلس في خيمة ونزع ما على راسه جلس مكشوف الراس وعلى هذا قالوا لا يكره له ان يحمل نحو الطبق
والاجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها لانها تغطي عادة فيلزمه بها الجزاء **قوله** ولنا انه ليس
في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان قد يقال الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الازار والرداء بحبل
او غيره اجماعا وكذا عقده الهميان حينئذ من هذا القبيل قلنا ذاك بنص خالص سببه شبهه حينئذ بالمخيط
من جهة انه لا يحتاج الى حفظه وعن ذلك كره تخليل الرداء ايضا وليس في شد الهميان هذا المعنى لانه يشد
تحت الازار عادة واما عصب العصابة على راسه فانما كره تعصيب راسه ولزم اذا دام يوما كفارة للتغطية
وقالوا لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم وعلى هذا انما قدمناه من كراهة عصب غير الراس من بدنه
انما هو لكونه نوع عبث **قوله** لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الراس فلوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية
فوجب الدم عند ابي حنيفة رحمه الله اذا غسل راسه بالخطمي فان له رائحة ملذة وان لم تكن ذكية وفي قول
ابي يوسف رحمه الله عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به الراس ولكنه يقتل الهوام
قوله كانوا يلبون الى اخره في مصنف ابن ابي شيبة حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن خيثمة قال كانوا يستحبون
التلبية عند ست دبر الصلوة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا صعد شرفا او هبط واديا واذا لقي بعضهم
بعضا وبالاسحار ثم المذكور في ظاهر الرواية في ادبار الصلوات من غير تخصيص كما هو هذا النص وعليه مشى في البدائع

فقال فرائض كانت او نوافل وخصه الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والفوائت فاجراها مجرى التكبير في
ايام التشريق وعزي الى ابن ناجيه في فوائده عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر اذا لقي ركبا
وذكر الكل سوى استقلال الراحلة وذكر الشيخ تقي الدين في الامام ولم يعزه وذكره في النهاية حديث خيثمة هذا
وذكر مكان استقلت راحلته اذا استعطف الرجل راحلته والحاصل انا عقلنا من الاثار اعتبار التلبية
في الحج على مثال التكبير في الصلوة فقلنا السنة ان ياتي بها عند الانتقال من حال الى حال والحاصل انها مرة
واحدة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى يلزمه الاساءة بتركها وروى الامام احمد رحمه الله عن جابر
عن النبي صلى الله عليه وسلم من اضحى يوما محرما ملبيا حتى غربت الشمس بذنوبه فعاد كما ولدته امه وعن سهل بن
سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم ما من ملب يلبي الا لبى ما عن يمينه وعن شماله صححه الحاكم وهذا دليل ندب الاكثار
عن مقيد بتغير الحالات فظهر ان التلبية فرض وسنة ومندوب ويستحب ان يكررها كلما اخذ فيها ثلاث مرات
وياتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية
واذا راى شيئا يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الاخرة كما قدمنا عنه صلى الله عليه وسلم **قوله** ويرفع صوته بالتلبية
وهو سنة فان تركه كان مسيئا ولا شيء عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كيلا يتضرر على انه ذكر ما يفيد بعض ذلك قال
ابو حازم كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبلغون الروحاء حتى تبح حلوقهم من التلبية الا انه يحمل على الكثرة
مع المسافة او هو عن زيادة وجدهم وشوقهم بحيث يغلب الانسان عن الاقتصاد في نفسه وكذا العج في الحديث
الذي رواه فانه ليس بمجرد رفع الصوت بل بشدة وهو ما اخرج الترمذي وابن ماجة عن ابن عمر رضي الله عنهما
قال قام رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال من الحاج فقال الشعث التفل فقام اخر فقال اي الحج افضل
يا رسول الله قال العج والثج فقام اخر فقال يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة قال الترمذي غريب
لا نعرفه الا من حديث ابراهيم بن يزيد الخوزي المكي وقد تكلم فيه من قبل حفظه واخرجا ايضا عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اي الحج افضل قال العج والثج ورواه الحاكم وصححه وقال الترمذي
لا نعرفه الا من حديث ابي فديك والضحاك بن عثمان ومحمد بن المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من
عبد الرحمن بن يربوع وفي مسند ابن ابي شيبة حدثنا ابو اسامة عن ابي حنيفة عن قيس بن اسلم عن طارق بن شهاب
عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افضل الحج العج والثج والعج العجيج بالتلبية والثج نحر الدماء وفي الكتب
السنة انه صلى الله عليه وسلم قال اتاني جبريل عليه السلام فامرني ان امر اصحابي ومن معي ان يرفعوا اصواتهم
بالاهلال او قال بالتلبية وفي صحيح البخاري عن انس قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر اربعا
والعصر بذي الحليفة ركعتين وسمعتهم يصرخون بهما جميعا بالحج والعمرة في التلبية وعن ابن عباس رضي الله عنهما
رفع الصوت بالتلبية زينة الحج وعنه خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فمررنا بواد
فقال اي واد هذا قالوا وادي الازرق فقال كاني انظر الى موسى بن عمران واضعا اصبعه في اذنه له جؤار الى الله
بالتلبية مارا بهذا الوادي ثم سرنا الوادي حتى اتينا على ثنية فقال اي ثنية هذه قالوا هرشى او لفت قال
كاني انظر الى يونس على ناقة حمراء خطامها ليف وعليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادي ملبيا اخرجه
مسلم ولا يخفى ان لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الادلة الدالة على استحباب رفع الصوت
بشدة اذ لا تلازم بين ذلك وبين الاجهاد اذ قد يكون الرجل جهوري الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع العالي مع
عدم تعبه به والمعنى فيه انها من شعائر الحج والسبيل فيما هو كذلك الاظهار والاشهار كالاذان ونحوه ويستحب

ان يصلي على النبي المعلم للخير صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من التلبية ويخفض صوته بذلك **قوله** فاذا دخل مكة
ابتدا بالمسجد تخريج من عموم ما في الصحيحين كان صلى الله عليه وسلم اذا قدم من سفر بدا بالمسجد فصلى فيه ركعتين
قبل ان يجلس ثم جلس للناس وذكر المص فيه نصا خاصا عنه صلى الله عليه وسلم ومعناه ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول شيء بدا به حين قدم مكة انه توضا ثم طاف بالبيت وروي ابو الوليد الازرق
في تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسلا لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شيء ولا يعوج ولا بلغنا انه دخل
بيتا ولا لهي بشيء حتى دخل المسجد فبدا بالبيت فطاف به ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها
ويستحب ان يقول اللهم اغفر ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك ويستحب ان يغتسل لدخول مكة لحديث ابن عمر كان
لا يقدم مكة الا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا ويذكر انه صلى الله عليه وسلم فعله في
الصحيحين ويستحب للحائض والنفسا كما في غسل الاحرام ويدخل مكة من ثنية كدا بفتح الكاف وبعد الالف همزة
وهي الثنية على درب المعلا والماس لانه يكون في دخوله مستقبلا باب البيت وهو بالنسبة الى قاصد البيت كوجه
الرجل بالنسبة الى قاصده وكذا يقصد كرام الناس واذا خرج فمن السفلى لما نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله**
ولا يضره ليلا دخلها او نهارا لما روي النسائي انه صلى الله عليه وسلم دخلها ليلا ونهارا في حجه نهارا وليلا في عمرته
وهما سواء في حق الدخول لاداء ما به الاحرام ولانه دخول بلد وما روي عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس
تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق ويقول عند دخوله اللهم انت ربي وانا عبدك جئت لاودي فرضك
واطلب رحمتك والتمس رضاك متبعا لامرك راضيا بقضائك اسالك مسئلة المضطرين المشفقين من عذابك
ان تستقبلني اليوم بعفوك وتحفظني برحمتك وتتجاوز عني بمغفرتك وتعينني على اداء فرائضك اللهم افتح
لي ابواب رحمتك وادخلني فيها واعذني من الشيطان وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ يقع به
التضرع والخشوع ويستحب ان يدخل من باب بني شيبة منه دخل صلى الله عليه وسلم **قوله** واذا عاين البيت
كبر وهلل ثلاثا ويدعو بما بدا له وعن عطا انه صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت
من الكفر والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ويرفع يديه ومن اهم الادعية طلب الجنة بلا حساب فان
الدعا مستجاب عند رؤية البيت **قوله** ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيئا من الدعوات التي توقيتها يذهب
بالرقة لانه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعا وان تبرك بالماثور منها
فحسن ايضا ولنسوق نبذة منها في مواطنها ان شاء الله تعالى اسند البيهقي الى سعيد بن المسيب قال سمعت من عمر كلمة
ما بقي احد من الناس سمعها غيري سمعته يقول اذا راى البيت اللهم انت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام
واسند الشافعي عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا راى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت
تشريفا وتعظيما وتكريما وبرا ورواه الواقدي في المغازي موصولا حدثني ابن ابي سبرة عن موسى بن سعيد
عن عكرمة عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم دخل مكة نهارا من كدا فلما راى البيت قال الحديث ولم يذكر فيه
رفع اليدين **قوله** ثم يبدا بالحجر الاسود فيستقبله ويكبر ويهلل لما روي الى اخره اما الابتدا بالحجر ففي حديث جابر
الطويل المتقدم ما يدل عليه فارجع اليه ولانه لما كان اول ما يبدا به الداخل الطواف لما قدمناه من قريب لزم
ان يبدا الداخل بالركن لانه مفتتح الطواف قالوا اول ما يبدا به داخل المسجد محرما كان او لا الطواف لا الصلوة
اللهم الا ان دخل في وقت منع الناس من الطواف او كان عليه فائتة مكتوبة او كان يفوت المكتوبة او الوتر او سنة
راتبة او فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف فان كان رجلا لا طواف تحية او نحوها بالحج

فطواف القدوم ويسمى ايضا تحية الا انه خص بهذه الاضافة هذا ان دخل قبل يوم النحر فان دخل فيه
فطواف الفرض يغني كالبداة بصلوة الفرض يغني عن تحية المسجد او بالعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حقه
طواف القدوم واما التكبير والتهليل ففي مسند احمد رحمه الله عن سعيد بن المسيب عن عمر انه صلى الله عليه وسلم
قال له انك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل
وعند البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار اليه بشيء
في يده وكبر وعند ابي داود انه صلى الله عليه وسلم اضطبع فاستلم وكبر ورمل وقال الواقدي حدثني محمد
ابن عبد الله عن الزهري عن سالم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى الى الركن استلمه وهو مضطبع
بردائه وقال بسم الله والله اكبر ايمانا بالله وتصديقا بما جاء به محمد ومن الماثور عند الاستلام اللهم ايمانا
بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله والله
اكبر اليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي واقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك
واعذني من مضلات الفتن **قوله** ويرفع يديه عند التكبير لافتتاح الطواف لقوله صلى الله عليه وسلم
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تقدم في الصلوة وليس فيه استلام الحجر ويمكن ان يلحق بقياس الشبه لا العلة
ويكون باطنهما في هذا الرفع الى الحجر كجعلهما في افتتاح الصلوة وكذا يفعل في كل شوط اذا لم يستلمه **قوله**
واستلمه يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه وكيفيته ان يضع يديه على الحجر ويقبله لما في الصحيحين
ان عمر رضي الله عنه جاء الى الحجر فقبله وقال اني لا اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وروي الحاكم حديث عمر وزاد فيه فقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه بلى
يا امير المؤمنين يضر وينفع ولو علمت تاويل ذلك من كتاب الله لعلمت انه كما اقول قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فلما اقروا انه الرب عز وجل
وانهم العبيد كتب ميثاقهم في رق والقمه في هذا الحجر وانه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان
ويشهد لمن وافاه فهو امين الله في هذا الكتاب فقال له عمر رضي الله عنه لا ابقاني الله بارض لست بها يا ابا الحسن
وقال ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فانهما لم يحتجا بابي هرون العبدي ومن غرايب المتون ما في ابن ابي شيبة
في اخر مسند ابي بكر الصديق رضي الله عنه عن رجل راى النبي صلى الله عليه وسلم وقف عند الحجر فقال اني
لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ثم حج ابو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال اني لاعلم انك حجر
لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك فليراجع اسناده فان صح
يحكم ببطلان حديث الحاكم لبعد ان يصدر هذا الجواب عن علي اعني قوله بل يضر وينفع بعد ما قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا يضر ولا ينفع لانه صورة معارضة لا جرم ان الذهبي قال في مختصره عن العبدي انه ساقط وعمر
رضي الله عنه انما قال ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم ازالة لوهم الجاهلية من اعتقاد الحجارة التي هي
الاصنام ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته وقال رايت عمر قبله ثم سجد عليه ثم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وصححه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر وصححه يحمل على انه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر الا ان الشيخ قوام الدين الكاكي
قال عندنا الاولى ان لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير ونقل السجود عن اصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه ٥

قوله وقال لعمر في رواية لابن ماجة عن ابن عمر قال استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه
عليه يبكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات قوله وان امكنه ان يمس
الحجر شيا في يده او يمسه بيده ويقبل ما مس به فعل اما الاول فلما اخرج السنة الا الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لانه يراه الناس وليشرف وا
وليسألوه فان الناس غشوه واخرجه البخاري عن جابر الى قوله لان يراه الناس ورواه مسلم عن ابي الطفيل رايت
النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن وهنا اشكال حديثي وهو
ان الثابت بلا شبهة ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع في غير موضع ومن ذلك حديث جابر
الطويل فارجع اليه وهذا ينافي طوافه على الراحلة فان اجيب بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عايشة
في مسلم طاف صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية ان يصرف الناس عنه ومرجع
الضمير فيه ان احتمل كونه بالركن يعني انه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء اليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم توقيرا له ان يزاحم لكنه يحتمل كون مرجعه النبي صلى الله عليه وسلم يعني لو لم يركب لانصرف الناس
عنه لان كل من رام الوصول اليه لسؤال او لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثرة الخلق حوله فينصرف من غير تحصيل حاجته
فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما والجواب
ان في الحج للافاقي ثلاثة اطوفة فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم ومشيه
كان في طواف القدوم وهو الذي يعيد حديث جابر الطويل لانه حكى ذلك الطواف الذي بدا به اول
دخوله مكة كما يفيده سوقه للناظر فيه فان قلت فهل يجمع ما عن ابن عباس وعايشة رضي الله عنهم انما طاف
راكبا ليشرف ويراه الناس فيسالونه وبين ما عن سعيد بن جبير انه انما طاف كذلك لانه كان يشتكي كما قال محمد انا
ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان انه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة
لا يصعد ويصعد حماد المروة وعكرمة لا يصعدها فقال حماد يا ابا عبد الله لا تصعد الصفا والمروة
فقال هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حماد فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له
ذلك فقال انما طاف صلى الله عليه وسلم على راحلته وهو شاك يستلم الاركان بمحجن فطاف بين الصفا
والمروة على راحلته فمن اجل ذلك لم يصعد انتهى فالجواب بان يحمل ذلك على انه كان في العمرة فان قلت قد ثبت
في مسلم عن ابن عباس انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل بالبيت ليري المشركين قوته وهذا لا زمان
يكون في العمرة اذ لا مشرك في حجة الوداع بمكة فالجواب بحمل كلامهما على عمرة غير الاخرى والمناسب حديث
ابن عباس كونه في عمرة القضا لان الارادة تفيده فليكن ذلك الركوب للشكاية في غيرها وهي عمرة الجعرانة وسنسمعك
بعد عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب الفوات ان شاء الله تعالى واما الثاني ففي الصحيحين واللفظ
لمسلم عن نافع قال رايت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده وقال ما تركته منذ رايت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يفعله وذكر في فتاوي قاضي خان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد قوله فان لم يستطع شيا من ذلك
اي من التقبيل والمس باليد او بما فيها يستقبله ويرفع يديه مستقبلا بباطنهما اياه وكبر وهلل وحمد وصلى
على النبي صلى الله عليه وسلم ويفعل في كل شوط عند الركن الاسود ما يفعله الابتدا قوله ثم ياخذ عن يمينه
الى اخره اما الاخذ عن اليمين ففي مسلم عن جابر لما قدم صلى الله عليه وسلم مكة بدا بالحجر فاستلمه ثم مضى على يمينه
فرمل ثلاثا ومشى اربعا واما حديث الاضطباع ففي ابي داود عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه

اعتمروا

اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا ارديتهم تحت اباطهم ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى سكت عنه
ابو داود وحسنه غيره واخرج هو والترمذي وابن ماجة عن يعلى بن امية طاف رسول الله صلى الله عليه
وسلم مضطبعا ببرد اخضر حسنه الترمذي وسمي اضطباعا افتعال من الضبع وهو العضد واصله اضتباعا
لكن قد عرف ان تا الافتعال تبدل طاء اذا وقعت اثر حرف اطباق وينبغي ان يضطبع قبل الشروع في الطواف
بقليل ويجب فعل الرمل في حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الذي قدمناه ويقول اذا
اخذ في الطواف عند محاذاة الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب من الكعبة اللهم اليك مددت
يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي واقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك واعذني
من مضلات الفتن اللهم ان لك علي حقوقا فتصدق بها علي وعند محاذات الباب يقول اللهم هذا البيت
بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام العايذ بك من النار يعني نفسه لا ابراهيم عليه
الصلوة والسلام اعوذ بك من النار فاعذني منها واذا اتى الركن العراقي وهو الركن الذي من الباب اليه
قال اللهم اني اعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق وسوء المنقلب في
المال والاهل والولد واذا حاذى الميزاب قال اللهم اني اسالك ايمانا لا يزول ويقينا لا ينفد ومرافقة
نبيك محمد صلى الله عليه وسلم اللهم اظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك واسقني بكاس محمد صلى الله
عليه وسلم شربة لا اظما بعدها ابدا واذا حاذى الركن الشامي وهو الذي من العراقي اليه قال اللهم اجعله
حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور واذا اتى الركن اليماني
وهو الذي من الشامي اليه قال اللهم اني اعوذ بك من الكفر واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة
المحيا والممات واعوذ بك من الخزي في الدنيا والاخرة واسند الواقدي في كتاب المغازي عن عبيد الله بن السايب
المخزومي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما بين الركن اليماني والاسود ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي
الاخرة حسنة وقنا عذاب النار واعلم انك اذا اردت ان تستوفي ما اثر من الادعية والاذكار في الطواف
كان وقوفك في اثناء الطواف اكثر من مشيك بكثير قوله وانما اثرت هذه فيه تاثرا ومهلة لا رمل ثم وقع
لبعض السلف من الصحابة والتابعين انه قال في موطن كذا كذا ولاخر في اخر كذا ولاخر في نفس احدهما شيا
اخر فجمع المتاخرون الكل لان الكل وقع في الاصل لو احد بل المعروف في الطواف مجرد ذكر الله تعالى ولم
نعلم خبرا روي فيه قراة القران في الطواف وروى ابن ماجة عن ابي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم
يقول من طاف بالبيت سبعا ولا يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا
قوة الا بالله محيت عنه عشر سيات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وسنذكر فروعا تتعلق
بالطواف نذكر فيها حكم قراة القران قوله لقوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عايشة
رضي الله عنها قالت سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجر امن البيت هو قال نعم قلت فما بالهم
لم يدخلوه في البيت قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فما شان بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك
ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا ولولا ان قومك حديث عهد بكفر واخاف ان تنكره قلوبهم لنظرت ان ادخل
الحجر بالبيت وان الزق بابه بالارض وفي سنن ابي داود والترمذي عن عايشة رضي الله عنها كنت احب ان
ادخل البيت واصلي فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فادخلني الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت
دخول البيت فانما هو قطعة من البيت وان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت قال الترمذي

حسن صحيح وكان عبد الله بن الزبير هدمه في خلافته وبناه على ما احب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
يكون فلما قتل اعاده الحجاج على ما كان بحبه عبد الملك بن مروان قال عبد الملك لسنا من تخليط ابي حبيب
في شي فهدمها وبناها على ما كانت عليه فلما فرغ جاءه الحرث بن ابي ربيعة المعروف بالقباع وهو اخو عمر بن ابي ربيعة
الشاعر ومعه رجل اخر فحدثاه عن عايشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم وجعل
ينكت الارض في يده ويقول وددت اني تركت ابا خبيب وما عمل من ذلك ذكر السهيلي هذا وليس الحجر كله من البيت
بل ستة اذرع منه فقط لحديث عايشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستة اذرع
من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم قوله لا يجوز اي لا يحل له اعادة ذلك فيجب اعادة كله ليؤدي
على وجه المشروع فان لم يفعل بل اعاد على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز وان لم يفعل حتى رجع الى اهله
فسياتي في باب الجنايات ان شاء الله تعالى ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل الى بابها
ففي الغاية لا يعد عوده شوطا لانه منكوس انتهى وهو بناء على ان طواف المنكوس لا يصح لكن المذهب الاعتداد به
ويكون تاركا للواجب فالواجب هو الاخذ في الطواف من جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يسار الطايف
فتركه ترك واجب فانما يوجب الاثم فيجب اعادته ما دام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والتيامن
من غير الحجر اختلف فيه المتاخرون قيل لا يجزيه لان الامر بالطواف في الاية مجمل في حق الابتدا فالتحق فعله
صلى الله عليه وسلم بيانا وقيل يجوز لانها مطلقة لا مجملة غير ان الافتتاح من الحجر واجب لانه صلى الله عليه
وسلم لم يتركه قط قوله لان فريضة التوجه تقدم مثله في عدم جواز التيمم على ارض نجست ثم جفت وتقدم
البحث فيه بان قطعية التكليف بفعل يتعلق بشيء لا يتوقف على الخروج عن عهدته على القطع بذلك الشيء
بل ظنه كاف للقطع بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم يخرج عن عهدته القطع باستعمال ما يظن طهارته
منه ويجاب بان الاصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به الا بالقطع به غير ان ما لم يوجب فيه طريق للقطع
يكتفى فيه بالظن ضرورة كحال الماء فانه لا يتيقن بطهارته الا حال نزوله من السماء وكونه في البحر ومآله حكمه
وليس يتمكن كل احد من تحصيل ذلك في كل تطهير بخلاف التوجه والتيمم والله سبحانه اعلم قوله وكان سببه الى
اخره في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
مكة وقد وهنتهم حمى يثرب فقال المشركون انه يقدم غدا عليكم قوم قد وهنتهم الحمى ولقوا منها شدة فجلسوا
مما يلي الحجر فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يرملوا ثلاثة اشواط ويمشوا بين الركنين ليرى المشركون جلدهم
فقال المشركون هولاء الذين زعمتم ان الحمى قد وهنتهم هم اجلد من كذا وكذا وقال ابن عباس ولم يمنعهم ان يرملوا
الاشواط كلها الا ابقاء عليهم انتهى ويعني بالركنين اليماني والاسود كما في ابي داود كانوا اذا بلغوا الركن اليماني
وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم يرملون يقول المشركون كانهم الغزلان قال ابن عباس فكانت سنة
فعن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطا الى انه لا رمل بين الركنين وذهب ابن عباس رضي الله عنهما
فيما نقل عنه الى انه لا رمل اصلا ونقله الكرماني عن بعض مشايخنا في الصحيحين عن ابي الطفيل قال قلت لابن عباس
يزعم قومك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وان ذلك سنة قال صدقوا وكذبوا قلت ما صدقوا
وكذبوا قال صدقوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل وكذبوا ليس بسنة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قدم مكة فقال المشركون ان محمدا واصحابه لا يستطيعون ان يطوفوا بالبيت من الهزال وكانوا يحسدونه فامرهم
صلى الله عليه وسلم ان يرملوا ثلاثا ويمشوا اربعا فاشار المصنف رحمه الله الى خلاف الفريقين بقوله ثم بقي

الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبقوله والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول اما انه
بقي الحكم في زمنه صلى الله عليه وسلم فلحديث جابر الطويل انه رمل في حجة الوداع وتقدم الحديث وكذا الصحابة
بعده والخلفا الراشدون وغيرهم واخرج البخاري عن ابن عمر ان عمر قال ما لنا وللرمل انما كنا رايينا به المشركين
وقد اهلكهم الله ثم قال شي صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب ان نتركه واخرج ابو داود وابن ماجة
عن زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر رضي الله عنه يقول فيم الرمل وكشف المناكب وقد اعز الله الاسلام ونفى
الكفر واهله ومع ذلك فلا ندع شيا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واما انه من الحجر الى الحجر
منقولا ففي مسلم وابو داود والنساي وابن ماجة عن ابن عمر قال رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجر
الى الحجر ثلاثا ومشى اربعا واخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله وفي مسند الامام احمد عن ابي الطفيل عامر
بن واثلة انه صلى الله عليه وسلم رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر وفي اثار محمد بن الحسن مرسلا ثنا ابو حنيفة رضي الله
عنه عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر الى الحجر فهذه تقدم على ذلك
لانها مثبتة وذلك ناف وايضا فانما في ذلك الاخبار عن الصحابة والمخبر عنه في هذه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم ما فسر المصنف الرمل به هو ما فسره في المبسوط وقيل هو الاسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو
هذا والرمل بالقرب من البيت افضل فان لم يقدر فهو بالبعد من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه
ولو مشى شوطا ثم تذكر لا يرمل الا في شوطين وان لم يذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك قوله ويستلم الحجر
كلما مر به ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وهو الحاق الاشواط بالركعات فما يفتتح به العبادة وهو
الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير في الصلوة وهو قياس شبه لاثبات استحباب شي فتح بابه قوله صلى الله عليه
وسلم الطواف بالبيت صلوة لكن فيه المنقول وهو ما في مسند احمد والبخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم
طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار اليه بشي في يده وكبر قوله وان لم يستطع الاستلام اي كلما استقبل وكبر وهلل
ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبيرة يستقبل بها في مبدا شرط فان لاحظنا ما رواه من قوله
صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ينبغي ان ترفع للعموم في استلام الحجر وان لاحظنا عدم صحة
هذا اللفظ فيه وعدم تحسينه بل القياس المتقدم لم يفد ذلك اذ لا رفع مع ما به الافتتاح فيها الا في الاولى
واعتقادي ان هذا هو الصواب ولم ار عنه صلى الله عليه وسلم خلافه قوله وعن محمد انه سنة هذا هو
مقابل ظاهر الرواية في قوله وهو حسن في ظاهر الرواية ونقبله مثل الحجر وحديث ابن عمر من رواية الجماعة
الا الترمذي لم ار النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد
يتوهم اذ ليس فيه سوى اثبات رؤية استلامه صلى الله عليه وسلم للركنين ومجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه
المواظبة ولا سنة دونها غير انا علمنا المواظبة على استلام الاسود من خارج فقلنا باستنانه فيكون بمجرد
حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية وكذا في مسلم عن ابن عمر ما تركت استلام هذين الركنين اليماني والحجر الاسود
منذ رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما فانه لا يزيد على انه راه يستلمه فلم يتركه هو وذلك قد
يكون محافظة منه على الامر المستحب وكذا ما عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال مسح الركن اليماني والركن
الاسود يحط الخطايا حطا رواه احمد والنساي قال هذا ثبت والمندوب من المستحب نعم ما في الدارقطني
عن ابن عمر كان صلى الله عليه وسلم يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه واخرجه عن ابن عباس رضي الله عنهما
وقال يضع خده عليه ظاهر في المواظبة ولظهر منه ما عن ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدع

ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه رواه احمد وابو داود وعن مجاهد من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا
استجيب له وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وكل بالركن اليماني سبعون الف ملك
فمن قال اللهم اني اسالك العفو والعافية في الدنيا والاخرة ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا
عذاب النار قالوا امين ويستحب الاكثار من هذا الدعا لانه جامع لخيرات الدنيا والاخرة قوله ولنا قوله صلى الله
عليه وسلم وليصل الطايف لكل اسبوع ركعتين لم يعرف هذا الحديث نعم فعله صلى الله عليه وسلم لهما ثابت في
الصحيحين وجميع كتب الحديث الا ان مفيد الوجوب من الفعل اخص من مطلق الفعل اذ هو تقييد المواظبة
المقرونة بعدم الترك مرة وقد يثبت استدلالا لا بما يستقل باثبات نفس المطلوب فيثبتان معا وهو ما تقدم
من حديث جابر الطويل انه صلى الله عليه وسلم لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه الصلوة والسلام قرا واتخذوا من
مقام ابراهيم مصلى نبه بالتلاوة قبل الصلوة على ان صلاته هذه امتثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا ان
استفاده ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب اي بالمعنى المصطلح ويلزمه حكما بمواظبته من غير ترك
اذ لا يجوز عليه ترك الواجب وفي الصحيحين من حديث ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طاف في الحج
والعمرة اول ما يقدم فانه يسعى ثلاثة اطواف ويمشي اربعا ثم تصلي سجدتين وهو لا يفيد عموم فعله اياهما
عقيب كل طواف وروى عبد الرزاق مرسلا انا معمر عن ابن جريج عن عطا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي لكل
اسبوع ركعتين وفي البخاري تعليقا قال اسماعيل قلت للزهري ان عطا يقول تجزيه المكتوبة من ركعتي الطواف
فقال السنة افضل لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم اسبوعا قط الا صلى ركعتين وقال شهود منا ينبغي ان يكونا
واجبين عقيب الطواف الواجب لا غير ليس بشيء لاطلاق الادلة ويكره وصل الاسابيع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف وسنذكر تمام هذا في فروع تتعلق بالطواف ان شاء الله تعالى وتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم
يتذكر الا بعد ان شرع في طواف اخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا اي لا يرفضه لانه دخل فيه
فيلزم اتمامه وعليه لكل اسبوع منهما ركعتين اخرا لانه لو ترك الاسبوع الثاني بعد ان طاف منه شوطا او
شوطين واشتغل بركعتي الاسبوع الاول لاخل بسنتين وهو تفريق للاشواط في الاسباع الثاني لان وصل الاشواط
سنة وترك ركعتي الاسبوع الاول عن موضعه فان الركعتين واجبين وتصليهما في موضعهما سنة ولو مضى في
الاسبوع الثاني فاتمه لاخل بسنة واحدة فكان الاخلال باحدهما اولى ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف
عنه ويستحب ان يدعو بعد ركعتي الطواف بدعا ادم عليه السلام اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل
معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سولي اللهم اني اسالك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لا يصيبني الا
ما كتبت علي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله اليه اني قد غفرت لك ولن ياتي احد من ذريتك يدعو بمثل ما دعوتني
الا غفرت ذنوبه وكشفت همومه ونزعت الفقر من بين عينيه واتجرت له كل تاجر واتته الدنيا وهي راغمة
وان كان لا يريدها قوله لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين عاد الى الحجر تقدم في حديث جابر
الطويل وقوله والاصل الى اخره استنباط امر كلي من فعله هذا وهو ظاهر الوجه ويستحب ان ياتي زمزم بعد
الركعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ويتضلع ويفرغ الباقي في البير ويقول اللهم اني اسالك رزقا
واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل دا وسنعقد للشرب منها فصلا عند ذكر المصنف الشرب منها عقيب طواف الوداع
نذكر فيه ان شاء الله تعالى ما فيه مقنع ثم ياتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين
ثم يصليهما ثم ياتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكر السروجي والتزامه ان يتشبث به ويضع صدره وبطنه عليه

وخده الايمن ويضع يديه فوق راسه مبسوطتين على الجدار قائمتين قوله ويسمونه اي للافاقي لا غير قوله
لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى البيت فليحيه هذا غريب جدا ولو ثبت كان الجواب بان هناك قرينة تصرف الامر عن
الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الامر وهو التحية فانه ماخوذ في مفهومها التبرع لانها في اللغة عبارة عن
اكرام يبدا به الانسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع فلو قال تطوع افاد الندب وكذا اذا قال حيه بخلاف قوله
تعالى فحيوا باحسن منها لانه وقع جزاء لا ابتداء فلفظه للتحية فيه من مجاز المشاكلة مثل جزاء سيئة وهذا هو
الجواب الثاني في الكتاب واما الجواب الذي تضمنه الدليل القايل ان الامر بالطواف لا يقتضي التكرار في قوله تعالى
وليطوفوا وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع فلا يكون غيره كذلك فانما يفيد لو ادعى في طواف القدوم الركنية بدعوى
الافتراض لكنه ليس مدعاه قوله ثم تخرج الى الصفا مقدما رجله اليسرى حال الخروج من المسجد قايلا بسم الله
والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك وادخلني فيها واعذني
من الشيطان قوله ويكبر ويهلل وفي الاصل قال فيحمد الله ويثني عليه ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه
وسلم ويدعو الله تعالى لحاجاته وقدمنا من حديث جابر الطويل قوله فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت
فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير
لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات
ومن الماثور ان يقول لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ثم يرفع يديه جاعلا
باطنهما الى السماء كما للدعا ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو وفي البدايع الصعود على الصفا والمروة سنة
فيكره تركه ولا شيء عليه ويقول في هبوطه اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من مضلات
الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين فاذا وصل الى بطن الوادي بين الميلين الاخضرين قال رب اغفر وارحم وتجاوز
عما تعلم انك انت الاعز الاكرم يوثر ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا واما انه صلى الله عليه
وسلم خرج من باب بني مخزوم فاسنده الطبراني عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد الى الصفا
من باب بني مخزوم واسند ايضا عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم خرج من باب الصفا وروى ان
ابن ابي شيبة عن عطا مرسلا انه صلى الله عليه وسلم خرج الى الصفا من باب بني مخزوم واما عدد الاشواط ففي
الصحيحين عن ابن عمر قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين وطاف
بين الصفا والمروة سبعا هذا والافضل للمفرد ان لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم بل يوخر
السعي الى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لان السعي واجب فجعله تبعا للفرض اولى من جعله تبعا للسنة وانما
جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الاعمال يوم النحر فانه يرمي ويذبح ثم يحلق
بمنى ثم يجي الى مكة فيطوف الطواف المفروض ثم يرجع الى منى ليبيت بها فاذا لم يكن من عرضه ان يسعى بعد طواف
القدوم واخذ بالاولى فلا يرمل فيه لان الرمل انما شرع في طواف بعده سعي ويرمل في طواف الزيارة على ما سنذكر
هذا وشرط جواز السعي ان يكون بعد طواف او اكثره ذكره في البدايع قوله وهذا الشرط ظاهر المذهب ان كلا
من الذهاب الى المروة والمجي منه الى الصفا شوط وعند الطحاوي لا فيقيل الرجوع الى الصفا ليس معتبرا من الشوط
بل لتحصيل الشوط الثاني ويعطي بعد العبارات انه من الصفا الى الصفا لما ذكروا في وجه الحاقه بالطواف حيث
كان من المبدا اعني الحجر الى المبدا وعنده في مراده من ذلك اشتباه واياكان فابطاله اي ابطال مذهب الطحاوي
بحديث جابر الطويل حيث قال فيه فلما كان اخر طوافه بالمروة قال لو استقبلت من امري الحديث لا ينهض انما على

الاول فلان اخر السعي عند الطحاوي لاشك انه بالمروة ورجوعه عنها الي الحال سبيله فانه انما كان يحتاج الي الرجوع الي الصفا ليفتتح الشوط وقد تم السعي وعلي الثاني اذا كان الشوط الاخير صح ان يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا اخر طوافه بالمروة لانه لا يرجع بعد هذه الوقفة بها اليها وان احتاج الي رجوعه الي الصفا ليتم الشوط ومما دفع به ايضا من انه لو كان كذلك لكان الواجب اربعة عشر شوطا وقد اتفق رواة نسكه صلي الله عليه وسلم انه انما طاف سبعة فموقوف علي ان مسمي الشوط ما من الصفا الي المروة او من الصفا الي الصفا في الشرع وهو ممنوع اذ يقول هذا اعتبار كم لا اعتبار الشرع لعدم النقل منه صلي الله عليه وسلم في ذلك واقل الامور اذا لم يثبت عن الشارع تنصيص في مسماه انه يثبت احتمال انه كما قلتم وكما قلت فيجب الاحتياط فيه وذلك باعتبار قولي فيه ويقويه ان لفظ الشوط اطلق علي ما حوالي البيت وعرف قطعا ان المراد من المبدا الي المبدا فكذا اذا اطلق في السعي ولا منصص علي المراد يجب ان يحمل علي المعهود منه في غيره فالوجه ان اثبات مسمي الشوط في اللغة يصدق علي كل من الذهاب من الصفا الي المروة والرجوع منها الي الصفا وليس في الشرع ما يخالفه فيبقي علي المفهوم اللغوي وذلك انه في الاصل مسافة بعد وها الفرس كالميدان ونحوه مرة واحدة ومنه قول سليمان بن صرد لعلي رضي الله عنه ان الشوط بطين اي بعيد وقد بقي من الامور ما يعرف به صد يقك من عدوك فسبعة اشواط حينئذ قطع مسافة مقدره سبع مرات فاذا قال طاف بين كذا وكذا سبعا بالتردد من كل من الغايتين الي الاخري سبعا بخلاف طاف بكذا فان حقيقته متوقفة علي ان يشمل بالطواف ذلك الشي فاذا قال طاف به سبعا كان بتكريره تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه من المبدا الي المبدا والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك **فرع** اذا فرغ من السعي يستحب له ان يدخل فيصلي ركعتين ليكون ختم السعي كختم الطواف كما ثبت ان مبداه بالاستلام كمبداه عنه صلي الله عليه وسلم ولا حاجة الي هذا القياس اذ فيه نص وهو ما روي المطلب بن ابي وداعة قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتي اذا حاذي الركن فصلي ركعتين في حاشية الطواف وليس بينه وبين الطائفين احد رواه احمد وابن ماجة وابن حبان وقال في رواية رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه راه صلي الله عليه وسلم يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون الي اخره وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن علي هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** لقوله صلي الله عليه وسلم ابدوا واعلم انه روي بصيغة الخبر ابدا في مسلم من حديث جابر الطويل ونبدا في رواية ابي داود والترمذي وابن ماجة ومالك في الموطا وبصيغة الامر وهو المذكور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني وهو مفيد الوجوب خصوصا مع ضميمة قوله صلي الله عليه وسلم لتاخذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه اخرجه مسلم فعن هذا مع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروة لم يعتبر ذلك الشوط الي الصفا وهذا لان ثبوت شرط الواجب بمثل ما يثبت به اقصي حالاته وهو مما يثبت بالاحاد فكذا شرطه **قوله** وقال الشافعي انه ركن الي اخره قال الشافعي رحمه الله انا عبد الله بن المؤمل العايذي عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطا بن ابي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت ابي تجراة احدي نساء بني عبد الدار قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعي حتي اري ركبتيه من شدة ما يسعي وهو يقول اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله بن ابي حسين

عن عطا عن حبيبة بنت ابي تجراة فذكره وخطا ابن ابي شيبة فيه حيث اسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيص ابن ابي حسين قال ابن القطان نسبة الوهم الي ابن المؤمل اولي وطعن في حفظه مع انه اضطرب في هذا الحديث كثيرا فاسقط عطا مرة وابن محيصن اخري وصفية بنت شيبة وابدل ابن محيصن بابن ابي حسين وجعل المراة عبدرية تارة ويمنية اخري وفي الطواف تارة وفي السعي بين الصفا والمروة اخري انتهي وهذا لا يضر بمتن الحديث اذ بعد تجويد المتقنين له لا يضره تخليط بعض الرواة وقد ثبت من طريق عديدة منها طريق الدار عن ابن المبارك اخبرني معروف بن مشكان اخبرني منصور بن عبد الرحمن عن امه صفية قالت اخبرتني نسوة من بني عبد الدار اللاتي ادركن رسول الله صلي الله عليه وسلم قلنا دخلنا دار ابي حسين فراينا رسول الله صلي الله عليه وسلم يطوف الي اخره قال صاحب التنقيح اسناده صحيح والجواب انا قد قلنا بموجبه اذ مثله لا يزيد علي افادة الوجوب وقد قلنا به اما الركن فانما يثبت عندنا بدليل مقطوع به فاثباته بهذا الحديث اثبات بغير دليل فحقيقة الخلاف في ان مفاد هذا الدليل ما ذا والحق فيه ما قلنا لان نفس الشي ليس الا ركنه وحده او مع شي اخر فاذا كان ثبوت ذلك الشي قطعيا لزم في ثبوت اركانه القطع لان ثبوتها هو ثبوته فاذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها وتقدم مثل هذا في مسئلة قراة الفاتحة في الصلوة واذا تحققت هذا فجواب المصنف بتاويله بمعني كتب استحبابا كقوله تعالي كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الوصية مناف لمطلوبه فكيف يحمل عليه بعض الادلة بل العادة التاويل بما يوافق المطلوب فكيف ولا مفيد للوجوب فيما نعلم سواه فنحن محتاجون اليه في اثبات الدعوي فان الاية وهي لا جناح عليه ان يطوف بهما وقراة ابن مسعود في مصحفه فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما لا يفيد الوجوب والاجماع لم يثبت علي الوجوب بالمعني الذي نقول به اذ ليس هو معني الفرض الموجب فوانه عدم الصحة فالثابت الخلاف والفريقان متمسكهم الحديث المذكور فلا يجوز ان يصرف عن الوجوب مع انه حقيقته الي ما ليس معناه بلا موجب بل مع ما يوجب عدم الصرف بخلاف لفظ كتب في الوصية للصارف هناك واعلم ان سياق الحديث يفيد ان المراد بالسعي المكتوب الجري الكاين في بطن الوادي اذ اراجعته لكنه غير مراد بلا خلاف يعلم فيحمل علي ان المراد بالسعي التطوع بينهما اتفق انه صلي الله عليه وسلم قاله لهم عند الشروع في الجري الشديد المسنون لما وصل الي محله شرعا اعني بطن الوادي ولا يسن جري شديد في غير هذا المحل بخلاف الرمل في الطواف انما هو مشي فيه شدة وتصلب ثم قيل في سبب شرعية الجري في بطن الوادي ان هاجر رضي الله عنها لما تركها ابرهيم صلوات الله عليه عطشت فخرجت تطلب الماء وهي تلاحظ اسماعيل عليه الصلوة والسلام خوفا عليه فلما وصلت الي بطن الوادي تغيب عنها فسعت لتسرع الصعود فتنظر اليه فجعل ذلك نسكا لاظهار شرفهما وتفخيما لامرهما وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان ابراهيم عليه الصلوة والسلام لما امر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعي فسابقه فسبقه ابراهيم عليه الصلوة والسلام خرجه احمد وقيل انما سعي سيدنا ونبينا صلي الله عليه وسلم اظهارا للمشركين الناظرين اليه في الوادي الجلد ومحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بقي بعده كالرمل اذ لم يبق في حجة الوداع مشرك بمكة والمحققون علي ان لا يشتغل بطلب المعني فيه وفي نظايره من الرمي وغيره بل هي امور توقيفية يحال العلم فيها الي الله تعالي **قوله** ثم يقيم بمكة حراما لانه محرم بالحج قبل الاتيان بافعاله خلافا للحنابلة والظاهرية وعامة اهل الحديث في قولهم انه يفسخ الحج اذا طاف للقدوم الي عمرة وظاهر كلامهم ان هذا واجب وقال بعض الحنابلة نحن نشهد الله انا لو احرمنا بحج لرابنا

قطني

فرضا لنسخه الي عمرة تفاديا من غضب رسول الله صلي الله عليه وسلم وذلك ان في السنن عن البرا بن عازب
رضي الله عنه خرج رسول الله صلي الله عليه وسلم واصحابه فاحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة قال اجعلوها
عمرة فقال الناس يا رسول الله قد احرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة قال انظروا ما امركم به فافعلوا فردوا
عليه القول فغضب ثم انطلق حتي دخل علي عايشة رضي الله عنها غضبان فرايت الغضب في وجهه فقالت
من اغضبك اغضبه الله قال وما لي لا اغضب وانا امر امرا فلا اتبع وفي لفظ لمسلم دخل علي رسول الله
صلي الله عليه وسلم وهو غضبان فقلت ومن اغضبك يا رسول الله ادخله الله النار قال اوما شعرت
اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون الحديث وقال سلمة بن شبيب لاحمد كل امرك عندي حسن الا خصلة
واحدة قال وما هي قال تقول بفسخ الحج الي العمرة فقال يا سلمة كنت اري لك عقلا عندي في ذلك احد عشر
حديثا صحاحا عن رسول الله صلي الله عليه وسلم اتركها لقولك ولنورد منها في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله
عنهما قدم النبي صلي الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم
فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله وفي لفظ وامر اصحابه ان يجعلوا احرامهم بعمرة الا من كان معه الهدي
وفي الصحيحين عن جابر اهل رسول الله صلي الله عليه وسلم واصحابه بالحج وليس مع احد منهم هدي غير النبي صلي
الله عليه وسلم وطلحة الي ان قال فامرهم النبي صلي الله عليه وسلم ان يجعلوها عمرة الحديث وفيه فقالوا ننطلق
الي مني وذكر احدنا يقطر يعنون الجماع جاء مفسرا في مسند احمد فقالوا يا رسول الله ايروح احدنا الي مني وذكر احدنا
يقطر يعنون الجماع جاء مفسرا في مسند احمد قالوا يا رسول الله ايروح احدنا الي مني وذكره يقطر منيا قال نعم
عاد للحديث قبله فبلغ ذلك النبي صلي الله عليه وسلم فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت
ولولا ان معي الهدي لاحللت وفي لفظ فقام فينا فقال قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي
لحللت كما تحلون وفي لفظ في الصحيح ايضا امرنا لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الي مني قال فاهللنا من الابطح فقال
سراقة بن مالك بن جعشم يا رسول الله لعامنا هذا ام للابد قال للابد وفي لفظ ارايت متعتنا هذه لعامنا
هذا ام للابد وفي السنن عن الربيع بن سبرة عن ابيه خرجنا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي اذا كان
بعسفان قال له سراقة بن مالك المدلجي يا رسول الله اقض لنا قضاء قوم كانما ولدوا اليوم فقال ان الله
عز وجل قد ادخل عليكم في حجكم عمرة فاذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة فقد حل الا من كان
معه هدي وظاهر هذا ان مجرد الطواف والسعي يحلل المحرم بالحج وهو ظاهر مذهب ابن عباس رضي الله عنهما
قال عبد الرزاق حدثنا معمر عن قتادة عن ابي الشعثا عن ابن عباس قال من جاء مهلا بالحج فان الطواف بالبيت
يصيره الي عمرة شاء او ابي قلت ان الناس ينكرون ذلك عليك قال هي سنة نبيهم صلي الله عليه وسلم وان زعموا
وقال بعض اهل العلم كل من طاف بالبيت ممن لا هدي معه من مفرد او قارن او متمتع فقد حل اما وجوبا واما
حكما وهذا كقوله صلي الله عليه وسلم اذا ادبر النهار من ههنا واقبل الليل من ههنا فقد افطر الصايم اي حكما
اي دخل وقت فطره فكذا الذي طاف اما ان يكون قد حل واما ان يكون ذلك الوقت في حقه ليس وقت احرام
وعامة الفقها المجتهدين علي منع الفسخ والجواب اولا بمعارضة احاديث الفسخ بحديث عايشة رضي الله عنها
في الصحيحين خرجنا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالحج والعمرة واهل رسول الله
صلي الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمرة فاحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة واما من اهل بالحج او بالحج
والعمرة فلم يحلوا الي يوم النحر وبما صح عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال لم يكن لاحد بعدنا ان يصير حجة عمرة انها كانت

رخصة

رخصة لنا اصحاب محمد صلي الله عليه وسلم وعنه كان يقول فيمن حج ثم فسخها عمرة لم يكن ذلك الا للركب الذين
كانوا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم رواه ابو داود عنه وروي النساي عنه باسناد صحيح نحوه ولابي داود
باسناد صحيح عن عثمان رضي الله عنه انه سيل عن متعة الحج فقال كانت لنا ليست لكم وفي سنن ابي داود والنسا[ي]
من حديث بلال بن الحرث عن ابيه قال قلت يا رسول الله ارايت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة ام للناس عامة فقال
بل لنا خاصة ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال العامنا هذا ام للابد فقال للابد لان المراد العا[منا]
فعل العمرة في اشهر الحج ام للابد لا ان المراد فسخ الحج الي العمرة وذلك ان سبب الامر بالفسخ ما كان الا تقرير الشرع
العمرة في اشهر الحج ما لم يكن مانع سوق الهدي وذلك انه كان مستعظما عندهم حتي كانوا يعدونها في اشهر الحج
من افجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من انكارها حملهم علي فعله بانفسهم علي هذا ما في
الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور في الارض ويجعلون
المحرم صفر ويقولون اذا برا الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله صلي الله
عليه وسلم لصبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي
الحل قال الحل كله فلو لم يكن حديث بلال بن الحرث ثابتا كما قال الامام احمد حيث قال في الاصل فينزل بها
مع الناس لان الانتباذ اي الانفراد عنهم نوع تجبر والحال حال تضرع ومسكنة والاجابة في الجمع ارجي
ولانه يامن بذلك من اللصوص وقيل مراده ان لا ينزل علي الطريق كيلا يضيق علي المارة والسنة ان ينزل
الامام بنمرة ونزول النبي صلي الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه **قوله** واذا زالت الشمس ظاهر هذا التركيب
الشرطي اعقاب الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلوة من غير تاخير ويدل عليه حديث ابن عمر في ابي داود
ومسند احمد غدا صلي الله عليه وسلم من مني حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتي عرفة فنزل بنمرة وهو منزل
الامام الذي ينزل به بعرفة حتي اذا كان عند صلوة الظهر راح صلي الله عليه وسلم مهجرا فجمع بين الظهر
والعصر ثم خطب الناس الحديث وظاهره تاخر الخطبة عن الصلوة وعن سالم بن عبد الله ان عبد الله بن عمر جاء
الي الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وانا معه فقال الرواح ان كنت تريد السنة فقال هذه الساعة فقال
نعم قال سالم فقلت للحجاج ان كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلوة فقال عبد الله بن عمر صدق
رواه البخاري والنساءي **قوله** يخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة ثم قال المصنف هكذا فعله
رسول الله صلي الله عليه وسلم ولا يحضرني حديث فيه تنصيص علي خطبتين كالجمعة بل ما افاد انه خطب
قبل صلوة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله بن الزبير من المستدرك وحديث ابي داود
عن ابن عمر يفيد انها بعد الصلوة وقال فيه فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف علي
الموقف من عرفة وهو حجة لمالك في الخطبة بعد الصلوة قال عبد الحق وفي حديث جابر الطويل انه خطب
قبل الصلوة وهو المشهور الذي عمل الايمة والمسلمون واعل هو وابن القطان حديث ابن عمر بابن اسحق
نعم ذكر صاحب المنتقي عن جابر قال راح النبي صلي الله عليه وسلم الي الموقف بعرفة فخطب الناس الخطبة
الاولي ثم اذن بلال ثم اخذ النبي صلي الله عليه وسلم في الخطبة الثانية ففرغ من الخطبة وبلال من الاذان
ثم اقام بلال فصلي الظهر ثم اقام فصلي العصر رواه الشافعي رحمه الله وهذا يقتضي انه صلي الله عليه وسلم
ساوق الاذان خطبته كلها والله اعلم اذا كان الامر علي ظاهر اللفظ كانت قصيرة جدا كتسبيحة وتهليلة
وتحميدة بحيث كانت قدر الاذان ولا بعد في تسمية مثله خطبة والخطبة الاولي اثناء كالتهليل والتكبير

والتحميد والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ ثم تعليم المناسك الذي ذكرها المصنف ثم ظاهر
المذهب عندنا اذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذن كما في الجمعة فاذا فرغ اقام وعن ابي يوسف
رحمه الله يؤذن للامام في الفسطاط ثم يخرج فيخطب قال في المبسوط هذا ظاهر قوله الاول وروي
عنه ان الامام يبدأ بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صدر خطبته اذنوا ثم يتم الخطبة بعده فاذا فرغ
اقاموا وهذا على مساوية ما روي الشافعي رحمه الله والصحيح انه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه انه صلى الله
عليه وسلم خطب الناس وهو راكب على القصوى الى ان قال ثم اذن ثم اقام والوجه في ذلك الحديث ان
يحمل اذان بلال ذلك على الاقامة فيكون صلى الله عليه وسلم سارق الاقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر
الاقامة تحميدا وتسبيحا وفي حديث جابر انه صلى الله عليه وسلم صلاهما باذان واقامتين ولم يصل
بينهما شيئا وعنه قلنا لا يتطوع بين الصلوتين وما في الذخيرة والمحيط من انه يصلي بهم العصر في وقت
الظهر من غير ان يشتغل بين الصلوتين بالنافلة غير سنة الظهر بينا في حديث جابر اذ قال فصلى الظهر ثم اقام
فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا وكذا بينا في اطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما فان التطوع يقال على
السنة قوله خلافا لما روي عن محمد رحمه الله وجه قوله انه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما اذان واحد
قلنا الاصل ان كل فرض باذان ترك فيما اذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الاصل قوله فرض
بالنصوص لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا وفي حديث من جمع بين صلاتين
من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر قوله والتقديم الى اخره لا حاجة الى تعليل الجمع الوارد بانه لصيانة
الجماعة ابطالا لتعليلهما بل يكفي في بيان انه لا يجوز ارتكابه في غير مورده من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف
القياس ثم انه يتراى ان ما ابداه سببا للجمع مناف لما ذكره انفا من قوله ولهذا اي لتحصيل مقصود الوقوف
قدم العصر على وقته الا ان يدعي ان ذلك خرج على قولهما لا قوله ثم ما عينه اولى لما ذكر من انه لا منافاة اي
بين الوقوف والصلوة فانه واقف بعرفة حال كونه نائما او مغمى عليه فكيف لا يكون حال كونه مصليا وان اراد
الوقوف المتوجه فيه الى الدعا وكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفريقه قلنا تفريقه بالنوم والحديث
ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه ولانها واجبة او في حكم الواجب على ما اسلفناه في باب الاقامة وعدم خروج
الصلاة عن وقتها فرض فاذا ثبت بلا مرد واخراجها في صورة فالحكم بانه لتحصيل واجب او ما هو قريب منه
اولى من جعله لتحصيل فضيلة ولذا لم تختلف فيه مع الجماعة كخلافه مع الانفراد فيه اختلاف روي عن ابن مسعود
منعه قوله وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج الحاصل ان جواز الجمع مشروط عند ابي حنيفة بالاحرام بالحج
في الصلوتين جميعا وعندهما في العصر فقط وبالجماعة فيهما عنده وهذا قول زفر رحمه الله ايضا غير ان شرطهما
في العصر ليس غير قوله ولابي حنيفة تقريره ظاهر وفي المبسوط وجه قول ابي حنيفة ان العصر في هذا اليوم
كالتبع للظهر لانهما صلاتان اديتا في وقت واحد والثانية مرتبة على الاولى فكانا كالعشا مع الوتر وينبغي
ان يزاد مع قوله صلاتان واجبتان قال ولما جعل الامام شرطا في التبع كان شرطا في الاصل بطريق الاولى ودليل
التبعية لغيره انه لا يجوز العصر في هذا اليوم الا بعد صحة الظهر حتى لو تبين لهم انهم صلوا الظهر قبل الزوال
والعصر بعده لزمهم اعادة الصلاتين وكذا لو جدد الوضوء بين الصلوتين ثم ظهر ان الظهر بغير وضوء لزمه
اعادة الصلاتين ولما كان في لزوم الاولوية خفاء اقتصر المصنف على ما ذكره قوله عقيب انصرافهم من الصلاة
ظرف ليتوجه لانه صلى الله عليه وسلم راح عقيب الصلوة هو في حديث جابر واعلم ان اول وقت الوقوف

اذا زالت الشمس ويمتد الى طلوع فجر يوم النحر فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم والركن ساعة من ذلك والواجب
ان وقف نهارا امده الى الغروب او ليلا فلا واجب فيه قوله لقوله صلى الله عليه وسلم عرفة كلها موقف
روي من طرق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجة قال عليه السلام كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة
وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر وكل منى منحر الا ما وراء العقبة وفيه القاسم بن عبد الله بن
عمر العمري متروك ومن حديث جبير بن مطعم وهو منقطع فان ابن الاشد لم يدرك جبيرا ورواه ابن حبان
في صحيحه وادخل فيه سليمان وجبير بن عبد الرحمن بن ابي حسين وكذا رواه الترمذي لكن قال البزار
ابن حسين لم يلق جبير بن مطعم قال وانما ذكرنا هذا الحديث لانا لا نحفظ عنه صلى الله عليه وسلم في
كل ايام التشريق ذبح الا فيه فذكرناه وبينا العلة فيه انتهى وروي ايضا من حديث ابن عباس رضي الله عنهما
رواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعا عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة
كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر انتهى ومن حديث ابن عمر اخرجه ابن عدي في الكامل بلفظ حديث ابن عباس
وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمري المضعف ومن حديث ابي هريرة اخرجه ابن عدي ايضا نحوه سواء
واعله بيزيد بن عبد الملك فثبت بهذا كله ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة اعني كل ايام التشريق
ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثنا قوله لان النبي صلى الله عليه
وسلم وقف على ناقته هو في حديث جابر الطويل فارجع اليه قوله وقال صلى الله عليه وسلم الى اخره روى
الحافظ ابو نعيم في تاريخ اصفهان من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا خير المجالس
ما استقبل به القبلة واما خير المواقف فالله سبحانه اعلم به وروى الحاكم في الادب حديثا طويلا وسكت عنه
اوله عنه صلى الله عليه وسلم ان لكل شيء شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة واعل بهشام بن زياد
وعن ابن عمر يرفعه اكرم المجالس ما استقبل به القبلة وهو معلول بحمزة النصيبيني للوضع قوله ويدعو عن
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كان اكثر دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير رواه احمد والترمذي عنه انه صلى الله
عليه وسلم قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلت انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له
الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وقيل لابن عيينة هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء
فقال الثناء على الكريم دعاء لانه يعرف حاجته وعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مسلم يقف عشية
عرفة بالموقف مستقبلا بوجهه ثم يقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء
قدير مائة مرة ثم يقرأ قل هو الله احد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد كما صليت على ابرهيم وال ابرهيم انك
حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة الا قال الله تعالى يا ملائكتي ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني
وعظمني وعرفني واثنى علي وصلى على نبيي اشهدوا ملائكتي اني قد غفرت له وشفعته في نفسه ولو سالني عبدي
هذا لشفعته في اهل الموقف رواه البيهقي وهو متن غريب في اسناده من يتهم بالوضع وعن ابن عمر قال
جاء رجل من الانصار الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كلمات اسئل عنهن قال اجلس وجاء رجل
من ثقيف فقال يا رسول الله كلمات اسئل عنهن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبقك الانصاري فقال
الانصاري انه رجل غريب وان للغريب حقا فابدا به فاقبل على الثقفي وساق الحديث الى ان قال ثم اقبل على الانصاري
فقال ان شئت اخبرتك عما جئت تسالني وان شئت تسالني فاخبرك فقال لا يا نبي الله اخبرني عما جئت اسالك

فقال جيت تسالني عن الحاج ماله وساق الحديث الى ان قال فاذا وقف بعرفة فان الله عز وجل ينزل الى سماء
الدنيا فيقول انظروا الى عبادي اتوني شعثا غبرا اشهدوا اني قد غفرت لهم ذنوبهم وان كانت عدد قطر السما ورمل
عالج واذا رمى الجمار لا يدري احد ما له حتى يتوفاه الله تعالى واذا قضى اخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه
كيوم ولدته امه رواه البزار وابن حبان في صحيحه واللفظ له ورواه احمد باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله
عنهما كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النسا وينظر اليهن فقال
له رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له

اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي
امري اللهم اني اعوذ بك من وسواس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في
الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوايق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول عافيتك وفجا
نقمتك وجميع سخطك واعطني في هذه العشية افضل ما توتي احدا من خلقك وكل حاجة في نفسه يسالها
فانه يوم افاضة الخيرات من الجواد العظيم وحديث كان صلى الله عليه وسلم يدعو مادا يديه كالمستطعم
رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفا بعرفة مادا
يديه كالمستطعم او كلمة نحوها واعل بحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو
ممن يكتب حديثه فاني لم ار له حديثا منكرا جاوز المقدار واخرجه البيهقي عن ابن عباس رايته صلى الله عليه
وسلم يدعو بعرفة يداه الى صدره كاستطعام المسكين **قوله** وينبغي للناس ان يقفوا بقرب الامام وكلما كان
الى الامام اقرب فهو افضل وغسل عرفة تقدم في باب الغسل **قوله** فاستجيب له الا في الدما والمظالم
روى ابن ماجة في سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس ان اباه اخبره عن ابيه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم دعا لامته عشية عرفة فاجيب اني قد غفرت لهم ما خلا المظالم فاني اخذ للمظلوم منه فقال
اي رب ان شيت اعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشية عرفة فلما اصبح بالمزدلفة اعاد الدعا
فاجيب الى ما سال فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال تبسم فقال له ابو بكر رضي الله عنه بابي انت
وامي ان هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي اضحكك اضحك الله سنك قال ان عدو الله ابليس لما علم
ان الله قد استجاب دعايي وغفر لامتي اخذ التراب فجعل يحثوه على راسه ويدعو بالويل والثبور فاضحكني ما
رايت من جزعه ورواه ابن عدي واعله بكنانة وقال ابن حبان في كتاب الضعفا كنانة بن العباس بن مرداس السلمي
يروي عن ابيه روى عنه ابنه منكر الحديث جدا فلا ادري التخليط في حديثه منه او من ابيه ومن ايهما كان
فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما اتى من المناكير عن المشاهير ورواه البيهقي وفيه فلما كان غداة المزدلفة
اعاد الدعا فاجابه الله اني قد غفرت لهم قال فتبسم الحديث ثم قال وهذا الحديث له شواهد كثيرة وقد ذكرناها
في كتاب الشعب فان صح بشواهده ففيه الحجة وان لم يصح فقد قال الله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وظلم بعضهم بعضا دون الشرك انتهى قال الحافظ المنذري وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري عن الزبير بن
عدي عن انس بن مالك قال وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات وقد كادت الشمس ان تووب فقال
يا بلال انصت الناس فقام بلال فقال انصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانصت الناس فقال معاشر الناس
اتاني جبريل انفا فاقراني من ربي السلام وقال ان الله عز وجل قد غفر لاهل عرفات واهل المشعر وضمن عنهم
التبعات فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال يا رسول الله هذا لنا خاصة قال هذا لكم ولمن اتى بعدكم

الى يوم القيمة

الى يوم القيمة فقال عمر بن الخطاب كثر خير ربنا وطاب • وفي كتاب الاثار قال محمد اخبرنا ابو حنيفة رضي الله
قال حدثنا محمد بن مالك الهمداني عن ابيه قال خرجنا في رهط نريد مكة حتى اذا كنا بالربذة رفع لنا خبا فاذا
فيه ابو ذر فاتيناه فسلمنا عليه فرفع جانب الخبا فرد السلام فقال من اين اقبل القوم فقلنا من الفج العميق قال
فاين تومون قلنا البيت العتيق قال الله الذي لا اله الا هو ما اشخصكم غير الحج فكرر ذلك مرارا فحلفنا له فقال
انطلقوا الى نسككم ثم استقبلوا العمل • وفي موطا مالك عن طلحة بن عبيد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ما روي الشيطان يوما هو فيه اصغر ولا ادحر ولا احقر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل
الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام الا ما روي يوم بدر فانه قد راى جبريل يزع الملايكة **قوله**
ولنا ما روي اخرجه الايمة الستة في كتبهم عن الفضل بن العباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وقد قدمناه من حديث ابن مسعود وحلفه عليه وزاد فيه ابن ماجة فلما
رماها قطع التلبية والوجه الذي ذكره المصنف من المعنى يقتضي ان لا يقطع الا عند الحلق لان الاحرام باق
قبله • والاولى ان يقول فيانيها الى اخر الاحوال المختلفة في الاحرام فانها كالتكبير واخره مع القعدة لانها
اخر الاحوال **قوله** فاذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هينتهم اخرج الامام ابو داود والترمذي
وابن ماجة عن علي رضي الله عنه قال وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم افاض حين غربت
الشمس واردف خلفه اسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هينته والناس يضربون يمينا وشمالا لا يلتفت
اليهم ويقول ايها الناس عليكم السكينة ثم اتى جمعا فصلى بهم الصلاتين جميعا فلما اصبح اتى قزح فوقف
عليه صححه الترمذي وفي حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس الى ان قال ودفع رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصوى الزمام حتى ان راسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده اليمنى
ايها الناس السكينة كلما اتى حبلا ارخى لها حتى تصعد • واخرج مسلم ايضا عن الفضل بن عباس وكان رديف
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين افاضوا عليكم بالسكينة وهو كاف ناقته
حتى دخل محسرا وهو من منى فقال عليكم بحصى الخذف فما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يسير العنق فاذا
وجد فجوة نص والنص فوق العنق محمول على خطا الناقة لانها مسبحة في نفسها اذا لم تكن مثقلة جدا
قوله لان فيه اظهار مخالفة المشركين فانهم كانوا يدفعون قبل الغروب على ما روى الحاكم في المستدرك عن
المسور بن مخرمة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فان اهل
الشرك والاوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت الشمس على رووس الجبال كانها عمايم الرجال على رووسها
وانا ندفع بعد ان تغيب وكانوا يدفعون من المشعر الحرام اذا كانت الشمس منبسطة وقال صحيح على شرط الشيخين قال
وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم رعاع اصحابنا ان له رؤية بلا
سماع **قوله** فان خاف الزحام فدفع قبل الامام اي قبل المغرب ولم يجاوز حد عرفة فقد احسن لانه لو جاوزها
قبل الامام وقبل الغروب وجب عليه دم وحاصله انه اذا دفع قبل الغروب ان كان لحاجة بان ند بعيره فتبعه
ان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شي عليه وان جاوز قبله فعليه دم فان لم يعد اصلا او عاد بعد الغروب لم يسقط
الدم وان عاد قبله فدفع مع الامام بعد الغروب سقط على الصحيح لانه تداركه في وقته وجه مقابله ان الوا
جب مد الوقوف الى الغروب وقد فات ولم يتدارك فيتقرر موجبه وهو الدم قلنا وجوب المد مطلقا ممنوع بل
الواجب مقصودا النفر بعد الغروب ووجوب المد ليقع النفر كذلك فهو لغيره وقد وجد المقصود فسقط

ما وجب له كالسعي للجمعة في حق من في المسجد وغاية الامر فيه انه يهدر ما وقعه قبل دفعه في حق الركن ويعتبر
عوده الكاين في الوقت ابتدا او توفيه الليس بذلك تحصيل الركن من عبر لزوم دم ولو تاخر الامام عن الغروب
دفع الناس قبله لدخول وقته ويكثر من الاستغفار والذكر حين يفيض قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات
فاذكروا الله وقال تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم قوله لما روي
ان عايشة روى بن ابي شيبة بسنده عنها انها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض فحمله المصنف على ان فعلها
كان لقصد التاخير لخفة الزحام وتجوز انه كان للاحتياط في تمكن الوقت وفيه دليل على عدم كراهة صوم
يوم عرفة بعرفة لمن يامن على نفسه سوء خلقه وقزح غير منصوب للعلمية والعدل من قازح اسم فاعل من قزح
الشيء اذا ارتفع وهو جبل صغير في اخر المزدلفه والمستحب ان يدخل المزدلفة ماشيا والغسل لدخولها قوله
ولنا رواية جابر روى ابن ابي شيبة حدثنا حاتم بن اسماعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشا بجمع باذان واحد واقامة ولم يسبح بينهما وهو متن
غريب والذي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره انه صلاهما باذان واقامتين وعند البخاري
عن ابن عمر ايضا قال جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشا بجمع كل واحدة منهما باقامة ولم يسبح بينهما
ولا على اثر واحدة منهما وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير افضنا مع ابن عمر فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشا
ركعتين باقامة واحدة فلما انصرف قال ابن عمر هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان
واخرج ابو الشيخ عن الحسن بن حفص ثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
وسلم صلى المغرب والعشا بجمع باقامة واحدة • واخرج ابو داود عن اشعث بن سليم عن ابيه قال اقبلت مع
ابن عمر من عرفات الى المزدلفه فلم يكن يفتر عن التكبير والتهليل حتى اتينا مزدلفة فاذن فاقام او امر انسانا فاذن
واقام فصلى المغرب ثلاث ركعات ثم التفت الينا فقال الصلوة فصلى العشاء ركعتين ثم عاد بعشائه قال
واخبرني علاج بن عمرو بمثل حديث ابي عن ابن عمر فقيل لابن عمر في ذلك فقال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
هكذا فقد علمت ما في هذا من التعارض فان لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وابو داود
حتى تساقطا كان الرجوع الى الاصل يوجب تعدد الاقامة بتعدد الصلاة كما في قضاء الفوايت بل اولى لان
الصلوة الثانية هنا وقتيه فاذا اقيم للاولى المتاخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة اولى ان يقام لها بعدها
وينبغي ان يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي
ان يجتهد في احيايها بالصلوة والتلاوة والذكر والتضرع قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم الى اخره
لا اصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه انه فعله وكذا
اخرجه ابن ابي شيبة عنه ولفظه قال فلما اتى جمعا اذن واقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم اذن واقام
فصلى العشا ركعتين وكيف يسوغ للمصنف ان يعتبر هذا حديثا حجة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
مصرح بصدور تعدد الاقامة منه صلى الله عليه وسلم فيما بين الصلاتين والمصنف من قريب بنا على
انه صلاهما باقامة واحدة ولم يكن منه صلى الله عليه وسلم الا حجة واحدة فان كان قد ثبت عند المصنف الاول
فقد اعتقد انه صلاهما من غير تخلل عشاء بينهما باقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني والا لزم اعتقاد انه
تعشى ولا تعشى وافرد الاقامة ولا افردها وهذا لان رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته قوله
لان المغرب موخرة عن وقتها واداء صلوة بعد وقتها على وفق القياس قوله ثم تخريج الخارج من الدليل والتقرير صريحا

ان الاعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الاجزا والا وجب الاعادة مطلقا بل لم تكن اعادة بل ادا في الوقت
وقضاء خارجه وحاصل الدليل ان الظني افاد تاخر وقت المغرب في خصوص هذا اليوم ليتوصل الى الجمع بجمع
واعمال مقتضاه واجب ما لم يلزم تقديمه على القاطع وهو بايجاب اداء المغرب بعد الكون بمزدلفة ما لم يطلع
الفجر فاذا اطلع انتفى امكان تدارك هذا الواجب وتقرر الماثم اذ لو وجب بعده كان حقيقة عدم الاجزا
فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وعن ذلك قلنا اذا بقي في الطريق طويلا حتى علم انه لا يدرك
مزدلفة قبل الفجر جاز له ان يصلي المغرب في الطريق واذ قد عرفت هذا فلولا تعليل ذلك الظني بان التاخير
والتاخير للجمع لوجب ان الاعادة لازمة مطلقة لكن ما وجب لشيء ينتفي وجوبه عند تحقق انتفاء ذلك
الشيء بقي الكلام في افادة صورة ذلك الظني وهو ما في الصحيحين عن اسامة بن زيد قال دفع صلى الله عليه
وسلم من عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضا ولم يسبغ الوضوء فقلت له الصلوة فقال الصلاة
امامك فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضا فاسبغ الوضوء ثم اقيمت الصلوة فصلى المغرب ثم اناخ كل انسان بعيره
في منزله ثم اقيمت الصلوة فصلاها ولم يصل بينهما شيئا انتهى وقوله الصلوة امامك المراد وقتها وقد يقال
مقتضاه وجوب الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بانه للجمع فاذا فات سقطت
الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص وكلمتهم على ان العبرة في المنصوص
عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو اجريناه في اطلاقه ادى الى تقديم الظني على القاطع لانا نقول
ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالاجزا ونوجب اعادة ما وقع مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو
نظير وجوب اعادة صلوة اديت مع كراهة التحريم حيث نحكم باجزايها ونجب اعادتها مطلقا والله تعالى اعلم
قوله واذا طلع الفجر اي فجر يوم النحر قوله لرواية ابن مسعود رضي الله عنه في الصحيحين عنه ما رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الا لميقاتها الا صلاتين صلاة المغرب والعشا بجمع وصلى الفجر
يومئذ قبل ميقاتها يريد قبل وقتها الذي اعتاد صلوتها فيه كل يوم لانه غلس بها بينه لفظ البخاري
والفجر حين بزغ الفجر وفي لفظ لمسلم قبل ميقاتها بغلس فاما ان المعتاد في غير ذلك اليوم الاسفار بالفجر
واخرجا انه صلى الله عليه وسلم صلى بجمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر قوله لان النبي صلى الله
عليه وسلم الى اخره تقدم في حديث جابر الطويل قوله فصلى الفجر حين تبين له الصبح باذان واقامة ثم ركب
القصوى حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا
فدفع قبل ان تطلع الشمس الحديث وقول المصنف حتى روي في حديث ابن عباس الى اخره قالوا هو وهم
وانما هو في حديث العباس بن مرداس ولو اتجه ان يقال الحديث من رواية كنانة ابن العباس بن مرداس فيصدق
انه من رواية ابن عباس اندفع لكن ابن عباس اذا اطلق لا يراد به الا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنه قوله
وقال الشافعي انه ركن هذا سهو فان كتبهم ناطقة بانه سنة وفي المبسوط ذكر الليث بن سعد مكان الشافعي
وفي الاسرار ذكر علقمة وجه الركنية قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام قلنا غاية ما يفيد ايجاب الكون
في المشعر بالالتزام لاجل الذكر ابتدا وهذا لان الامر فيها انما هو بالذكر عنده لا مطلقا فلا يتحقق الا
الا بالكون عنده فالمطلوب هو المقيد يجب القيد ضرورة لا قصدا فاذا اجمعنا على ان نفس الذكر الذي
هو متعلق الامر ليس بواجب انتفى وجوب الامر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والايجاب من الاية وانما عرفنا الايجاب
بغيرها وهو ما رواه اصحاب السنن الاربعة عن عروة بن مضرس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد

منثال

صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه قال الحاكم صحيح على
شرط كافة اهل الحديث وهو قاعدة من قواعد اهل الاسلام ولم يخرجاه عن اصلهما لان عروة بن مضرس لم
يرو عنه الا الشعبي وقد وجدنا عروة ابن الزبير قد حدث عنه ثم اخرج عن عروة بن الزبير عن عروة بن
مضرس قال جيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموقف فقلت يا رسول الله اتيت من جبل طي اكللت مطيتي
واتعبت نفسي والله ما بقي جبل من تلك الجبال الا وقفت عليه فقال من ادرك معنا هذه الصلوة يعني صلوة
الصبح وقد اتى عرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه علق به تمام الحج وهو يصلح لافادة الوجوب
لعدم القطعية فكيف مع حديث البخاري عن ابن عمر انه كان يقدم ضعفة اهله فيقفون عند المشعر الحرام
بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل ان يقف الامام وقبل ان يدفع فمنهم من يقدم منى لصلوة
الفجر ومنهم من يقدم بعد ذلك فاذا قدموا رموا الجمرة وكان ابن عمر يقول رخص في ذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم وما اخرج اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفة
اهله بغلس ويامرهم ان لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس فان بذلك تنتفي الركنية لان الركن لا يسقط للعذر بل ان كان
عذرا يمنع اصل العبادة سقطت كلها او اخرت اما ان شرع فيها فلا تتم الا باركانها وكيف وليست هي سوى اركانها
فعند عدم الاركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة اصلا **قوله** والمزدلفة الى اخره تمتد الى وادي محسر بكسر
السين المشددة قبلها حاء مهملة مفتوحة والمستحب ان يقف وراء الامام بقزح قيل هو المشعر الحرام وفي كلام الطحاوي
ان للمزدلفة ثلاثة اسماء المزدلفة والمشعر الحرام وجمع والمازمان بوادي محسر واول محسر من القرن المشرف من
الجبل الذي على يسار الذاهب الى منى سمي به لان فيل اصحاب الفيل اعيى فيه واهل مكة يسمونه وادي النار قيل لان
شخصا اصطاد فيه فنزلت نار من السما فاحرقته واخره اول منى ومنى منه الى العقبة التي يرمى بها الجمرة يوم النحر
وليس وادي محسر من منى ولا من المزدلفة فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر منقطع
واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وكذا عرفة
كلها موقف الا بطن عرنة ان المكانين ليسا مكان وقوف فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا ان
عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة اولا وهكذا ظاهر الحديث الذي قدمنا تخريجه وكذا عبارة الاصل من كلام
محمد ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من اجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي ان ينزل في وادي
محسر وروى الحديث ثم قال ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثل هذا في بطن عرنة اعني قوله الا انه لا
ينبغي ان يقف في بطن عرنة لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك واخبر انه وادي الشيطان انتهى ولم يصرح
فيه بالاجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر ولا يخفى ان الكلام فيهما واحد وما ذكره غير مشهور من
كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزا واما الذي يقتضيه النظر ان لم يكن اجماع على عدم اجزا
الوقوف بالمكانين هو ان عرفة ووادي محسر ان كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزى الوقوف بهما ويكون مكروها
لان القاطع اطلق الوقوف بمسماهما مطلقا وخبر الواحد منعه في بعضه فقيده والزيادة عليه بخبر الواحد
لا تجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنيين وان لم يكونا من مسماهما
لا يجزي اصلا وهو ظاهر والاستثناء منقطع هذا واول وقت الوقوف بمزدلفة اذا طلع الفجر من يوم النحر واخره
طلوع الشمس منه فلا يجوز قبل الفجر عندنا والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة **قوله** وهذا اغلط هو كما قال وقد
تقدم في غير حديث انه صلى الله عليه وسلم افاض حين اسفر قبل طلوع الشمس كحديث جابر الطويل وغيره فارجع الى

استغرابها

استغرابهما وعن محمد في حده اذا صار الى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع وهذا بطريق التقريب وهو مروي عن عمر
هذا حال الوقوف اما المبيت بها فسنة لا شيء عليه في تركه ولا يشترط النية للوقوف كوقوف عرفة ولو مر بها بعد
طلوع الفجر من غير ان يبيت بها جاز ولا شيء عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة ولو وقف بعد ما افاض
الامام قبل الشمس اجزاه ولا شيء عليه كما لو وقف بعد افاضة الامام ولو دفع قبل الناس او قبل ان يصلي الفجر بعد
الفجر لا شيء عليه الا انه خالف السنة اذ السنة مد الوقوف الى الاسفار والصلوة مع الامام **قوله** فيرميها من بطن
الوادي الى اخره في حديث جابر الطويل فدفع قبل ان تطلع الشمس حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق
الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة وفي سنن
ابي داود عن سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه قالت رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي الجمرة من بطن الوادي
وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره فسالت عن الرجل فقالوا الفضل بن العباس وازدحم
الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس لا يقتل بعضكم بعضا واذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى
الخذف وعن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة بمثل حصى الخذف رواه مسلم وفي الصحيح
عن ابن مسعود رضي الله عنه انه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة فقيل له ان
ناسا يرمونها من فوقها فقال عبد الله هذا والذي لا اله غيره مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة وفي البخاري
عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا رمى الجمرة الاولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة
ثم يتحدر امامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو وكان يطيل الوقوف ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع
حصيات يكبر كلما رمى بحصاة ثم يتحدر ذات اليسار مما يلي الوادي فيقف مستقبل البيت رافعا يديه يدعو
ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها
قوله الا انه لا يرمي بالكبار من الاحجار اطلع في منع الكبار بعد ما اطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رمى
باكبر منها جاز فعلم اراد تقييد كل منهما فالمراد بالاول الاكبر منها قليلا والمراد بالثاني الاكبر كثيرا كالصخرة
العظيمة ونحوها وما يقرب منها ووجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لان مقتضى ظاهر الدليل منع
الاكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما رويناه انفا فلما اجازوا الاكبر قليلا ولو كان مثل حصاة الخذف علم
ان الامر بحصى الخذف محمول على الندب نظرا الى تعليله بتوهم الاذى ويلزمه الاجزا برمي الصخرات فيكون
المنع منها منع كراهة لتوقع الاذى لها **قوله** ولو رماها من فوق العقبة اجزاه الا انه خلاف السنة ففعله
صلى الله عليه وسلم من اسفلها سنة لا لانه المتعين ولذا ثبت رمي خلق كثير في زمن الصحابة من اعلاها كما ذكرناه
انفا من حديث ابن مسعود ولم يامرهم بالاعادة ولا اعلنوا بالنداء بذلك في الناس وكان وجه اختياره
صلى الله عليه وسلم كذلك هو وجه اختياره حصى الخذف فانه يتوقع الاذى اذا رموا من اعلاها لمن اسفلها
فانه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم بخلاف الرمي من اسفل مع المارين من فوقها ان كان **قوله** ويكبر مع كل حصاة
كذا روى ابن مسعود وابن عمر تقدم الرواية عنهما اتفاقا وقدمناه ايضا من حديث جابر وام سليمان وظاهر
المرويات من ذلك الاقتصار على الله اكبر غير انه روي عن الحسن بن زياد انه يقول الله اكبر رغما للشيطان وحزبه
وقيل يقول ايضا اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا **قوله** ولو سبح مكان التكبير اجزاه
وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل للعلم بان المقصود من تكبيره صلى الله عليه وسلم الذكر لا خصوصه
ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الافتتاح فيدخل كل ذكر لفظا لا معنى فقط لكنه

بعد بسبب ان المعروف من اطلاقهم لفظ كبر الله ونحوه ارادة ما كان تعظيما بلفظ التكبير فانه اذا كان بغيره كالو
سبح الله ووحده او ذكر الله فهذا المعتاد بعد هذا الحمل ولا يقف عندها على هذا تظافرت الروايات عنه
صلى الله عليه وسلم تظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعا بغيرها من الجمرتين فان تخايل انه في اليوم الاول لكثرة ما عليه
من الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام الا ان يكون كون الوقوف يقع
في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك
الى ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمار فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل منصرم عنه والله اعلم **قوله** ويقطع
التلبية مع اول حصاة لما روينا عن ابن مسعود يحتمل ان المراد ثبت لنا رفع رواية عن ابن مسعود اي لما اشتملت
عليه روايتنا له وان لم يكن رواه في هذا الكتاب وهذه عناية دعا اليها انه لم يتقدم له رواية ذلك عنه
في الكتاب وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في بحث الوقوف بعرفة انه صلى الله عليه وسلم لم يزل
يلبي حتى رمى جمرة العقبة اخر السنة وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود واقسامه عليه وفي البدايع
فان زار البيت قبل ان يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول ابي حنيفة وعن ابي يوسف انه يلبي ما لم يحلق
او تزول الشمس من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات رواية كابي حنيفة ورواية بن سماعة من لم يرم قطع التلبية
اذا غربت الشمس من يوم النحر ورواية هشام اذا مضت ايام النحر وظاهر روايته مع ابي حنيفة وجه ابي يوسف
انه لم يتحلل له بهذا الطواف شيء فكان كعدمه ولا يقطعها الا اذا زالت الشمس لان اصله ان رمي يوم النحر
يتوقف بالزوال فيفعل بعده قضا فصار فواته عن وقته كفعله في وقته وعند فعله فيه يقطعها كذا
عند فواته بخلاف ما اذا حلق قبل الرمي لانه خرج عن احرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الاحرام ولما ان الطواف
وان كان قبل الرمي والحلق والذبح لكن وقع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة
فلم يكن الاحرام قايما مطلقا ولم تشرع التلبية الا في الاحرام المطلق ولو ذبح قبل الرمي وهو متمتع او قارن يقطعها
في قول ابي حنيفة لا ان كان مفردا الا ان كان الذبح محلل في الجملة في حقهما بخلاف المفرد وعند محمد لا يقطع
اذ لا تحلل به بل بالرمي والحلق **قوله** ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه ويستعين بالمسبحة هذا
التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما احدهما ان يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على
ظاهر الابهام كانه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه ان المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والاخر ان يحلق سبابته
ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر وقيل ياخذها
بطرفي ابهامه وسبابته وهذا هو الاصح لانه ايسر والمعتاد ولم يقم دليل على اولوية تلك الكيفية سوى
قوله صلى الله عليه وسلم فارموا بمثل حصى الخذف وهذا لا يدل ولا يستلزم كيفية الرمي المطلوبة كيفية
الخذف وانما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة اذا كان مقدار ما يخذف به لهم واما ما زاد في رواية صحيح مسلم
بعد قوله عليكم بحصى الخذف من قوله ويشير بيده كما يخذف الانسان يعني عندما نطق بقوله عليكم بحصى الخذف
اشار بصورة الخذف بيده فليس يستلزم طلب كون الرمي بصورة الخذف لجواز كونه ليؤكد كون المطلوب حصى الخذف
كانه قال خذوا واحصوا الخذف الذي هو هكذا التيشير انه لا يجوز في كونه حصى الخذف وهذا لانه لا يتعلق في خصوص
وضع الحصاة في اليد على هذه الهيئة وجه قربة فالظاهر انه لا يتعلق به غرض شرعي بل بمجرد صغر الحصاة ولو امكن
ان يقال فيه اشارة الى كون الرمي خذفا عارضه كونه وضعا غير متمكن واليوم يوم زحمة يوجب نفي غير المتمكن معلوما
قوله ولو طرحها طرحا اجزاه يفيد ان المروي عن الحسن تعيين الاولى وان مسمى الرمي لا ينتفي في الطرح راسا بل

انما فيه معه قصور بخلاف وضع الحصاة وضعا فانه لا يجزي لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية **قوله** ولو رماها
فوقعت قريبا من الجمرة قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره كانه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد في
العرف فما كان مثله يعد بعيدا عرفا لا يجوز وهذا ابنا على انه لا واسطة بين البعيد والقريب حتى ان ما ليس بعيدا
فهو قريب وما ليس قريبا فهو البعيد ولعله غير لازم اذ قد يكون الشي من الشي بحيث يقال فيه ليس بقريب منه
ولا بعيد والظاهر على هذا التعويل وعدمه على القرب فما ليس بقريب لا يجوز الا على القرب والبعد ولو وقعت
على ظهر رجل او محمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه اعادتها ولو وقعت عليه فثبتت عنه ووقعت عند الجمرة
بنفسها اجزاه ومقام الرامي بحيث يرى موقع حصاه وما قدر به خمسة اذرع في رواية الحسن بذاك تقدير
اقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون الا ترى الى تعليله في الكتاب بقوله لان ما دون ذلك يكون طرحا
قوله ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة فيلزمه ست سواها والسبع واكثر منه واحد **قوله** ويأخذ الحصى
من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فانه يكره ينتظم خلاف ما قيل انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق من مزدلفة
قال بعضهم جرى التوارث بذلك وما قيل ياخذها من المزدلفة سبعا رمي جمرة العقبة في اليوم الاول فقط فاف
انه لا سنة في ذلك يوجب خلافها الاساءة وعن ابن عمر انه كان ياخذها من جمع بخلاف موضع الرمي لان السلف
كرهوه لانه المردود وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت
الخليل عليه الصلوة والسلام ولم تصر هضابا تسد الافق فقال اما علمت ان من يقبل حجه رفع حصاه قال
مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم
اجد بتلك العلامة شيئا **قوله** ومع هذا لو فعل واخذها من موضع الرمي اجزاه مع الكراهة وما هي
الا كراهة تنزيه ويكره ان يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ويستحب
ان يغسل الحصيات قبل ان يرميها ليتيقن طهارتها فانه يقام بها قربة ولو رمى بمتنجسة بيقين كره واجزاه **قوله**
ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب فظاهر
اطلاقه جواز الرمي بالفيروزج والياقوت لانهما من اجزاء الارض وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على
كون المرمي به يكون الرمي به استهانة شرط واجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسي في
مناسكه وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لانه يسمى نثارا لا رميا جواب عن مقدر من جهة الشافعي
لو تم ما ذكرتم في تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر الى ما به الرمي لجاز
بالذهب والفضة يسمى نثارا لا رميا فلم يجز لانتفاء مسمى الرمي ولا يخفى انه يصدق اسم الرمي مع كونه يسمى نثارا
فغاية ما فيه انه رمي خص باسم اخر باعتبار خصوص متعلقه ولا تاثير لذلك في سقوط اسم الرمي عنه ولا
صورته وايضا فهو جواب قاصر اذ لا يعلم ما ذكرنا مما ليس من اجزاء الارض اللهم الا ان يدعي ثبوت اسم النثار
ايضا فيما باللؤلؤ والعنبر ايضا وهو غير بعيد وحينئذ يكون فيه انه يصدق اسم ولو غير اصل الجواب الى
اشتراط الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره وليس فيه سوى ثبوت فعله صلى الله عليه وسلم
بالحجر اذ لا اجماع فيه وهو لا يستلزم تعين الحجر بمجرد التعيين كرميه من اسفل الجمرة لا من اعلاها وغيره ولو استلزم تعين
الحجر وهو مطلوب الخصم ثم لو تم نظرا الى ما اثر من ان الرمي رغما للشيطان اذ اصله رمي نبي الله اياه عند الجمار
لما عرض له عندها للاغوا بالمخالفة استلزم جواز الرمي بمثل الخشبة الرثة والبعرة وهو ممنوع على ان اكثر
المحققين على انها امور تعبدية لا تشتغل بالمعنى فيها والحاصل انه اما ان يلاحظ مجرد الرمي او مع الاستهانة او خصوص

مما وقع منه صلى الله عليه وسلم والاول يستلزم الجواز بالجواهر والثاني بالبعرة والخشبة التي لا قيمة
لها والثالث بالحجر خصوصا فليكن هذا اولى لكونه اسلم والاصل في اعمال هذه المواطن الاتباع الا ما قام دليل على عدم
تعينه كما في الرمي من اسفل الجمرة مما ذكرنا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم ان اول نسكنا الى اخره غريب واما الحج
الجماعة الا ابن ماجه عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى منى فاتى الجمرة فرماها ثم اتى منزله بمنى
فنحر ثم قال للحلاق خذ واشار الى جانبه الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وهذا يفيد ان السنة
في الحلق البداءة بيمين المحلوق راسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا الصواب **قوله** فيقدم عليه
الذبح حتى يصير كان الحلق لم يقع في محض الاحرام **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين انه
صلى الله عليه وسلم قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال اللهم ارحم المحلقين
قالوا والمقصرين يا رسول الله قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين
وفي رواية البخاري فلما كانت الرابعة قال والمقصرين **قوله** ظاهره هو بفتح الهاء فصل ماض ومن لا شعر على
راسه يجري الموسى على راسه وجوبا لان الواجب شيئان اجراؤه مع الازالة لا لعينه فاذا سقط ما وجب
لا يسقط هو على انه قد يقال يمنع وجوب عين الاجراء وان كان للازالة بل الواجب طريق الازالة ولو فرض
بالنورة او الحلق او النتف وان عسر في اكثر الروس وقائل غيره فتنعه اجزاء عن الحلق قصدا ولو تعذر
الحلق لعارض تعين التقصير او التقصير تعين الحلق كان لبد بصمغ فلا يعمل فيه المقراض ومن تعذر اجرا
الالة على راسه صار حلالا لا كالذي لا يقدر على راسه في الوضوء لانه قال محمد رحمه الله فيمن على راسه
قروح لا يستطيع اجراء الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره حل بمنزلة من حلق والاحسن له ان يؤخر الاحلال
الى اخر الوقت من ايام النحر ولا شيء عليه ان لم يؤخره ولو لم يكن به قروح لكن خرج الى البادية فلم يجد آلة او من يحلقه
لا يجزئه الا الحلق او التقصير وليس هذا بعذر ويعتبر في سنة الحلق يمين الحالق لا المحلوق ويبدا
بشقه الايسر وقد ذكرنا انفا ان مقتضى النص البداءة بيمين الراس ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق
الحمد لله على ما هدانا وانعم علينا اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر ذنوبي اللهم اكتب لي بكل شعرة
حسنة وامح بها عني سيئة وارفع لي بها درجة اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة امين واذا
فرغ فليكبر وليقل الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا اللهم زدنا ايمانا ويقينا ويدعو لوالديه وللمسلمين **قوله**
ويكتفي في الحلق بربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم قال الكرماني
فان حلق او قصر اقل من النصف اجزاه وهو مسيء ولا ياخذ من شعر غير راسه ولا من ظفره فان فعل لم يضره لانه
اوان التحلل وهذا كله مما يحصل به التحلل لانه من قضاء التفث كذا علله في المبسوط وفي المحيط ابيح له
التحلل فغسل راسه بالخطمي او قلم ظفره قبل الحلق عليه دم لان الاحرام باق لانه لا تحلل الا بالحلق فقد
جنى عليه بالطيب وذكر الطحاوي لا دم عليه عند ابي يوسف ومحمد لانه ابيح له التحلل واعلم انه اتفق كل من الائمة
الثلاثة ابي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله على انه يجزي في الحلق القدر الذي قال انه يجزي في المسح
في الوضوء ولا يصح ان يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيده عبارة المصنف لانه يكون قياسا بلا جامع يظهر اثره
وذلك لان حكم الاصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحله المسح وحكم الفرع وجوب الحلق ومحله الحلق للتحلل
ولا يظن ان محل الحكم الراس اذ لا يتحد الاصل والفرع وذلك ان الاصل والفرع هما محلا الحكم المشبه به والمشبه
والحكم هو الوجوب مثلا ولا قياس يتصور عند اتحاد محله اذ لا اثنينية فحينئذ فحكم الاصل هو وجوب المسح

ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع وانما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
بناء اما على الاجمال والتحاق حديث المغيرة بيانا او على عدمه والمفاد بسبب الباء الصاق اليد كلها بالراس
لان الفعل حينئذ يصير متعديا الى الالة بنفسه فيشملها وتمام اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره لان
فيه معنى ظهر اثره في الاكتفاء بالربع او بالبعض مطلقا او تعين الكل وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل
من الاحرام لنتعدى الاكتفاء بالربع من المسح الى الحلق وكذا الاخران واذا انتفت صحة القياس فالمرجع
في الكل من المسح وحلق التحلل ما يفيده نصه الوارد فيه والوارد في المسح دخلت فيه الباء على الراس التي هي المحل
فاوجب عند الشافعي التبعيض وعندنا وعند مالك لا بل الالصاق غير انا لاحظنا تعدي الفعل للالة فيجب
قدرها من الراس ولم يلاحظ مالك رحمه الله فاستوعب الكل وجعله صلة كما في فامسحوا بوجوهكم في اية التيمم
فاقتضى وجوب استيعاب المسح واما الوارد في الحلق فمن الكتاب قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
امنين محلقين رؤوسكم من غير باء والاية فيها اشارة الى طلب تحليق الروس او تقصيرها وليس فيها ما هو الموجب
لطريق التبعيض على اختلافه عندنا وعند الشافعي وهو دخول الباء على المحل ومن السنة فعله صلى الله عليه وسلم
وهو الاستيعاب فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي ادين الله به
والله اعلم **قوله** وهو مقدم على القياس يفيد ان ما استدل به مالك قياس وان لم يذكر اصله على ما ذكرنا من انه
قد يترك ذكره كثيرا اذا كان اصله ظاهرا وله اصول كثيرة وهنا كذلك وحاصله الطيب مرتد واعي الجماع وهو
الجماع فيحرم قياسا على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فاجاب بانه في معارضة النص لكن قد استدل لمالك
بحديث رواه الحاكم في المستدرك عن عبد الله بن الزبير قال من سنة الحج ان رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم
عليه الا النساء والطيب حتى يزور البيت وقال على شرطهما انتهى وقول الصحابي من السنة وعن عمر بطريق منقطع
انه قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ما حرم الا النساء والطيب ذكره وانقطاعه في الامام ولنا ما اخرج النسائي
وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء الا النساء فقال
رجل والطيب فقال اما انا فقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ راسه بالمسك افطيب هو ام لا واما
في الكتاب فهو ما اخرج ابن ابي شيبة حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عايشة رضي الله عنها عنه صلى الله
عليه وسلم اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء الا النساء ورواه ابو داود بسند فيه الحجاج بن ارطاة
والدارقطني بسند اخر هو فيه ايضا وقال اذا رميتم وحلقتم وذبحتم وقال لم يروه الا الحجاج بن ارطاه
وفي الصحيحين عن القاسم عن عايشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان
يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مسك واخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت طيبته صلى الله عليه وسلم
لحرمه حين احرم ولحله قبل ان يفيض **قوله** ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه كالحلق يعني هذا هو الاصل
لان التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركنها بل اما بمنافيها او بما هو محظورها وهو اول ما يكون
بخلاف دم الاحصار لانه على خلاف الاصل للحاجة الى التحلل قبل اوان اطلاق مباشرة المحظور تحللا فان قيل يرد
الطواف فانه محلل من النساء وليس من المحظورات اجاب بمنع كونه محللا بل التحلل عنده بالحلق السابق لانه غاية
الامر بعض احكام الحلق يؤخر الى وقته ولا يخفى ان ما ذكرناه انفا من السمعيات يفيد انه هو السبب للتحلل الاول
وعن هذا انقل عن الشافعي ان الحلق ليس بواجب والله اعلم وهو عندنا واجب لان التحلل الواجب لا يكون الا به
ويحملون ما ذكرنا على اضمار الحلق اذا رمى وحلق جميعا بينه وبين ما في بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط في رواية

ليس فيه

الدارقطني وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وهو الحلق واللبس على ما عن ابن عمر وقول اهل التأويل الحلق
وقص الاظفار وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم الاية اخبر بدخولهم
محلقين فلابد من وقوع التحليق وان لم يكن حالة الدخول في العمرة لانها حال مقدرة ثم هو مبني على اختيار
فلابد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا لتطابق الاخبار غير ان بعد التاويل ظني فيثبت به
الوجوب لا القطع ولو غسل راسه بالخطمي بعد الرمي قبل الحلق لزمه دم على قول ابي حنيفة رضي الله عنه على الاصح لان
احرامه باق لا يزول الا بالحلق **قوله** لما روي الى اخره هذا دليل خص يوم النحر بالافاضة لا انه يفيد ما ذكره
من انه يفيض في احد الايام الثلاثة فكان الاحسن ان يقدم عليه وافضل هذه الايام اولها ليكون دليل
السنة ويثبت الجواز في اليومين الاخرين بالمعنى وهو ما ذكره بقوله ووقته ايام النحر الى اخره واما حديث
افضلها اولها فالله سبحانه اعلم به ثم الحديث الذي ذكره اخرجه مسلم عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم افاض
يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى قال نافع وكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلي الظهر بمنى ويذكر ان النبي
صلى الله عليه وسلم فعله والذي في حديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث
قال ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فافاض الى البيت فصلى الظهر بمكة ولا شك ان احد الخبرين وهم
وثبت عن عائشة مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن اسحق وهو حجة على ما هو الحق ولهذا قال المنذري في مختصره
هو حديث حسن واذا تعارضا ولابد من صلوة الظهر في احد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام اولى لثبوت مضاعفة الفرائض
فيه ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلع عليه يوجب نقصان المؤدي اولا **قوله** وكان وقتهما
واحدا يعني فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف فان الطواف لا يتوقت بايام النحر حتى يفوت بفواتها
بل وقته العمر الا انه يكره تاخيره عن هذه الايام وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف انه عطف طلب الطواف
على الكل من الاضحية الملزوم للذبح في قوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا
نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا اطلاق الاتيان بكل
منهما من حين تحقق وقت احدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فمنه يتحقق وقت الطواف والحاصل ان
وقت الطواف اوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي رحمه الله تعالى لان ذلك وقت الوقوف
ولا اخر له بل مدة وقته العمر الا انه يجب فعله قبل مضي ايام النحر عند ابي حنيفة خلافا لهما بل ذلك عندهما
للسنة يكره خلافها وستاتي المسئلة **وهذه فروع** تتعلق بالطواف مكان الطواف داخل المسجد
فلو طاف من وراء السواري او من وراء زمزم اجزاه وان طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الاعادة وفي
موضع ان كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه يعني بخلاف ما لو كانت حيطانه منهدمة والاول اصوب
يعني رفع ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه اتفاقي لا معتبر المفهوم لما يفهم من التعليل في اصل المبسوط
فاما اذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لانه طاف بالمسجد لا بالبيت ارايت
لو طاف بمكة اكان يجزيه وان كان البيت في مكة ارايت لو طاف بالدنيا اكان يجزيه من الطواف بالبيت لا يجزيه
شيء من ذلك فهذا مثله انتهى ولا شك ان الطايف بمكة يقال فيه طايف بمكة وان لم يكن حيطان سور وكذا
بالمسجد وهذا لان النسبة اعني نسبة الطواف الى الكعبة انما يثبت بقربه منها مناسب ولولا ان المسجد له حكم
البقعة الواحدة وان انتشرت اطرافه لكان يناسب القول بعدم الاجزاء بالطواف في حواشيه تحت الابنية
للبعد الذي قد يقطع النسبة اليه حتى ان من دار هناك انما يقال كان فلان يدور في المسجد الطواف محرما

اوغير

او غير محرم دون الصلوة الا ان يكون عليه صلاة فايتة او خاف فوت الوقتية ولو الوتر او سنة راتبة او فوت
الجماعة فتقدم الصلوة في هذه الصور على الطواف كما لو دخل في وقت منع الناس الطواف فيه فان لم يكن محرما
فطواف تحية وان كان بالحج فطواف القدوم ان كان دخوله قبل يوم النحر وان كان فيه فطواف الفريضة يغني
عنه ولو نواه وقع عن الفرض وان كان بالعمرة فطواف العمرة ولا يسن طواف القدوم له ولو نواه وقع عن العمرة
وينبغي ان يكون قريبا من البيت في طوافه اذا لم يؤذ احدا والافضل للمراة ان تكون في حاشية المطاف ويكره طوافه
وراء الشاذروان كيلا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس من البيت عندنا
وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه والشاذروان هو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود
الى فرجة الحجر قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقت ولا يخفى ان ما لم يثبت ذلك بطريق لا مرد له كثبوت كون
بعض الحجر من البيت فالقول قولنا لان الظاهر ان البيت هو الجدار المرئي قائما الى اعلاه وينبغي ان يبدا بالطواف من جانب
الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه
وشرحه ان يقف مستقبلا على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشي كذلك مستقبلا حتى يجاوز الحجر فاذا جاوزه
انفتل وجعل يساره الى البيت وهذا في الافتتاح خاصة واذا اقيمت الصلوة المكتوبة او الجنازة خرج من طوافه
اليها وكذا اذا كان في السعي ثم اذا فرغ وعاد بنى على ما كان طافه ولا يستقبله وكذا اذا خرج لتجديد وضوء
ولا يكره الطواف في الاوقات التي يكره فيها الصلوات الا انه لا يصلي ركعتي الطواف فيها بل يصبر الى ان يدخل ما لا كراهة
فيه ويكره وصل الاسابيع وهو مذهب عمر وغيره وعند ابي يوسف رحمه الله لا باس به بشرط ان ينصرف عن وتر منها
ومع الكراهة لو طاف اسبوعا ثم شوطا او شوطين من اخر ثم ذكر انه لا ينبغي له ان يجمع بين اسبوعين لا يقطع الاسبوع
الذي شرع فيه بل يتمه ولا باس بان يطوف منتعلا اذا كانتا طاهرتين او خفيه وان كان على ثوبه نجاسة اكثر من
قدر الدرهم كرهت له ذلك ولم يكن عليه شيء والركن في الطواف اربعة اشواط فما زاد على السبعة واجب نص عليه
محمد رحمه الله وسنذكر ما عندنا فيه وقيل الركن ثلاثة اشواط وثلثا شوط وافتتاح الطواف من الحجر سنة فلو
افتتحه من غيره اجزا وكره عند عامة المشايخ ونص محمد في الرقيات على انه لا يجزيه فجعله شرطا ولو قيل انه واجب
لا يبعد لان المواظبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزي ولو كان في اية الطواف اجمال لكان شرطا كما قاله محمد رحمه الله
لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة كما قالوا في جعل
الكعبة عن يساره حال الطواف انه واجب حتى لو طاف منكوسا بان جعلها عن يمينه اعتد به في ثبوت التحلل وعليه
الاعادة فان رجع ولم يعد فيه فعليه دم وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد يكره له ان ينشد الشعر في
طوافه او يتحدث او يبيع او يشتري فان فعله لم يفسد طوافه ويكره ان يرفع صوته بالقران فيه ولا باس بقراءته
في نفسه انتهى وفي المنتقى عن ابي حنيفة لا ينبغي للرجال ان يقرا في طوافه ولا باس بذكر الله وصرح المصنف في
التجنيس بان الذكر افضل من القراءة في الطواف وليس بنوا عما ذكر الحاكم لان لا باس في الاكثر لخلاف الاولى ومنهم
من فصل في الشعر بين ان يعرى عن حمد او ثناء فيكره والا فلا وقيل يكره في الحالين كما هو ظاهر جواب الرواية والحاصل
ان هدي النبي صلى الله عليه وسلم هو الافضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف
والمجمع عليه فكان اولى واما كراهة الكلام فالمراد فضوله الا ما يحتاج اليه بقدر الحاجة ولا باس ان يفتي في
الطواف ويشرب ماء ان احتاج اليه ولا يلبي حالة الطواف في طواف القدوم ومن طاف راكبا او محمولا او سعى
بين الصفا والمروة كذلك ان كان لعذر جاز ولا شيء عليه وان كان بغير عذر فما دام بمكة يعيد فان رجع الى اهله

بلا اعادة فعليه دم لان المشي واجب عندنا على هذا نص المشايخ وهو كلام محمد وما في فتاوى قاضي خان من قوله
الطواف ماشيا افضل تساهل او محمول على النافلة لا يقال بل ينبغي في النافلة ان يجب صدقة لانه اذا شرع فيه وجب
فوجب المشي لان الفرض ان شروعه لم يكن بصفة المشي والشروع انما يوجب ما شرع فيه ولو طاف زحفا لعذر اجزاه
ولا شيء عليه وبلا عذر عليه الاعادة او الدم ولو كان الحامل محرما اجزاه عن طوافه المتوقت في ذلك الوقت
فرضا كان او سنة قيل الا ان يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على ان نية الطواف الواقع جزء نسك ليس شرطا بل الشرط
ان لا ينوي شيئا اخر ولذا لو طاف طالبا لغريم او هاربا من عدو لا يجزيه بخلاف الوقوف بعرفة وسنذكر الفرق ان شاء
الله تعالى في الفصل الاتي والحاصل ان كل من طاف طوافا في وقته وقع عنه بعد ان ينوي اصل الطواف نواه بعينه او لا
او نوى طوافا اخر لان النية تعتبر في الاحرام لانه عقد على الاداء فلا يعتبر في الاداء فلو قدم معتمر وطاف وقع عن العمرة
وان كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدوم وان كان قارنا وقع الاول للعمرة والثاني للقدوم ولو كان في يوم النحر اذا
طاف فهو للزيارة وان طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو كان نواه للتطوع قبل لان غير هذا الطواف غير مشروع فلا
يحتاج الى نية التعيين ويلغوا غيرها كصوم رمضان ويحتاج الى اصلها وحقيقته ان خصوص ذلك الوقت انما يستحق
خصوص ذلك الطواف بسبب انه في احرام عبادة اقتضت وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن يسجد في احرام
الصلوة ينوي سجدة شكرا ونفلا او تلاوة عليه من قبل تقع عن سجدة الصلوة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا ان لا
يحتاج الى نية اصلا كسجدة الصلوة لكن لما كان هذا الركن لا يقع في محض احرام العبادة الذي قرنت به النية بل بعد
الحلال الاكثر وجب له اصل النية دون التعيين لانه لم يخرج عنه بالكلية بخلاف الوقوف بعرفة واعلم ان دخول البيت
مستحب اذا لم يوذ احدا لثبت دخوله صلى الله عليه وسلم اياه على ما اسلفناه في باب الصلوة في الكعبة وانه دعا وكبر
في نواحيه وعن ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم من دخل البيت في حسنة وخرج من سيئة مغفورا له رواه البيهقي
وغيره وينبغي ان يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم وكان ابن عمر اذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى
يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة اذرع ثم يصلي يتوخى مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت عائشة رضي الله عنها عجبا للمرء المسلم اذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك اجلالا لله تعالى
واعظاما ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها وكان البيت في زمنه على ستة
اعمدة وليست البلاطة الخضرا بين العمودين مصلاه صلى الله عليه وسلم فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد
ثم ياتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسال الله تعالى ما شاء ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله
العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال في جدار البيت بدعة باطلة لا اصل لها والمسمار الذي وسط البيت
يسمونه سرة الدنيا يكشف احدهم سرته ويضعها عليه فعل من لا عقل له فضلا عن علم **قوله** ما شرع الامر في
طواف بعده سعي لانه صلى الله عليه وسلم انما سعى في طواف العمرة المفردة اعني عمرة القضا والعمرة التي قرن الى حجته
فانه صلى الله عليه وسلم حج قارنا على ما نبين في باب القران ان شاء الله تعالى **قوله** لما بينا ولم يقل لما روينا
اعني قوله صلى الله عليه وسلم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين لانه ذكر هناك وجه التمسك به للوجوب حيث
قال والامر للوجوب فقوله لما بينا يشمل جميع المروي مع ما ذكر من وجه الاستدلال **قوله** اذ هو المامور به في
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وعلى ذلك اجماع المسلمين **قوله** لما روينا يعني من قريب من قوله ان النبي صلى
الله عليه وسلم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت الى اخره **قوله** واذا زالت الشمس الى اخره افاد ان وقت الرمي
في اليوم الثاني لا يدخل الا بعد الزوال وكذا في اليوم الثالث وسنبين **قوله** فيبتدي بالتي تلي مسجد الخيف الى اخره

هل هذا الترتيب متعين او اولى يختلف فيه ففي المناسك لو بدا في اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي
تلي مسجد الخيف فان اعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن لان الترتيب سنة وان لم يعد اجزاه وفي المحيط فان
رمى كل جمرة بثلاث اتم الاولى باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع وان كان رمى كل واحدة باربع اتم كل واحدة
بثلاث ثلاث ولا يعيد لان للاكثر حكم الكل وكانه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها فهو افضل
وعن محمد لو رمى الجمرات الثلاث فاذا بيده اربع حصيات لا يدري من ايتهن هن من الكل رميهن على الاولى
ويستقبل الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الاخريين ولو كن ثلاثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو
كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحدة واحدة ويجزيه لانه رمى كل واحدة باكثرها انتهى وهذا صريح
في الخلاف والذي يقوى عندي استيناف الترتيب لا تعيينه والله سبحانه اعلم بخلاف تعيين الايام كلها للرمي
والفرق لا يخفى على محصل ولو ترك حصاة من البعض لا يدري من ايتها اعاد من كل واحدة حصاة ليبرأ بيقين
ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى فان رمى الاولى واعاد على الباقيتين فحسن وان رمى
الاولى وحدها جاز والله اعلم **قوله** ويقف عندها اي عند الجمرة بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة وقوله
هكذا روى جابر الذي في حديث جابر الطويل انما هو التعرض لرمي جمرة العقبة ليس غير وغير ذلك لم يعرف
في احاديث جابر وحديث ابن عمر الذي قدمناه من البخاري وهو قوله كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رمى الجمرة
الاولى الى اخره تبين كيفية الوقوف وموضعه وانه عليه السلام كان يطيله رافعا يديه فارجع اليه تستغني
به عنه وفي حديث لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن مع زيادة اخر وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس
تعيين لمحله وافادة انه لم يتغير بل الناس توارثوه فما هم عليه هو الذي كان وقال في النهاية نقلا عن الزيد
بالمقام الذي يقوم فيه الناس اعلا الوادي والذي صرح به حديث ابن عمر انه ينحدر في الاولى امامها فيقف
وينحدر في الثانية ذات اليسار مما يلي الوادي وكان ابن عمر يفعله في حديث البخاري وفي حديث البخاري
ايضا عن سالم عن ابن عمر انه كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على اثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل ويقوم
مستقبل القبلة قياما طويلا يدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك فياخذ ذات الشمال فيسهل
ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا
يقف عندها ويقول هكذا رايته عليه السلام يفعل هذا وانما يرفع يديه حذاء منكبيه قيل يقف قدر سورة
البقرة ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يديه ويرمي بها او يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بين عصاتين
احديهما لنفسه والاخرى لاخر جاز ويكره ولا ينبغي ان يترك صلوة الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلوة
فيه امام المنارة عند الاحجار **قوله** واذا كان من الغد هو اليوم الثالث من ايام النحر وهو الملقب بيوم النفر الاول فانه
يجوز له ان ينفر فيه بعد الرمي واليوم الرابع اخر ايام التشريق ويسمى يوم النفر الثاني **قوله** لما روي انه عليه السلام
الى اخره روى ابو داود من حديث ابن اسحق يبلغ به عائشة رضي الله عنها قالت افاض النبي صلى الله عليه وسلم من اخر
يوم حين صلى الظهر يعني يوم النحر ثم رجع الى منى فمكث بها ليالي ايام التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس الحديث قال
المنذري حديث حسن ورواه ابن حبان في صحيحه **قوله** وفيه خلاف الشافعي فان عنده اذا غربت الشمس من اليوم الثالث
ليس له ان ينفر حتى يرمي قال لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وانما يمتد اليوم الى الغروب وقلنا ليس الليل وقت الرمي
اليوم الرابع فيكون خياره في النفر باقيا فيه كما قبل الغروب من الثالث فانه خير فيه من النفر لانه لم يدخل وقت الرمي
الرابع وهذا ثابت في ليلته **قوله** اعتبارا بسائر الايام اي باقي الايام التي يرمي فيها الجمرات كلها وهما الثاني والثالث

قوله ومذهبه اي مذهب ابي حنيفة مروي عن ابن عباس اخرج البيهقي عنه اذا انتفخ من يوم النفر فقد حل الرمي
والصدر والانتفاخ الارتفاع وفي سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقي قوله اولى مما يمنع لجواز ان يرخص في تركه
ما لم يطلع الفجر فاذا اطلع منع من تركه اصلا ولزمه ان يقيمه في وقته ولا شك ان المعتمد في تعيين الوقت للرمي في
الاول من اول النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس الا فعله عليه السلام كذلك مع انه غير معقول فلا
يدخل وقته قبل الوقت الذي فعله فيه عليه الصلوة والسلام كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذي رمى فيه
عليه السلام وانما رمى عليه السلام في الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله وهذا الوجه يندفع المذكور
لابي حنيفة لو قرر بطريق القياس على اليوم الاول لا اذا قرر بطريق الدلالة والله سبحانه اعلم قوله بخلاف
اليوم الاول اي من ايام التشريق لا الرمي والثاني منها فانهما الثاني من ايام الرمي والثالث منه قوله
في المشهور من الرواية احترازا عما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه قال احب الي ان لا يرمي في اليوم الثاني
والثالث حتى تزول الشمس فان رمى قبل ذلك اجزاه وحمل المروي من فعله عليه السلام على اختيار الافضل
وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم المعقولية ولم يظهر اثر تخفيف فيهما بتجويز الترك
لينفتح باب التخفيف بالتقديم وهذه الزيادة يحتاج اليها ابو حنيفة وحده قوله لما روي انه عليه
السلام رخص للرعاء ان يرموا ليلا اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ورواه
ايضا في مصنفه عن عطاء مرسلا ورواه الدارقطني بسند ضعيف وزاد فيه واية ساعة شاءوا من النهار
وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة لما عرف ان وقت رمي كل يوم اذا دخل من النهار امتد الى اخر
الليلة التي تلو ذلك النهار فيحمل على ذلك فالليالي في الرمي تابعة للايام السابقة لا اللاحقة بدليل ما في
السنن الاربعة عن عطاء عن ابن عباس قال كان عليه السلام يقدم ضعفاء اهله بغلس ويامرهم ان لا يرموا
الجمرة حتى تطلع الشمس وبما روى البزار من حديث الفضل بن عباس ان النبي عليه السلام امر ضعفة بني هاشم
ان ينحلوا من جمع بليل ويقول يا بني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس وقال الطحاوي حدثنا ابن ابي داود قال ثنا
المقدمي ثنا فضيل بن سليمان ثنا موسى بن عقبة ابنانا كريب عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يامر نساءه وثقله صبيحة جمع ان يفيضوا مع اول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة الا مصبحين ثنا محمد بن خزيمة
ثنا حجاج ثنا حماد ثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال
لا ترموا الجمار حتى تصبحوا فاثبتنا الجواز بهذين والفضيلة بما قبله وفي النهاية نقلا من مبسوط شيخ الاسلام
ان ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الاساءة وما بعد الشمس الى الزوال وقت مسنون وما
بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز بلا اساءة والليل وقت الجواز مع الاساءة انتهى ولا بد من كون محل
ثبوت الاساءة عدم العذر حتى لا يكون رمي الضعفة قبل الشمس ورمي الرعاء ليلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك
بعد الترخيص فيثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند ابي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت
الاساءة ان لم يكن لعذر قوله وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف حكي عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على
ابي يوسف في مرضه الذي توفي فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطات
فقلت راكبا فقال اخطات ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي
راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل
تلك الحالة وفي فتاوى قاضي خان قال ابو حنيفة ومحمد الرمي كله راكبا افضل انتهى لانه روى ركوبه عليه السلام

فيه كله وكان ابا يوسف يحمل ما روي من ركوبه عليه السلام في رمي الجمار كلها على انه ليظهر فعله فيقتدى به ويسئل
ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه راكبا وقال عليه السلام خذوا عني مناسككم فلا ادري لعلي لا احج بعد
هذا العام وفي الظهيرية اطلق استحباب المشي قال يستحب المشي الى الجمار فان ركب فلا شيء به والمشي افضل وتظهر
اولويته لانا اذا حملنا ركوبه عليه السلام على ما قلنا بقي كونه مؤديا عبادة واداؤها ماشيا اقرب الى التواضع
والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يامن من الاذى بالركوب بينهم بالزحمة
قوله خلافا للشافعي فانه واجب عنده ثم قيل يلزمه بترك مبيت ليلة مد ومدان لليلتين ودم للثلث
قوله لانه واجب اي ثبت اذ هو سنة عندنا يلزم بتركه الاساءة على ما يفيده لفظ الكافي حيث استدل بان العباس
استاذن النبي عليه السلام في ان يبيت بمكة ليالي منى من اجل سقايته فاذن له ثم قال ولو كان واجبا لما رخص في
تركها لاجل السقاية انتهى يعلم انه سنة وتبعه صاحب النهاية وبحديث العباس هذا استدل ابن الجوزي
للشافعي على الوجوب وقال ولولا انه واجب لما احتاج الى اذن وليس بشيء اذ مخالفة السنة عندهم كان محاشا
جدا خصوصا اذا انضم اليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه السلام فاستاذن لاسقاط الاساءة الكائنة
بسبب عدم موافقته عليه السلام مع مرافقته فانه اقطع منه حال عدم المرافقة بل هو خفاء لما فيه من اظهار
المخالفة المستلزمة لسوء الادب وذلك انه عليه السلام كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عائشة انه
عليه السلام مكث بمنى ليالي ايام التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس وفي نفس حديث العباس يفيده وما ذكره
المصنف من ان عمر كان يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه اعلم به نعم اخرج ابن ابي شيبة عنه انه كان ينهى
ان يبيت احد من وراء العقبة وكان يامرهم ان يدخلوا منى واخرج ايضا عن ابن عباس نحوه واخرج ايضا
عن ابن عمر انه كره ان ينام احد ايام منى بمكة واخرج في نفقة من الثقل عن الاعمش عن عمارة قال قال عمر رضي الله عنه
من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له وقال ايضا ثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن عمرو بن شرحبيل
عن عمر قال من تقدم ثقله قبل النفر فلا حج له انتهى يعني الكامل قوله وهو الابطح قال في الامام وهو موضع
بين مكة ومنى وهو الى منى اقرب وهذا لا تحرير فيه وقال غيره هو فناء مكة حده ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر
الى الجبال المقابلة لذلك مصعدا في الشق الايسر وانت ذاهب الى منى مرتفعا عن بطن الوادي وليست المقبرة
من المحصب ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل مكة قوله وهو الاصح تحرز به
عن قول من قال لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما اخرج البخاري عن ابن عباس قال ليس المحصب بشيء انما هو منزل نزله
رسول الله صلى الله عليه وسلم واخرج مسلم عن ابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم يامرني
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انزل الابطح حين خرج من منى ولكن جئت وضربت قبته فجاء فنزل وعن عائشة
انه قصده وليس بسنة لانه قصده لمعنى التسهيل روى الستة عنها قالت انما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم
المحصب ليكون اسمح لخروجه وليس بسنة فمن شاء نزله ومن شاء لم ينزله وجه المختار ما نقله المصنف ويوما اخرجه
الجماعة عن اسامة بن زيد قال قلت يا رسول الله اين تنزل غدا في حجته فقال هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال
نحن نازلون بخيف بني كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر يعني المحصب الحديث وفي الصحيحين عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر وذلك
ان قريشا وبني كنانة تحالفت على بني هاشم وبني المطلب ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعني بذلك المحصب انتهى فثبت بهذا انه نزله قصدا ليري لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه

عليه عند مقايسة نزوله به الان الي حاله قبل ذلك اعني حال انحصاره من الكفار في ذات الله تعالى وهذا
امر يرجع الي معني العبادة ثم ان هذه النعمة التي شملته عليه السلام من النصر والامداد وعلي اقامة التوحيد
وتقرير قواعد الوضع الالهي الذي دعا الله تعالى اليه عباده لينتفعوا به في دنياهم ومعادهم لاشك في انها
النعمة العظمي علي امته لانهم مظاهر المقصود من ذلك المؤثر فكل واحد منهم جدير بتذكرها والشكر التام عليها
لانها عليه ايضا فكان سنة في حقهم لان معني العبادة في ذلك يتحقق في حقهم ايضا وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون
اخرج مسلم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا ينزلون بالابطح واخرج عنه ايضا انه
كان يري التحصيب سنة وكان يصلي الظهر يوم النفر بالمحصب قال نافع قد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والخلفاء بعده انتهى وعلي هذا الوجه لا يكون كالرمل ولا علي الاول لان الاراءة لم تلزم ان يراد بها اراءة المشركين
ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع بل المراد المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الاول **قوله** لانه يودع البيت
ولهذا كان المستحب ان يجعله اخر طوافه وفي الكافي للحاكم ولا باس بان يقيم بعد ذلك ما شاء ولكن الافضل
من ذلك ان يكون طوافه حين يخرج وعن ابي يوسف والحسن اذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لانه للصدر فانما
يعتد به اذا فعله حين يصدر واجيب بانه انما قدم مكة للنسك فحين تم فراغه منه جاء اوان الصدر فطوافه
حينئذ يكون له اذ الحال انه علي عزم الرجوع نعم روي عن ابي حنيفة اذا طاف للصدر ثم اقام الي العشاء قال
احب الي ان يطوف طوافا اخر كيلا يكون بين طوافه ونفره حائل لكن هذا علي وجه الاستحباب تحصيلا لمفهوم
الاسم عقيب ما اضيف اليه وليس بحتم اذ لا يستغرب في العرف تاخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك والحاصل
ان المستحب فيه ان يوقع عند ارادة السفر واما وقته علي التعيين فاوله بعد طواف الزيارة اذا كان علي عزم السفر
حتي لو طاف لذلك ثم اطال الاقامة بمكة ولو سنة ولم ينووا الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا اخر له
وهو مقيم بل لو اقام عاما لا ينوي الاقامة فله ان يطوفه ويقع اداء ولو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه
ما لم يجاوز المواقيت بغير احرام جديد فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع
فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم طواف الصدر
ولا شيء عليه لتاخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء وايسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام
الاحرام ومشقة الطريق **قوله** لقوله عليه السلام اخرج الترمذي عنه عليه السلام من حج البيت فليكن اخر
عهده بالبيت الا الحيض ورخص لهن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح وفي الصحيحين عن ابن عباس امر
امر الناس ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المراة الحيض لا يقال امر ندب بقرينة المعني وهو ان المقصود
الوداع لانا نقول ليس هذا بصح صارفا عن الوجوب لجواز ان يطلب حتما لما في عدمه من شائبة عدم التاسف على الفراق
وشبه عدم المبالاة به علي ان معني الوداع ليس مذكورا في النصوص بل ان يجعل اخر عهدهم بالطواف فيجوز ان يكون
معلولا لغيره مما لم يقف عليه ولو سلم فانما يعتبر دلالة القرينة اذا لم يقترن بها ما يقتضي خلاف مقتضاها وهنا
كذلك فان لفظ الترخيص يفيد انه مقيم في حق من لم يرخص له لان معني عدم الترخيص في الشيء هو تحتيم طلبه اذ الترخيص
فيه هو اطلاق تركه فعدمه عدم اطلاق تركه ومما يفيد ايضا ان الامر علي حقيقته من الوجوب ما وقع في صحيح مسلم
كان الناس ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينفرن احد حتي يكون اخر عهده بالبيت فهذا
النهي وقع مؤكدا بالنون الثقيلة وهو مؤكد موضوع اللفظ والله سبحانه اعلم **قوله** وليس علي اهل مكة ومن كان
داخل المواقيت وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر وكذا فائت الحج لان العود مستحق عليه

ولانه صار كالمعتمر وليس علي المعتمر طواف الصدر ذكره في التحفة وفي اثباته علي المعتمر حديث ضعيف
رواه الترمذي وفي البدائع قال ابو يوسف احب الي ان يطوف المكي طواف الصدر لانه وضع لختم
افعال الحج وهذا المعني يوجد في اهل مكة وفصل فيمن اتخذ مكة دارا بين ان ينوي الاقامة بها قبل
ان يحل النفر الاول فلا طواف عليه للصدر وان نواه بعده لا يسقط في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
يسقط عنه في الحالين الا اذا كان شرع فيه **قوله** ويأتي زمزم اي بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم
فيشرب منه ويفرغ علي جسده باقي الدلو ويقول اللهم اني اسالك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل
داء كذا عن ابن عباس وسنضم الي هذا ما تيسر من قريب ان شاء الله تعالى ثم ينصرف راجعا الي اهله
متقهقرا واذا خرج من مكة يخرج من الثنية السفلي من اسفل مكة لما روي الجماعة الا الترمذي انه عليه
السلام كان يدخل من الثنية العليا ويخرج من الثنية السفلي **قوله** لما روي انه عليه السلام استقي الي اخره
الذي في حديث جابر الطويل يفيد انهم نزعوا له كذا في مسند احمد ومعجم الطبراني عن ابن عباس قال جاء
النبي صلى الله عليه وسلم الي زمزم فنزعنا له دلوا فشرب ثم مج فيها ثم افرغناها في زمزم ثم قال لولا ان
تغلبوا عليها لنزعت بيدي وما رواه المصنف من انه عليه السلام استقي بنفسه دلوا رواه في كتاب الطبقات
مرسلا قال انا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم لما افاض نزع بالدلو يعني من زمزم
لم ينزع معه احد فشرب ثم افرغ باقي الدلو في البئر وقال لولا ان يغلبكم الناس علي سقايتكم لم ينزع منها
احد غيري قال فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه علي نزعها احد وقد يجمع بان ما في هذا كان
بعقب طواف الوداع وما في حديث جابر وما معه كان عقيب طواف الافاضة ولفظه ظاهر فيه حيث قال
فافاض الي البيت فصلي بمكة الظهر فاتي بني عبد المطلب يسقون علي زمزم فقال انزعوا الحديث وطوافه للوداع
كان ليلا كما رواه البخاري عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم صلي بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء
ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب الي البيت فطاف به ولكن قد يعكره ما رواه الازرقي في تاريخ مكة قال حدثني
جدي احمد بن محمد بن الوليد الازرقي ثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض
في نسائه ليلا فطاف علي راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن ثم اتي زمزم فقال انزعوا فلولا ان
تغلبوا لنزعت معكم ثم امر بدلو فنزع له منها فشرب الحديث الا ان يحمل علي ان ازواجا فيض لطواف الافاضة
ليلا فيضي معهن عليه السلام والله سبحانه اعلم وهذا

فصل في فضل ماء زمزم

تكثيرا للفائدة وترغيبا للعابدين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ماء علي وجه الارض ماء زمزم
فيه طعام طعم وشفاء سقم وشر ماء علي وجه الارض ماء بوادي برهوت بقبة حضرموت كرجل الجراد يصبح
يتدفق ويمسي لا بلال فيها رواه الطبراني في الكبير ورواته ثقات ورواه ابن حبان ايضا وبرهوت بفتح الباء
الموحدة والراء وضم الهاء واخره تاء مثناة وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
زمزم طعام طعم وشفاء سقم رواه البزار باسناد صحيح وطعم بضم الطاء وسكون العين اي طعام يشبع
وعن ابن عباس كنا نسميها شباعة يعني زمزم وكنا نجدها نعم العون علي العيال رواه الطبراني في الكبير واسناده
صحيح وعن ابن عباس ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء زمزم لما شرب له ان شربته لتستشفي شفاك
الله وان شربته لشبعك اشبعك الله وان شربته لقطع ظمائك قطعه الله وهي هزمة جبريل وسقيا الله اسمعيل
رواه الدارقطني وسكت عنه مع ان شيخه فيه عمر بن حسن الاشناني تكلم فيه الذهبي في الميزان بسكوته مع ان عمر بن الحسن

الاشناني القاضي ابو الحسين وقد ضعفه الدارقطني وجاء عنه انه كذبه وله بلايا قال وهو هذا الاسناد
باطل لم يروه ابن عيينة بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل ورد مع ان الاشناني لم ينفرد
به حتى يلزم الدارقطني شرح حاله وقد سلم الذهبي ثقة من بين الاشناني وابن عيينة ولهذا انحصر الجرح عنده
فيه لكن قد رواه الحاكم في المستدرك قال حدثنا علي بن حمشاد العدل قال حدثنا محمد بن هشام به وزاد فيه
وان شربته مستعيذا اعاذك الله قال وكان ابن عباس اذا شرب ماء زمزم قال اللهم اني اسالك علما نافعا
ورزقا واسعا وشفاء كل داء وقال صحيح الاسناد ان سلم من الجارود وقيل قد سلم منه فانه صدوق وقال
الخطيب في تاريخه والحافظ المنذري لكن الراوي عنه محمد بن هشام المروزي لا اعرفه انتهى وقال غيره
ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني علي بن حمشاد من الاثبات وهو بفتح الحاء
المهملة اول الحروف ثم ميم ساكنة بعدها شين معجمة وشيخه محمد بن هشام ثقة والمرة بفتح الهاء ان يغمز
موضعا بيده او رجله فتصير فيه حفرة فقد ثبت صحة هذا الحديث الا ما قيل ان الجارود تفرد عن
ابن عيينة بوصله ومثله لا يحتج به اذا انفرد فكيف اذا خالف وهو من رواية الحميدي وابن ابي عمر
وغيرهما ممن لازم ابن عيينة اكثر من الجارود فيكون اولى واعلم ان الذي يحتاج اليه الحكم بصحة المتن
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا علينا كونه من خصوص طريق بعينه وهنا امور تدل عليه
منها ان مثله لا مجال للراي فيه فوجب كونه سماعا وكذا ان قلنا ان العبرة في تعارض الوصل والوقف
والارسال للواصل بعد كونه ثقة لا للاحفظ ولا غيره مع انه قد صح تصحيح نفس ابن عيينة له في ضمن
حكاية حكاها ابو بكر الدينوري في الجزء الرابع من المجالسة قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن ثنا الحميري
قال كنا عند سفيان بن عيينة فحدثنا بحديث ماء زمزم لما شرب له فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال
يا ابا محمد اليس الحديث الذي حدثتنا في ماء زمزم صحيحا قال نعم قال الرجل فاني شربت الان دلوا من زمزم
على انك تحدثني بمائة حديث فقال سفيان اقعد فقعد فحدث بمائة حديث فبجميع ما ذكرنا الابثات وبعد
في صحة هذا الحديث سواء كان على اعتباره موصولا من حديث ابن عباس او حكما بصحة المرسل المجيئه من
وجه اخر مما سنذكره او حكما بانه عن النبي صلى الله عليه وسلم بسبب انه مما لا يدرك بالراي واعني المرسل
ذلك الموقوف على مجاهد بناء على انه اذا كان لا مجال للراي فيه بمنزلة قول مجاهد قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عيينة في السنن كذلك واما مجيئه من وجه اخر فروى
احمد في مسنده وابن ماجة عن عبد الله بن المؤمل انه سمع ابا الزبير يقول سمعت جابر بن عبد الله يقول
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ماء زمزم لما شرب له هذا لفظه عند ابن ماجة ولفظه
عند احمد ماء زمزم لما شرب منه قال الحافظ المنذري وهذا اسناد حسن وانما حسنه مع انه ذكر
علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوي عنه في سند ابن ماجة الوليد بن مسلم وهو مدلس وقد عنعنه لان
ابن المؤمل مختلف واختلف فيه قول ابن معين قال مرة ضعيف وقال مرة لا باس به وقال مرة صالح
ومن ضعفه فانما من جهة حفظه كقول ابي زرعة والدارقطني وابي حاتم فيه ليس بقوي وقال ابن عبد البر
سيئ الحفظ ما علمنا فيه ما يسقط عدالته فهو حينئذ ممن يعتبر حديثه واذا جاء حديثه من غير طريقه
صار حسنا ولا شك في مجيء الحديث المذكور كذلك واما العلة الثانية فمنتفية فان الحديث معروف
عن عبد الله بن المؤمل من غير رواية الوليد فانه رواية الامام احمد هكذا حدثنا عبد الله بن الوليد ثنا

عبدالله

عبد الله بن الوليد ثنا عبد الله بن المؤمل عن ابي الزبير الى اخره فقد ثبت حسنه من هذا الطريق فاذا
انضم اليه ما قدمناه حكم بصحته وفي فوائد ابي بكر بن المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال رايت
ابن المبارك دخل زمزم فقال اللهم ان ابن المؤمل حدثني عن ابي الزبير عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ماء زمزم لما شرب له اللهم فاني اشربه لعطش يوم القيمة وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه
القصة انه قال اللهم ان ابن المؤمل ثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر عن مكحول بانقلابه على سويد في هذه
المرة بل المعروف في السند الاول وهذه زيادات عن السايب رضي الله عنه انه كان يقول اشربوا من سقاية
العباس فانه من السنة رواه الطبراني وفيه رجل مجهول وعن جماعة من العلماء انهم شربوه لمقاصد تحصلت
فمنهم صاحب ابن عيينة المتقدم وعن الشافعي انه شربه للرمي فكان يصيب من كل عشرة تسعة وشربه الحاكم
لحسن التصنيف ولغير ذلك فكان احسن اهل عصره تصنيفا قال شيخنا قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني
الشافعي ولا يحصى كم شربه من الايمة لامور نالوها قال وانا شربته في بداية طلب الحديث ان يرزقني حالة الذهبي
في حفظ الحديث ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وانا اجد من نفسي المزيد على تلك الرتبة فسالت رتبة اعلا
منها وارجو الله تعالى ان انال ذلك منه انتهى وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل منه من كلام
الحافظ عبد العظيم المنذري والعبد الضعيف جامعه يرجو الله سبحانه شربة للاستقامة والوفاة على حقيقة
الاسلام معهما **قوله** هكذا روى ابو داود عن عمرو بن شعيب قال طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قلت
الا تتعوذ قال نعوذ بالله من النار ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه
وكفيه هكذا وبسطهما بسطا ثم قال هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله ورواه ابن ماجة وقال
فيه عن ابيه عن جده قال المنذري فيكون شعيب ومحمد قد طافا مع عبد الله انتهى وهو مضعف بالمثنى بن الصباح
والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الاعلى صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند اجود
منه واما تعيين محل الملتزم فاسند البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس عنه عليه السلام قال ما بين الركن والباب
ملتزم واخرجه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا ووقفه عبد الرزاق
قال حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال قال ابن عباس هذا الملتزم ما بين الركن والباب وكذا
هو في الموطا بلاغا ولمثله حكم المرفوع لعدم الاستقلال به هذا **قوله** والملتزم من الاماكن التي يستجاب فيها
الدعاء نقل ذلك عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فوالله ما دعوت قط هناك الا اجابني وفي رسالة
الحسن البصري ان الدعاء مستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند
زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي المزدلفة وفي منى وعند الجمرات وذكر
غيره انه مستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب ويستحب ان يدخل البيت وقد قدمنا
اذابه في الفروع التي تتعلق بالطواف فارجع اليها **فصل** مسايل منثورة من افعال الحج هي عوارض خارجة
عن اصل الترتيب وهي تتلو الصورة السليمة وهي ما افاده من ابتداء الحج بقوله فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج الى
ان قال فهذا بيان تمام الحج **قوله** لما روي انه عليه السلام من وقف بعد الزوال تقدم في حديث جابر الطويل
وقال من ادرك عرفة الى اخره رواه الدارقطني عنه عليه السلام من وقف بعرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته
عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وفي سنده رحمة بن مصعب قال الدارقطني ولم يات به غيره
وفي ذكر الجملتين معا احاديث اخر لم تسلم واخرجه الاربعة مقتصرا على الجملة الاولى عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان

ناسا من اهل نجد اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسالوه فامر منادياً ينادي الحج عرفة فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج الحديث وما اظن ان في معنى الجملة الثانية خلافاً بين الامة فيحتاج الى اتباعه ورواه الحاكم وصححه وعبد الرحمن هكذا ذكره البغوي في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثاً آخر في النهي عن الموقف وبه بطل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث **قوله** فهو محجوج عليه بما روينا حجة مالك الحديث الذي سنذكره من قوله عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ونقله من حديث عروة بن مضرس وليس فيه لفظ الحج عرفة وهو في حديث الديلي فمجموع هذا اللفظ تحصل من مجموع الحديثين وحاصل حجة المصنف ان فعله عليه السلام كان من الزوال وهو وقع بياناً للوقت الوقوف الذي دلت الاشارة على افتراضه في قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات وعليه ان يقال انما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل فاما اذا ثبت قول ايضاً فيه يصرح بان وقته لا يقتصر على ذلك القدر عرف به ان فعله كان بياناً للسنة الوقوف والاولى فيه ويثبت بالقول بيان اصل الوقت المباح وغيره فقول ابن عمر للحجاج حين زالت الشمس الساعة ان اردت السنة مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقهاء الا يرى انه لا يتعين الذهاب الى الموقف من ذلك الوقت بل لو اخره جاز **قوله** وقال مالك لا يجزئه الا ان يقف في اليوم وجزء من الليل التحرير في العبارة ان يقال وقال مالك لا يجزئه ان يقف من النهار الا ان يقف معه جزء من الليل وهذا لانه اذا لم يقف الا من الليل اجزاه عنده والحاصل انه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن وقف بالنهار وهو بان يفيض بعد الغروب ومحجاه فعله عليه السلام ووجه الاستدلال به مثل ما قلناه معه في ان اول الوقت من الزوال ويرد عليه هنا مثل ما اوردناه علينا من جهته هناك وهو انه قد ثبت قول يفيد عدم تعين ذلك وبه يقع البيان كالفعل فيحمل الافاضة بعد الغروب على انه السنة الواجبة وقبله على انه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب **قوله** لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف والمشي وان اسرع لا يخلو عن قليل وقوف على ما قرر في فتح والوقوف بمزدلفة على هذا الخبر الكون بها ولو نائماً او ماراً لا يعلم انها مزدلفة **قوله** وهي ليست بشرط لكل ركن الا ان يكون ذلك الركن مما يستقل عبادة مع عدم احرام تلك العبادة فيحتاج فيه الى اصل النية وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف فانه لو طاف هارباً او طالباً لهارب او لا يعلم انه البيت الذي يجب الطواف به لا يجزيه لعدم النية ولو نوى اصل الطواف جاز ولو عين جهة غير الفرض مع اصل النية لغت حتى لو طاف يوم النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يجزه عن النذر ولان الوقوف يؤدي في احرام مطلق فاغنت النية عند العقد على الاداء عنها فيه بخلاف الطواف يؤدي بعد التحلل من الاحرام بالحلق فلا يغني وجودها عند الاحرام عنها فيه وهذا الفرق لا يتاتى الا في طواف الزيارة لا العمرة والاول يعمهما **قوله** ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه الرفيق قيل عند بعضهم وليس بقيد عند آخرين حتى لو اهل غير رفقائه عنه جاز وهو الاولى لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقاً كان او لا واصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقاً كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على المرافقة هل يكون امراً به دلالة عند العجز عنه او لا فقالا لا لان المرافقة انما تراد لامور السفر لا غير فلا يتعدى الى الاحرام بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحوز ثواب ذلك ولان دلالة الانابة فيه انما يثبت اذا كان معلوماً عند الناس وصحة الاذن بالاحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفقهة فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم منع الرفيق وغيره نصاً والاول لا له وله ان عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز

عنه في سفره وليس المقصود بهذا السفر الا الاحرام وهو اهمها ان كان مثلاً بقصد التجارة مع الحج وكان عقد السفر استعانة فيه اذا عجز منه كما هو في حفظ الامتعة والدواب او اقوى فكانت دلالة الاذن ثابتة والعلم بجوازه ثابت نظراً الى الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام وهو كونه شرطاً والشرط يجري فيه النيابة كمن اجرى الماء على اعضاء محدث فانه يصير بذلك متوضأ او غطى عورة عريان فانه يصير بذلك محصلاً للشرط وذلك ان الدليل الشرعي منصوب فيقام وجوده مقام العلم به في حق كل من كلف بطلب العلم ولذا لا يعذر بالجهل في دار الاسلام بخلاف من اسلم في دار الحرب فجهل وجوب الصلوة مثلاً لا قضاء عليه فان قيل فينبغي ان يجردوه ويلبسوه الازار والرداء لان النيابة ظهر ان معناها ايجاد الشرط في المنوب عنه كالتوضئة لكن الواقع ان ليس معنى الاحرام عنه ذلك بل ان يحرموا هم بطريق النيابة فيصير هو محرماً بذلك الاحرام من غير ان يجردوه حتى اذا افاق وجب عليه الافعال والكف عن المحظورات من غير ان يحرم بنفسه فالجواب التجريد واللبس عن المخيط ليس وزان التوضئة التي هي الشرط اذ ليس ذلك الاحرام بل كف عن بعض المحظورات اعني لبس المخيط وانما الاحرام وصف شرعي به يصير ورثه محرماً عليه اشياء موجباً عليه المضي في افعال مخصوصة والثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالاحرام بنية التزام نسك مع التلبية او ما يقوم مقامها ونياتهم انما هي بذلك المعنى في الشرط فوجب كون الذي هو اليهم ان ينووا عنه فيصير هو بذلك محرماً كما لو نوى هو ولبى وينتقل احرامهم اليه حتى كان للرفيق ان يحرم عن نفسه مع ذلك واذا باشر محظور الاحرام لزمه جزاء واحد بخلاف القارن لانه في احرامين وهذا في احرام واحد لانتقال ذلك الاحرام الى المنوب عنه شرعاً واعلم انهم اختلفوا فيما لو استمر مغمى عليه الى وقت اداء الافعال هل يجب ان يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف او لا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه تجزوه فاختار طائفة الاول وعليه يمشي التقرير المذكور واختار آخرون الثاني وجعله في المبسوط الاصح وانما ذلك اولى لا متعين وعلى هذا يجب كون الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام الذي اقيم وجوده مقام العلم به هو كون هذه العبادة اعني الحج نفسه مما تجري فيه النيابة عند العجز كما في استنابة الذي زمن بعد القدرة وادركه الموت فاوصى به غيره انه افاق قبل الافعال يسن ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذي قلنا فيه ثم يجري هو بنفسه على موجبه وان لم يفق تحقق عجزه عن الكل فجزوهم على موجبه غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شيء عن هذا الاحرام بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته هذا في كل ساعة وحينئذ يجب الاداء بنفسه لعدم العجز نقلنا الاحرام اليه لانا لو لم ننقل الاحرام اليه مع هذا الاحتمال لفاته الحج اذا افاق في بعض الصور وهو ان يفيق بعد يوم عرفة لعدم العجز عن الافعال مع العجز عن تجديد الاحرام للاداء في هذه السنة وما جعل عقد الرفقة او العلم بحاله دليل الاذن الا كيلا يفوت مقصوده من هذا السفر بخلاف الميت انتفى فيه ذلك وانتفى موجب النقل عن المباشر للاحرام وذكر فخر الاسلام اذا اغمي عليه بعد الاحرام فطيف به المناسك وانه تجزئه عند اصحابنا جميعاً لان الفاعل وقد سبقت النية منه فهو كمن نوى الصلوة في ابتدائها ثم ادى الافعال ساهياً لا يدري ما يفعل اجزاه لسبق النية انتهى ويشكل عليه اشتراط النية لبعض اركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف ساير اركان الصلوة ولم يوجد منه هذه النية والاولى في التعليل ان جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا فيجوز النيابة في هذه الافعال ويشترط نيتهم الطواف اذا حملوه فيه كما تشترط نيته الا ان هذا يقتضي عدم تعين حمله والشهود ولا اعلم نحو ذلك عنهم في المنتقى عيسى بن ابان عن محمد رجل احرم وهو صحيح ثم اصابه عته فقضى به اصحابه المناسك ووقفوا

به فلبث كذلك سنين ثم افاق اجزاه ذلك عن حجة الاسلام قال وكذلك الرجل اذا قدم مكة وهو صحيح
او مريض الا انه يعقل فاغمي عليه بعد ذلك فحمله اصحابه وهو مغمي عليه فطافوا به فلما قضى الطواف او بعضه
افاق وقد اغمي عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما اجزاه عن طوافه وفيه ايضا لو ان رجلا مريضا لا يستطيع
الطواف الا محمولا وهو يعقل نام من غير غشية فحمله اصحابه وهو نائم فطافوا به او امرهم ان يحملوه ويطوفوا
به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نائم فطافوا به او حملوه حين امرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يطوفوا به
الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ روى ابن سماعة عن محمد انهم اذا طافوا به من غير ان يامرهم
لا يجزيه ولو امرهم ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به اجزاه ولو قال لبعض من عنده استاجر لي من يطوف
بي ويحملني ثم غلبته عيناه ونام فلم يمض الذي امره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره طويلا ثم استاجر قوما يحملونه
واتوه وهو نائم فطافوا به قال استحسن اذا كان على فوره ذلك انه يجوز فاما اذا طال ذلك ونام فاتوه وحملوه
وهو نائم لا يجزيه عن الطواف ولكن الاحرام لازم بالامر قال والقياس في هذه الجملة ان لا يجزيه حتى يدخل الطواف
وهو مستيقظ ينوي الدخول فيه لكنا استحسنا اذا حضر ذلك فنام وقد امر ان يحمل فطاف به انه يجزيه وحاصل
هذه الفروع الرفق النائم والمغمي عليه في اشتراط صريح الاذن وعدمه ثم في النائم قياس واستحسان استاجر
رجال ليحملوا المراة فطافوا بها ونووا الطواف اجزاهم ولهم الاجر واجزا المراة وان نوى الحاملون طلب غريم
والمحمول يعقل وقد نوى الطواف اجزا المحمول دون الحاملين ولئن كان مغمي عليه لم يجزه لانتفاء النية منه ومنهم
اما جواز الطواف فلان المراة حين احرمت نوت الطواف ضمناه وانما تراعي النية وقت الاحرام لانه وقت
العقد على الاداء واما استحقاق الاجر فلان الاجارة وقعت على عمل معلوم ليس بعبادة وضعا واذا حملوها
وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لا يجزيها اذا كانت مغمي عليها لانهم ما اتوا بالطواف وانما اتوا بطلب
الغريم والمنتقل اليها انما هو فعلهم فلا يجزيها الا اذا كانت حقيقة ونوت الطواف قوله لقوله عليه السلام
احرام المراة في وجهها تقدم في باب الاحرام ولا شك في ثبوته موقوفا وحديث عايشة اخرجه ابو داود
وابن ماجه قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا حاذوا بنا سدلت احدانا
جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه قالوا والمستحب ان تسدل على وجهها شيئا وتجافيه وقد
جعلوا لذلك اعوادا كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب ودلت المسئلة على ان المراة منهية عن ابداء
وجهها للاجانب بلا ضرورة وكذا دل الحديث عليه قوله وتلبس من المخيط ما بدا لها كالدرع والقميص والخفين
والقفازين لكن لا تلبس المورس والمزعفر والمعصفر قوله او جزاء صيد اما بان يكون عليه جزاء صيد في حجة سابقة
فقلده السنة الثانية او جزاء صيد الحرم اشترى بقيمته هديا قوله وتوجه معها يريد الحج افاد انه لا بد من
ثلاثة التقليد والتوجه معها وفيه النسك وما في شرح الطحاوي لو قلد بدنة بغير نية الاحرام لا يصير محرما
ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو مخالف لما في عامة الكتب فلا يعول
عليه وما في الايضاح من قوله السنة ان يقدم التلبية على التقليد لانه اذا قلدها فربما تسير فيصير شارعا في
الاحرام والسنة ان يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما اذا كان المقلد ناويا قوله لقوله عليه السلام من قلد
بدنة الى اخره غريب مرفوعا ووقفه ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن عباس وابن عمر قال ثنا ابن نمير ثنا عبد الله عن نافع عن
ابن عمر قال من قلد فقد احرم ثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال من قلد او جلل او اشعر فقد
احرم ثم اوج عن سعيد بن جبير انه راى رجلا قلد فقال اما هذا فقد احرم وورد معناه مرفوعا اخرجه

عبد الرزاق

عبد الرزاق ومن طريقه البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطا بن ابي لبيبة انه سمع ابني جابر يحدثان عن
ابيهما جابر بن عبد الله قال بينا النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع اصحابه اذ شق قميصه حتى خرج منه فقيل
فقال واعدتهم يقلدون هديي اليوم فنسيت وذكره ابن القطان في كتابه من جهة البزار فقال ولجابر رضي الله عنه
ثلاثة اولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل والله اعلم من هما من الثلاثة واخرجه الطحاوي ايضا عن عبد الرحمن بن عطاء
وضعفه عبد الحق وابن عبد البر بعبد الرحمن بن عطا ووافقه القطان وروى الطبراني ثنا محمد بن علي الصايغ المكي ثنا احمد
ابن شبيب بن سعيد ثنا ابي عن يونس عن ابن شهاب اخبرني ثعلبة بن ابي مالك القرظي ان قيس بن سعد بن عبادة الانصاري
رضي الله عنه كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد الحج فرجل احد شقي راسه فقام غلامه فقلد
هديه فنظر اليه قيس فاهل وهل شق راسه الذي رجله ولم يرجل الشق الاخر واخرجه البخاري في صحيحه مختصرا
عن ابن شهاب به بان قيس بن سعد الانصاري وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد الحج فرجل انتهى
قوله او لحاء شجرة هو بالمد قشرها والمعنى بالتقليد افادة انه عن قريب يصير جلده كهذا اللحاء والفعل في
اليبوسة لاراقة دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا يهاج عن الورود والكلا ولترد اذا ضلت للعلم بانها
هدي قوله لما روي عن عايشة رضي الله عنها اخرج الستة عنها بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدي
فانا فتلت قلايدها بيدي من عهن كان عندنا ثم اصبح فينا حلالا ياتي ما ياتي الرجل من اهله وفي لفظ لقد رايتني
افتل القلايد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث به ثم يقيم فينا حلالا واخرجا واللفظ للبخاري عن
مسروق انه اتى عايشة فقال لها يا ام المؤمنين ان رجلا يبعث بالهدي الى الكعبة ويجلس في المصر فيوصي ان
يقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس قال فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لقد كنت
افتل قلايد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه الى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجل من
اهله حتى يرجع الناس انتهى وفي الصحيحين عن ابن عباس قال من اهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج فقالت
عايشة رضي الله عنها ليس كما قال انا فتلت قلايد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها ثم
بعث بها مع ابي فلم يحرم عليه صلى الله عليه وسلم شيء احله الله له حتى نحر الهدي وهذان الحديثان يخالفان
حديث عبد الرحمن بن عطا صريحا فيجب الحكم بغلطه والحاصل انه قد ثبت ان التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب
الاحرام وما تقدم من الاثار مطلقة في اثبات الاحرام فقيدناها به حملا لها على ما اذا كان متوجها جمعا بين
الادلة وشرطنا النية مع ذلك لانه لا عبادة الا بالنية بالنص بكل شيء روي من التقليد مع عدم الاحرام فما كان
محله الا في حال عدم التوجه والنية فلا يعارض المذكور شيء منهما وما في فتاوى قاضي خان ولم ينو لا يصير محرما
في الروايات الظاهرة مشعرة بان هناك رواية بعدم اشتراطها مع التلبية وما اظنه الا نظرا الى بعض الاطلاقات
ويجب في مثلها الحمل على ارادة الصحيح وان لا يجعل رواية قوله واذا ادركها وساقها او ادركها ردد بين السوق
وعدمه لاختلاف الرواية فيه شرط المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشرطه في الجامع الصغير وقال في الاصل
ويسوقه ويتوجه معه وهو امر اتفاقي ولو ادرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل
الموكل قوله الا في هدي المتعة استثناء من قولهم لم يصر محرما حتى يلحقها يعني حين خرج على اثرها وان لم يدركها
استحسانا وهنا قيد لا بد منه وهو انه انما يصير محرما في هدي المتعة بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر
الحج فان حصلا في غيرها فلا يصير محرما ما لم يدركها ويسير معها كذا في الرقيات وذلك لان تقليد هدي
المتعة قبل اشهر الحج لا عبرة به لانه من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي

عبد البر

هدي التطوع ما لم يبلغ محله ويبيع معه لا يصير محرمًا وذكر ابو اليسر دم القران يجب ان يكون كالمتعة وجه القياس ظاهر وحاصل وجه الاستحسان زيادة خصوصيته هدي المتعة بالحج فالتوجه اليه توجه الى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه في الحرم وبعي بسوقه الاحرام فلما ظهر اثره في الاحرام بقاء ظهر باله في ابتدايه نوع اختصاص وتهاون بالتوجه اليه مع قصد الاحرام يصير محرمًا بخلاف غيره لانه قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة ويذبح قبل مكة ولم يظهر له اثر شرعا في الاحرام اصلا **قوله** وقال الشافعي الى اخره هذا خلاف في مفهوم لفظ اما انه هل هو في اللغة كذلك او لا فقلنا نعم ونقلنا كلام اهل اللغة فيه قال الخليل البدنة ناقة او بقرة تهدى الى مكة النووي هو قول اكثر اهل اللغة وقال الجوهري البدنة ناقة او بقرة وانما انه في اللغة كذلك اتفاقًا ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة لم ينقل عنه او لا فقلنا نعم وقال الشافعي رحمه الله لا فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما يخرج بالجزور وعنده لا يخرج الا بالجزور له قوله عليه السلام من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة الحديث متفق عليه فقول المصنف والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورًا غير صحيح بل هي اصح لانها متفق عليها ورواية الجزور في مسلم فقط ولفظه انه عليه السلام قال على كل باب من ابواب المسجد ملك يكتب الاول فالاول مثل الجزور ثم نزلهم حتى صغر الى مثل البيضة الحديث بل الجواب ان التخصيص باسم خاص لا ينفي الدخول باسم عام وغاية ما يلزم من الحديث انه اراد بالاسم الاعم في الاول وهو البدنة خصوص بعض ما يصلح له وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه بقرينة اعطاء البقرة لمن راح في الساعة الثانية في مقام اظهار التفاوت في الاجر للتفاوت في المسارعة وهذا لا يستلزم انه في الشرع خصوص الجزور الا ظاهر انبنا على عدم ارادة الاخص بخصوصه بالاعم لكن يلزمه النقل والحكم باستعمال لفظ في خصوص بعض ما صدق فانه مع الحكم ببقاء ما استقر له على حاله اسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعمالات من غير كثرة فيه عند تعارض الحكمين ولو وم احدهما مع انه قد ثبت من لسان اهل العرف الذي يدعى نقله اليه خلافه في حديث جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم في صحيحه **فرع** اشترك جماعة في بدنة فقلدها احدهم صاروا محرمين ان كان بامر البقية وساروا معها ويستحب التجليل والتصدق بالجل لانه اعمل في الكرامة وهدايا عليه السلام كانت مجللة مقلدة وقال لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها والتقليد احب من التجليل لان له ذكرًا في القرآن الا في الشاة فانه ليس بسنة على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى

باب القران

المحرم ان افرد الاحرام بالحج فمفرد بالحج وان افرده بالعمرة فاما في اشهر الحج او قبلها الا انه اوقع اكثر اشواط طوافها اولا الثاني مفرد بالعمرة والاول ايضا كذلك ان لم يحج من عامه او حج والم باهله بينهما المامًا صحيحًا وان حج ولم يلم باهله بينهما المامًا صحيحًا فمتمتع وسيأتي معنى الالمام الصحيح وان لم يفرد الاحرام لواحد منهما بل احرم بهما معا او ادخل احرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف للقدوم ولو شوطا فقارن مسي لان القارن من يبني الحج على العمرة في الافعال فينبغي ان يبنيه ايضا في الاحرام او يوجدهما معًا فاذا خالف اساء وصح لتمكنه من ان يبني الافعال اذا لم يطف شوطًا فان لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطًا رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لانه عجز عن الترتيب وهذا بناء على ما تقدم من انه لا طواف قدوم للعمرة هذا كلامهم في القارن ومقتضاه ان لا يعتبر في القران ايقاع العمرة في اشهر الحج ويشكل عليه ما عن محمد لو طاف في رمضان لعمرته فهو قارن ولكن لا دم عليه ان لم يطف لعمرته في اشهر الحج وسيأتيك تحقيق المقام ان شاء الله تعالى في باب التمتع **قوله** القران افضل الى اخره المراد

بالافراد في الخلافية ان ياتي بكل منهما مفردًا خلافا لما روي عن محمد من قوله حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عنده من القران اما مع الاقتصار على احدهما فلا اشكال ان القران افضل بلا خلاف وحقيقة الخلاف ترجع الى الخلاف في انه عليه السلام كان في حجته قارنا او مفردًا او متمتعا فالذي يهمنا النظر في ذلك ولنقدم عليه استدلال المصنف لنوفي تقرير الكتاب ثم نرجع الى تحرير النظر في ذلك استدل للخصوم بقوله عليه السلام القران رخصة ولا يعرف هذا الحديث وللمذهب بقوله عليه السلام يا اهل محمد اهلوا بحجة وعمرة معًا رواه الطحاوي بسنده وسنذكره عند تحقيق الحق ان شاء الله تعالى ونقول اختلفت الامة في احرامه عليه الصلوة والسلام فذهب قايلون الى انه احرم مفردًا ولم يعتمر في سفرته تلك واخرون الى انه افرد واعتمر فيها من التنعيم واخرون الى انه تمتع ولم يحل لانه ساق الهدي واخرون الى انه تمتع واحل واخرون الى انه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا لحجته وعمرته واخرون الى انه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين لهما وهذا مذهب علمائنا وجه الاول ما في الصحيحين من حديث عايشة رضي الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحجة وعمرة ومنا من اهل بحجة واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة فهذا التقسيم يفيد ان من اهل بالحج لم يضم اليه عمرة ولمسلم عنها انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج مفردًا وللبخاري عن ابن عمر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج وحده وفي سنن ابن ماجة عن جابر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم افرد الحج وللبخاري عن عروة بن الزبير قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرتني عايشة انه اول شيء بدا به حين قدم مكة انه توضا ثم طاف بالبيت ثم حج ابو بكر وكان اول شيء بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم عمر مثل ذلك ثم حج عثمن فرايته اول شيء بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم معوية وعبد الله بن عمر ثم حججت مع ابي الزبير بن العوام وكان اول شيء بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رايت المهاجرين والانصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم اخر من رايت يفعل ذلك ابن عمر ثم لم ينقضها بعمرة ولا احد ممن مضى ما كانوا يبدون بشيء حين يضعون اقدامهم اول من الطواف ثم لا يحلون وقد رايت امي وخالتي حين تقدمان لا تبدان بشيء اول من البيت يطوفان به ثم لا تحلان فهذه كلها تدل على انه افرد ولم ينقل احد مع كثرة ما نقل انه اعتمر بعده فلا يجوز الحكم بانه فعله ومراد عاه فانما اعتمد ما راى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتمادهم بعد الحج من التنعيم فلا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقد تم بهذا مذهب الافراد وجه القايلين انه كان متمتعا ما في الصحيحين عن ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم واهدى فساق معه الهدي من ذي الحليفة فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم اهدى فلا يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه ومن لم يكن اهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليحلل ثم يهل بالحج وليهد ولم يحلل هو من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه وعن عايشة تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه بمثل حديث ابن عمر متفق عليه وعن عمران بن الحصين تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه رواه مسلم والبخاري بمعناه وفي رواية لمسلم والنسائي ان ابا موسى كان يفتي بالمتعة فقال له عمر قد علمت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله واصحابه ولكني كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤسهم فهذا اتفاق منهما على انه عليه السلام كان متمتعا وقد علمت من هذا ان الذين رووا عنه الافراد عايشة وابن عمر رووا عنه انه كان متمتعا واما رواية عروة ابن الزبير فقوله في الكل ثم لم يكن عمرة يعني ثم لم يكن احرام الحج بفعل به عمرة بفسخه فانما هو دليل

ترك الناس فسخ الحج الى العمرة لما علموا من دليل منعه مما اسلفناه في كتاب الحج والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمرة
الى اخره ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بانه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب واما ما استدل به القايلون
بانه احل من حديث معاوية قصرت عن راس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص فالوا ومعاوية انما اسلم بعد
الفتح والنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن محرما في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن احرام العمرة لما زاده
ابو داود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج انما يكون في منى فدفعه بان الاحاديث الدالة
على عدم احلاله جاءت مجيئا متظافرا يفيد القدر المشترك منها من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث
ابن عمر السابق وما تقدم في الفسخ من الاحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره وكثير وسياتي شيء
منها في ادلة القران ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدما على حديث معاوية فكيف والحال ما اعلمناك فلزم
حديث معاوية الشذوذ عن الجم الغفير فاما موخطا او محمول على عمرة الجعرانة فانه كان قد اسلم اذ ذاك وهي
عمرة خفيت على بعض الناس لانها كانت ليلا على ما في الترمذي والنساي انه عليه السلام خرج الى الجعرانة ليلا
معتمرا فدخل مكة ليلا فقضى عمرته ثم خرج من ليلته الحديث قال فمن اجل ذلك خفيت على الناس وعلى هذا فيجب
الحكم على الزيادة التي في سنن النساي وهي قوله في ايام العشر بالخطا ولو كانت بسند صحيح اما النسيان من معاوية
او من بعض الرواة عنه ونحن نقول وبالله التوفيق لا شك انه يترجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روي
عنه الافراد وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الافراد ولكن التمتع بلغة القران الكريم وعرف الصحابة
اعم من القران كما ذكره غير واحد واذا كان اعم منه احتمل ان يراد به الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح الحادث
وهو مدعانا وان يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع في ذلك الاصطلاح فعلينا ان ننظر اولا في انه اعم في عرف
الصحابة اولا وثانيا في ترجيح اي الفردين بالدليل والاول يتبين في ضمن الترجيح وثم دلالات اخر على الترجيح مجردة
عن بيان عمومه عرفا اما الاول فما في الصحيحين عن سعيد بن المسيب قال اجتمع علي وعثمان بعسفان فكان عثمان
ينهى عن المتعة فقال علي ما تريد الى امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه فقال عثمان دعنا منك
فقال علي اني لا استطيع ان ادعك فلما راى علي ذلك اهل بهما جميعا هذا لفظ مسلم ولفظ البخاري اختلف علي
وعثمان بعسفان في المتعة فقال علي ما تريد الا ان تنهى عن امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما راى
ذلك اهل بهما جميعا فهذا يبين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يهل بهما وسياتيك عن علي التصريح به
ويفيد ايضا ان الجمع بينهما تمتع فان عثمان كان ينهى عن المتعة وقصد علي اظهار مخالفته تقريرا لما فعله عليه
السلام وانه لم ينسخ فقرن وانما تكون مخالفة اذا كان المتعة التي نهى عنها عثمان هي القران فدل على الامرين اللذين عيناهما
ويتضمن اتفاق علي وعثمان ان القران من مسمى التمتع وحينئذ يجب حمل قول ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم
التمتع الذي يسميه قرانا لو لم يكن عنه ما يخالف ذلك اللفظ فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما قلناه وهو ما في
صحيح مسلم عن ابن عمر انه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا ثم قال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فظهر ان مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث الفرد المسمى بالقران وكذا يلزم مثل هذا في قول عمران بن
حصين تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه لو لم يوجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد وهو ما
في صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لمطرف احدثك حديثا عسى الله ان ينفعك به ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قران يحرمه وكذا يجب مثل ما قلنا في حديث عايشة تمتع رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى اخر ما تقدم لو لم يوجد عنها ما يخالفه فكيف وقد وجد ما هو ظاهر فيه وهو ما في سنن

ابي داود عن النفيلي ثنا زهير بن معوية ثنا ابو اسحق عن مجاهد سئل ابن عمر كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال مرتين فقالت عايشة لقد علم ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاثا سوى التي قرن بحجته
وكذا اما في مسلم من ان ابا موسى كان يفتي بالمتعة يعني بفسخها وقول عمر له قد علمت انه صلى الله عليه وسلم فعله
واصحابه اي فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه السلام فعل النوع المسمى بالقران وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة
في عرفنا بواسطة فسخ الحج الى عمرة ويدل على اعتراف عمر به عنه عليه السلام ما في البخاري عن عمر قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول اتاني الليلة ات من ربي عز وجل وقال صل في هذا الوادي المبارك
ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بد من امتثال ما امر به في منامه الذي هو وحي وما في ابي داود والنساي عن منصور
وابن ماجة عن الاعمش كلاهما عن ابي وايل عن الصبي بن معبد التغلبي قال اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة
نبيك وروي من طرق اخرى وصححه الدارقطني قال واصحها اسنادا حديث منصور والاعمش عن ابي وايل عن الصبي
عن عمر رضي الله عنه واما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني عن انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يلبي بالحج والعمرة جميعا قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لبى بالحج وحده فلقيت انسا فحدثته بقول ابن عمر فقال
انس ما تعدونا الا صبيانا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك حجا وعمرة وقول ابن الجوزي
ان انسا كان اذ ذاك صبيا لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط بل كان سن انس في حجة الوداع عشرين سنة
او احدى وعشرين او ثنتين وعشرين سنة او ثلثا وعشرين وذلك انه اختلف في انه توفي في سنة تسعين من
الهجرة او احدى وتسعين او ثنتين وتسعين او ثلث كذلك الذهبي في كتاب العبر وقدم النبي صلى الله عليه
وسلم المدينة وسنه عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبي اذ ذاك مع انه انما بين ابن عمر وانس في السن
سنة واحدة او سنة وبعض سنة ثم ان رواية ابن عمر عنه عليه السلام الافراد معارضة بروايته عنه التمتع كما
اسمعناك وعلمت ان مراده بالتمتع القران كما حققناه وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم كما ذكرناه انفا ولم يختلف على انس احد من الرواة في انه عليه السلام كان قارنا قالوا اتفق عن انس ستة
عشر راويا انه صلى الله عليه وسلم قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان خادمه لا
يفارقه حتى ان في بعض طرقه كنت اخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها
يسيل على يدي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة معا وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز وحميد ويحيى بن ابي اسحق انهم سمعوا
انسا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بهما لبيك عمرة وحجا وروى ابو يوسف عن يحيى بن سعيد الانصاري
عن انس قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وعمرة معا وروى النساي من حديث ابي اسماء عن انس ان
النبي صلى الله عليه وسلم اهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر وروى البزار من حديث زيد بن اسلم مولى عمر بن الخطاب رضي الله
عنه عن انس مثله وذكر وكيع ثنا مصعب بن سليم قال سمعت انسا مثله قال وثنا ثابت البناني عن انس مثله وفي صحيح
البخاري عن قتادة عن انس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر فذكرها وقال عمرة مع حجته وذكر عبد الرزاق
ثنا معمر عن ايوب عن ابي قلابة وحميد بن هلال عن انس مثله فهولاء جماعة ممن ذكرنا فلم تبق شبهة من جهة النظر في تعين
القران وفي ابي داود عن البراء بن عازب قال كنت مع علي رضي الله عنه حين امره على اليمن الحديث الى ان قال فيه قال
واتيت النبي صلى الله عليه وسلم يعني عليا فقال لي كيف صنعت قلت اهللت باهلال النبي صلى الله عليه وسلم قال
فاني سقت الهدي وقرنت وذكر الحديث وروى الامام احمد من حديث سراقة باسناد كله ثقات قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة قال وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع

وروى النسائي عن مروان بن الحكم كنت جالسا عند عثمان فسمع عليا يلبي بحج وعمرة فقال الم تكن تنهى عن هذا
فقال بلى ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعا فلم ادع فعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم لقولك وهذا اما وعدناه من الصحيح عن علي وروى احمد من حديث ابي طلحة الانصاري ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم جمع بين الحج والعمرة ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج بن ارطاه وفيه مقال ولابن
حديثه عن الحسن ما لم يخالف او ينفرد قال سفيان الثوري ما بقي على وجه الارض احد اعرف بما يخرج من راسه
منه وعيب عليه التدليس وقل من سلم منه وقال احمد كان من الحفاظ وقال ابن معين ليس بالقوي وهو صدوق
يدلس وقال ابو حاتم اذا قال ثنا فهو صالح لا يرتاب في حفظه وهذه العبارات لا توجب طرح حديثه
وروى احمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن في حجة الوداع بين
الحج والعمرة وروى البزار باسناد صحيح الى ابن ابي اوفى قال انما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة
لانه علم انه لا يحج بعد عامه ذلك وروى احمد حديث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة
فطاف لهما طوافا واحدا. وروى ايضا من حديث ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اهلوا
يا ال محمد بعمرة في حج وهو الحديث الذي ذكره المصنف في الكتاب وفي الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة
قالت قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل انت من عمرتك قال اني قلدت هديي الحديث وهذا يدل على
انه كان في عمرة يمتنع منها التحلل قبل تمام اعمال الحج ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعي الا للقارن فهذا
وجه الزامي فان سوق الهدي عندهم لا يمنع التمتع عن التحلل والاستقصاء واسع وفيما ذكرناه كفاية ان شاء الله
تعالى هذا ومما يمكن الجمع به بين روايات الافراد والتمتع ان يكون سبب روايات الافراد سماع من روى تلبيته
عليه السلام بالحج وحده وانت تعلم انه لا مانع من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء اصلا وجمعه اخرى
مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام اكانت دبر الصلوة او استوا ناقته او حين
علا على البيداء ما قدمناه في اوائل باب الاحرام هذا واما انه حين قرن طاف طوافين وسعى سعيين فسياتي
الكلام فيه ولنرجع الى تقرير الترجيحات المعنوية التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى **قوله** ولانه اي القران
جمع بين العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلوة الليل وانت تعلم ان الجمع
بين النسكين في الاداء متعذر بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلوة وانما الجمع بينهما حقيقة
في الاحرام وليس هو من الاركان عندنا بل شرط فلا يتم التشبيه وايضا علمت ان موضع الخلاف ما اذا اتى
بالحج والعمرة لكن افرد كلا منهما في سفرة واحدة يكون القران وهو الجمع بين احراميهما افضل فملاقاة التشبيه
تكون على تقدير ان الانسان اذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما اخر بلا صوم نفلا وحرس ليلة بلا صلوة
وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة افضل وهذا ليس بضروري فيحتاج الى البيان ولا يكون
الا بسمع لان تقدير الاثوبة والافضلية لا تكون الا به **قوله** والتلبية الى اخره دفع لترجيح الافراد بزيادة
التلبية والسفر والحلق فقال التلبية غير محصورة يعني لا يلزم زيادتها في الافراد على القران لانها غير
محصورة ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز تلبية من قرن على من افرد كما يجوز قلبه والسفر غير مقصود
الا للنسك فهو في نفسه غير عبادة وان كان قد يصير عبادة بنية النسك به فلا يبعد ان يعتبر نفس النسك
الذي هو اقل سفرا افضل من الاكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبرها صاحب الشرع فان ظهر لنا عليها والا حكمنا
بالافضلية تعبدا وقد علمنا الافضلية بالعلم بانه قرن لظهور انه لم يكن ليعبد الله تعالى بهذه العبادة الواحدة

التي

التي لم تقع له في عمره الا مرة واحدة الا على اكمل وجه فيها والحلق خروج عن العبادة فلا يوجب زيادته بالتكرر
زيادة افضلية ما لم يتكرر فيه كما قلناه فيما قبله والمقصد بما روي اي بالرخصة فيما روي القران
رخصة لوضع نفي قول الجاهلية العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فكان تجويز الشرع اياها في اشهر الحج حتى لا
يحتاج الى وقت اخر الى انه رخصة اسقاط فكان افضل فان رخصة الاسقاط هي العزيمة في هذه
الشريعة حيث كانت نسخا للشرع المطلوب رفضه واقل ما في الباب ان تكون افضل لان في فعله بعد تقرر
الشرع المطلوب اظهاره ورفض المطلوب رفضه وهو اقوى في الاذعان والقبول من مجرد اعتقاد
حقيقته وعدم فعله وهذا من الخصوصيات وكثير في هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله اذا تتبع
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قوله** وللقران ذكر في القرآن جواب عن قول مالك التمتع ذكر
في القران ولا ذكر للقران فيه فقال بل فيه وهو قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله على ما روينا من قول ابن مسعود
اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وعلى ما قدمناه في الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القران لانه نوع
منه فذكره ذكر كل من انواعه ضمنا وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج على هذا معناه من ترفق بالعمرة في
وقت الحج ترفقا غايته الحج وسماه تمتعا لما قلنا انها كانت ممنوعة عند الجاهلية في اشهر الحج تعظيما للحج بان لا
يشرك معه في وقته شيء فلما اباحها العزيز جل جلاله فيه كان توسعة وتيسيرا لما فيه من اسقاط مؤنة سفر اخر اذا
الى ان ينقضي وقت الحج فكان الاتي به متمتعا بنعمة الترفق بهما في وقت احدهما **قوله** وعنده طوافا واحدا
الى اخره فلما كان في الجمع بينهما نقصان افعال الافعال بالنسبة الى افراد كل منهما كان افراد كل منهما اولى من
الجمع **قوله** عقيب الصلوة اي سنة الاحرام على ما قدمناه **قوله** والقران في معنى التمتع وعلى ما قلناه
في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج يفيد تقديم العمرة في القران بنظم الاية لا بالالحاق **قوله** لقوله عليه
السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة تقدم غير مرة وتقدم من حديث ابن عمر الثابت في الصحيح انه قرن
فطاف طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب المصنف بقوله ولنا
انه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر هديت لسنة نبيك ثم حمل الدخول على الدخول
في الوقت وذلك ان ظاهره غير مراد اتفاقا والا كان دخولها في الحج غير متوقف على نية القران بل كل من حج
يكون قد حكم بان حجه تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا فبقي ان يراد الدخول وقتا او تداخل الافعال بشرطية
القران والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محمله متروك الظاهر فوجب الحمل عليه بخلاف المحتمل الاخر لانه
مختلف فيه ومخالف للمعهود المستقر شرعا في الجمع بين عبادتين وهو كونه بفعل افعال كل منهما الا ترى ان
شفعي التطوع لا يتداخلان اذا احرم لهما بتحريمة واحدة وانت خبير بان هذا الجواب متوقف على صحة حديث
الصبي بن معبد على النص الذي ذكره المصنف والذي قدمناه من تصحيحه في ادلة القران انما نصه عن الصبي
قال اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك وفي رواية ابي داود والنسائي عن الصبي بن معبد قال
كنت رجلا اعرابيا نصرانيا فاسلمت فاتيت رجلا من عشيرتي يقال له هذيم بن ثرملة فقلت يا هناه اني
حريص على الجهاد واني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فكيف لي بان اجمع بينهما فقال اجمعهما واذبح ما
استيسر من الهدي فاهللت بهما فلما اتيت العذيب لقيني سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وانا اهل بهما
معا فقال احدهما للاخر ما هذا بافقه من بعيره قال فكانما القي علي جبل حتى اتيت عمر بن الخطاب فقلت يا
امير المؤمنين اني كنت رجلا اعرابيا نصرانيا واني اسلمت واني حريص على الجهاد واني وجدت الحج والعمرة مكتوبين

علي فاتيت رجلا من قومي فقال لي اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدي واني اهللت بهما جميعا فقال عمر هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم انتهى وليس فيه انه قال له ذلك عقيب طوافه وسعيه مرتين لاجرام صاحب المذهب رواه على النص الذي هو حجة وانما قصده المصنف وذلك ان ابا حنيفة روى عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن الصبي بن معبد قال اقبلت من الجزيرة حاجا قارنا فمررت بسليمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وهما منيخان بالعذيب فسمعاني اقول لبيك بحجة وعمرة معا فقال احدهما هذا اضل من بعيره وقال الاخر هذا اضل من كذا وكذا فمضيت حتى اذا قضيت نسكي مررت بامير المؤمنين عمر فسالته الى ان قال هذ قال يعني عمر له فصنعت ماذا قال مضيت فطفت طوافا لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجي ثم بقيت حراما اقمنا اصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت آخر نسكي قال هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم واعاده وفيه كنت حديث عهد بنصرانية فاسلمت فقدمت الكوفة اريد الحج فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج وذلك في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بالحج وحده واهل الصبي بالحج والعمرة فقال ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة والله لانت اضل من بعيرك فساقه وفيه ما قدمنا من ان التمتع في عرف الصدر الاول وما يعمهم يعم القران والتمتع بالعرف الواقع الآن وايضا المعارضة بين اقوال الصحابة وروايتهم عنه عليه السلام الاكتفا بالطواف واحد وسعي واحد ثابتة فتقدم عن ابن عمر فعلا ورواية الاكتفا بواحد وكذا عن غيره وصح عن غير واحد عنهم قد ذلك عن علي رضي الله عنه اخرج النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الانصاري عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعي لهما سعيين وحدثني ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وحماد هذا ان ضعفه الازدي فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن وقال محمد ابن الحسن في كتاب الاثار انا ابو حنيفة رحمه الله تعالى ثنا منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعي عن ابي نصر السلمي عن علي رضي الله عنه قال اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة قال منصور فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا الحديث فقال لو كنت سمعته لم افت الا بطوافين واما بعد فلا افتي الا بهما ولا شبهة في هذا السند مع انه روي عن علي رضي الله عنه بطرق كثيرة مضعفة ترتقي الى الحسن غير انا تركناها واقتصرنا على ما هو الحجة بنفسه بلا ضم ورواه الشافعي رحمه الله بسند فيه مجهول وقال معناه انه يطوف بالبيت حين يقدم بالبيت وبالصفا وبالمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة انتهى وهو صريح في مخالفة النص عن علي رضي الله عنه وقول ابن المنذر لو كان ثابتا عن علي كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى من احرم بالحج والعمرة اجزاه عنهما طواف واحد وسعي واحد مدفوع بان عليا رفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اسمعناك فوقعت المعارضة فكانت هذه الرواية اقيس باصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين ايضا رفعه وهو ما اخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الازدي ثنا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة وذكره ابن حبان في كتاب الثقات غير ان الدارقطني نسب اليه في خصوص هذا الحديث الوهم فقال يقال ان يحيى حدث به من حفظه فوهم والصواب بهذا الاسناد انه عليه السلام قرن الحج والعمرة وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي ويقال انه رجع عن ذكر الطواف والسعي وحدث به على الصواب ثم اسند عنه به انه عليه السلام قرن قال وقد خالفه غيره فلم يذكروا فيه الطواف ثم اسند الى عبد الله بن داود بذلك الاسناد ايضا

انه قرن انتهى وحاصل ما ذكر انه ثقة ثبت عنه انه ذكر زيادة على غيره والزيادة من الثقة مقبولة وما اسند اليه غاية ما فيه انه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لا يستلزم رجوعه واعترافه بالخطا فكثيرا يقع مثل هذا وثبت عن ابن مسعود مثل ذلك ايضا قال ابن ابي شيبة ثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك ان عليا وابن مسعود قالا في القران يطوف طوافين ويسعى سعيين فهولاء اكابر الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وعمران ابن الحصين فان عارض ما ذهبوا اليه رواية ومذهبا رواية غيرهم ومذهبه كان قولهم وروايتهم مقدمين مع ما يساعد قولهم وروايتهم مما استقر في الشرع من ضم عبادة الى اخرى انه يفعل اركان كل منهما والله تعالى اعلم بحقيقة الحال **قوله** فان طاف طوافين وسعى سعيين اي والى بين الاسبوعين للحج والعمرة وبين سعيين لهما **قوله** لانه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها فيلحق بها فيه دلالة لان وجوبه في المتعة لشكر نعمة اطلاق الترفق بهما في وقت الحج بشرطه على ما نذكر وعلى ما هو الحق مما قررناه ان ايجاب الهدي في النص في المتعة ايجاب في القران وغيره وهو المسمى بالمتعة عرفا ويجب الدم بعد الرمي قبل الحلق فان حلق قبله لزمه دم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى **قوله** فان لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة ايام الى اخره شرط جوازها وجود الاحرام بالعمرة في اشهر الحج وان كان شوال وكلما اخرها الى اخر وقتها فهو افضل لرجاء ان يجد الهدي ولذا كان الافضل ان يجعلها السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة واما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى بعد تمام اعمال الواجبات لانه معلق بالرجوع قال تعالى وسبعة اذا رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فتقديمه عليه تقديم على وقته بخلاف صوم الثلاثة فانه تعالى امر به في الحج قال تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج والمراد وقته لاستحالة كون اعماله ظرفا له فاذا صام بعد الاحرام بالعمرة في اشهر الحج فقد صام في وقته فيجوز فان قدر على الهدي في خلال الثلاثة وبعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تادي الحكم بالخلف بطل الخلف بطل الخلف قبل ان يصوم السبعة في ايام الذبح او بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف كرؤية المتيمم الماء بعد الصلوة بالتيمم وكذا لو لم يحل حتى مضت ايام الذبح ثم وجد الهدي لان الذبح موقت بايام النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو اباحة التحلل بلا هدي فكانه تحلل ثم وجده ولو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي الهدي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل **قوله** اذا الفراغ سبب الرجوع هذا التعبير العلاقة في اطلاق الرجوع على الفراغ في الاية فذكر المسبب واريد السبب فيه صرح في الكافي لكن الشان في دليل ارادة المجاز ويمكن ان يكون الاجماع على انه لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه بل الى غيره وانما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطنا رجوع ليكون رجوعا الى وطنه وعلى انه لو لم يتخذ وطنا اصلا ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال فعلم ان المراد به الرجوع عنها وقول المصنف فيكون اداء بعد السبب مجوز على هذا معناه بعد سبب الرجوع وفيه مطرفان ندب الجواز انما هو على وجود سبب الحكم لا سبب شيء اخر والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب وسبب الاول انما هو التمتع قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اي كاملة في كونها قائمة مقام الهدي عند العجز عنه والثاني مسبب عن نفس الاداء في وقته بشرطه وهو العجز عن الهدي لما عرف من ان المامور اذا

اتي به كذلك يثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الاتيان به فلم يكن حاجة الي ذكره بل اذا اتي به بعد الفراغ
قبل الرجوع فقد اتي به في وقته بالنص فيجوز **قوله** فيتقيد به اي بالنهي المشهور عن صوم هذه الايام النص
وهو قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج لان المشهور تقييد اطلاق الكتاب به فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه
عنه **قوله** ويدخله النقص اي يدخل الصوم النقص للنهي عنه فلا يتادي به الكامل الذي هو مطلوب المطلق
وهذا يرجع الي الاول ولان دخول النقص انما يعرف بالنهي فهو المقيد وغاية ما هنالك تقييد النهي بعلة دخول
النقص للنهي عنه وعلي هذا فالاولي ابدال الواو بالفاء فيقال فيتقيد به النص اذ يدخله النقص هذا واما ما في البخاري عن
عايشة وابن عمر انهما قالا لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن الا لمن لم يجد الهدي قيل هذا شبيه بالمسند قال الشافعي
وبلغني ان ابن شهاب يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا واخرج البخاري ايضا من كلام ابن عمر انه قال
الصوم لمن تمتع بالعمرة الي الحج الي يوم عرفة فان لم يجد هديا ولم يصم صام ايام التشريق فعلي اصلنا لو صح رفعه لم يعارض
النهي العام لو قارنه فكيف وذلك اشهر وعلي اصلهم لا يخص ما لم يجزم برفعه وصحته والمرسل عندهم من قبيل الضعيف
لو تحقق فكيف وانما ذكره الشافعي بلاغا وغيره موقوفا ولو تم علي اصلهم لم يلزمنا اعتباره **قوله** فقد صار رافضا
لعمرته اطلق فيه وفي كافي الحاكم قال محمد لا يصير رافضا لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال انتهي وهو حق لان
ما قبله ليس وقتا للوقوف فحلوله بها كحلوله بغيرها **قوله** هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انه
يرفضها بمجرد التوجه لانه من خصايص الحج فيرتفض به كما يرتفض الجمعة بعد الظهر بالتوجه اليها عنده والصحيح ظاهر
الرواية والفرق ان اقامة ما هو من خصوصيات الشيء مقامه انما هو عند كون ذلك الشيء مطلوبا مامورا به وهنا
القارن مامور بضد الوقوف بعرفة قبل افعال العمرة فهو مامور بالرجوع ليترتب الافعال علي الوجه المشروع فلا يقام
التوجه مقام نفس الوقوف لانه علي ذلك التقدير احتياطا لاثبات المنهي عنه بخلاف الجمعة علي ما هو ظاهر من الكتاب
وكذا اذا وقف بعد ان طاف ثلاثة اشواط فانه يرفض العمرة ولو كان طاف اربعة اشواط لم يصر رافضا للعمرة
بالوقوف وانما يوم النحر وهو قارن وان لم يطف لعمرته حين قدم مكة بل طاف وسعي ينوي عن حجته ثم وقف بعرفة
لم يكن رافضا وكان طوافه وسعيه لها وهو رجل لم يطف للحج فيرمل في طواف الزيارة ويسعي بعده وهذا بناء علي ما
تقدم من ان المأتي به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الي ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعي
للحج ثم طاف وسعي للعمرة لا شيء عليه وكان الاول عن العمرة والثاني عن الحج وهذا كمن سجد في الصلوة بعد الركوع ينوي سجدة
تلاوة عليه انصرف الي سجدة الصلوة والله سبحانه اعلم

باب التمتع

قوله وجه الظاهر
ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران حقيقة هذا الوجه انه يثبت انه عليه السلام حج قارنا ومعلوم ان
ما ارتكبه افضل خصوصا في عبادة فريضة لم يفعلها الا مرة واحدة في عمره ثم رأينا المعني الذي به كان القران افضل
متحققا في التمتع دون الافراد فيكون افضل منه وذلك المعني هو ما يلزم كونه جمعا بين العبادتين في وقت الحج من
زيادة التحقق بالاذعان والقبول للمشروع الناسخ لشرع الجاهلية في المطلوب رفضه ثم هذا ارفق فوجب دم للشكر
علي امرين احدهما اطلاق الارتفاق بالعمرة في وقت الحج حتى خفت المؤنة بالنسبة الي لزوم انشاء سفر اخر للعمرة او التاخير
بعد قضاء الافعال ليبتني اخري من ادني الحل وهذا شكر علي امر دنيوي وثانيهما توفيقه للتحقق بهذا الاذعان الشرعي
المطلوب تحقيقه واظهاره وجعله مظهرا له فانه اكمل من مجرد اعتقاد الحقيقة من غير تحقق به بالفعل وهذا يرجع
الي امر اخروي ولهذا نسمعهم يقولون تارة وفق لاداء النسكين ومرة توفق باداءهما في سفرة واحدة فزادت الفضيلة
بشرعية هذا الدم لانه زاد في النسك عبادة اخري شكرا لا جبرا للنقصان منكرين غير ان القران زاد عليه باستدامة

الاحرام الي يوم النحر بهما والمسارعة الي احرام الحج فبالامرين تفضل علي متمتع لم يسق فيه هدي حتى حل التحلل وبالثاني
علي التمتع الذي سيق فيه الهدي فوجب استدامة الاحرام فيه **قوله** وسفره واقع لحجته الي اخره جواب عن قوله لان
سفره واقع لعمرته وهو ظاهر من الكتاب **قوله** ومعني التمتع الترفق باداء النسكين وينبغي ان يزاد في اشهر الحج ولم يقل
ان يحرم بهما بل ذكر الاداء لما نعلم انه ليس من شرط التمتع وجود الاحرام بالعمرة في اشهر الحج بل ادائها فيها واداء اكثر
طوافها فلو طاف ثلاثة اشواط في رمضان ثم دخل شوال فطاف الاربعة الباقية ثم حج في عامه كان متمتعا فتحرير
الضابط التمتع ان يفعل العمرة او اكثر طوافها في اشهر الحج عن احرام بها قبلها او فيها ثم حج من عامه بوصف الصحة
من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة قبل اشهر الحج يريد التمتع ان لا يطوف بل يصبر الي
ان يدخل اشهر الحج ثم يطوف فانه متى طاف طوافا ما وقع عن العمرة علي ما سبق من قبل ولو طاف ثم دخلت اشهر الحج فاحرم
بعمرة اخري ثم حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار حكمه حكم اهل مكة بدليل انه صار ميقاته ميقاتهم وقولنا
ثم حج من عامه يعني من عام الفعل اما عام الاحرام فليس بشرط بدليل ما في نوادر ابن سماعة عن محمد فيمن احرم بعمرة في رمضان
واقام علي احرامه الي شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل ثم حج من عامه ذلك انه متمتع لانه اتي علي احرامه
وقد اتي بافعال العمرة والحج في اشهر الحج بخلاف من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرة كفايت الحج فاحرم الي قابل فتحلل بها
في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما اتي بافعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه
الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وهذا فايدة القيد الذي ذكرناه احترازا عن قولنا عن احرام بها **قوله** فيطوف
لها ويسعي الي اخره لم يذكر طواف القدوم لانه ليس للعمرة طواف قدوم ولا صدر وذكر من الصفة الحلق او التقصير
فظاهره لزوم ذلك في التمتع وليس كذلك بل لو لم يحلق حتى احرم بالحج وحلق بمنى كان متمتعا وهو اولى بالتمتع ممن احرم
بالحج بعد طواف اربعة اشواط للعمرة علي ما ذكرناه انفا **قوله** هكذا فعل الي اخره اما ان افعال العمرة ما ذكر غير الحلق
او التقصير فضروري لا يحتاج الي بيان واما ان منها الحلق او التقصير خلافا لمالك رحمه الله فيدل عليه ما قدمناه
في بحث القران من حديث معاوية قصرت عن رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص ومعلوم ان التقصير
عند المروة لا يكون الا في عمرة غير ان عند البخاري ومسلم قصرت او رأيته يقصر عن رأسه فان كان الواقع تعين
كونها عمرة الجعرانة كما قدمناه وان كان الثاني لم يلزم وهو حجة علي مالك رحمه الله **قوله** وقال مالك كما وقع
بصره علي البيت وعنه كما رأى بيوت مكة ولنا ما روى الترمذي عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية
في العمرة اذا استلم وقال حديث صحيح ورواه ابو داود ولفظه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يلبي المعتمر حتى يستلم
الحجر **قوله** ولهذا يقطعها الحاج الي اخره انما تتم هذه الملازمة لو كان الذي هو المقصود في الحج وهو منتف بل
المقصود الوقوف والطواف فالصواب في التقرير علي رأينا ان يقال كما لم تقطع التلبية في الحج قبل الشروع
في الافعال كذا لا يقطع في العمرة قبله فيبطل قولكم يقطعها قبل الطواف وعلي رأيه بطريق الالزام ان يقال كما انها
لم تقطع في الحج الا عند الشروع في المقاصد وهو الوقوف عندك يجب في العمرة ان لا يقطع الا عند الشروع في
مقاصدها وهو الطواف **قوله** والمسجد ليس بلازم بل هو افضل ومكة افضل من غيرها من الحرم والشرط الحرم
قوله وفعل ما يفعله الحاج المفرد الا طواف التحية لانه في حكم اهل مكة ولا طواف قدوم عليهم **قوله**
ولو كان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف اي للتحية وسعي قبل ان يروح الي منى لم يرمل في طواف الزيارة سواء كان
رمل في طواف التحية اولا ولا يسعي بعده لانه قد اتي بالسعي مرة قيل هذا دليل علي ان طواف التحية مشروع للمتمتع
حتى اعتبر سعيه عقيبه انتهي ولا يخلو ان شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعي اجزاه عن السعي لانه يشترط

للاجزاء اعتباره طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بدان يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام
الحج تنفل بطواف ثم سعي بعده سقط سعي الحج ومن قيد اجزاءه بكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان
قوله ولا يجوز اداؤه قبل وجود سببه فالشرط فيهما ان يكون محرما بالعمرة في اشهر الحج مثل ما ذكرناه في القران والى
اخر ما ذكرناه فيه **قوله** خلافا للشافعي فانه لا يجيزه الا بعد احرام الحج **قوله** لانه اداه بعد انعقاد سببه لا
شك ان سببه التمتع اللغوي الذي هو الترفق لترتيبه على التمتع في النص وما **قوله** الاشتقاق علة للترتب والعمرة
في اشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها تحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع لا ان الحج
معتبر اجزاء السبب بناء على ارادة التمتع في عرف الفقه لوجهين احدهما جعل الحج غاية لهذا التمتع حيث قال
فمن تمتع بالعمرة الى الحج فكان المراد ترفق بالعمرة في اشهر الحج ترفقا غايته الحج والا كان ذكر التمتع ذكرا للحج من عامه
ثم يحتاج الى ذكره والثاني انه على ذلك التقدير كان يلزم ان لا يجوز صوم الثلثة الا بعد الفراغ كالسبعة لكنه سبحانه
فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج اي وقته والسبعة بعد الفراغ فعلم انه لم يعتبر السبب المجوز للصوم تحقق حقيقة
التمتع بالمعنى الفقهي بل الترفق بالعمرة في اشهر الحج لكن لا مطلقا بل المقيد بكونه غايته الحج من عامه لا على اعتبار
القيد جزءا من السبب او شرطا في ثبوت سببيته والا لزم ما ذكرنا من امتناع الصوم قبل الفراغ وهو منتف فكان
السبب المقيد لا بقيد قيده في السببية فاذا صام بعد احرام العمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه ظهر انه صام بعد السبب
وفي وقته بخلاف ما اذا لم يحج من عامه لانه لم يظهر وقوعه بعد المقيد ومثل هذا جائز اذا امكن وقد امكن وسببه
تراخي القيد عنه في الوجود اما السبعة فان السبب ان تحقق بعد احرام العمرة لكن لم يجئ وقتها لان الايجاب
معلق بالرجوع فالصوم قبلها قبل وقته وان كان بعد السبب واعلم ان مقتضى هذا عدم الجواز قبل الفراغ
من العمرة لان التمتع اعني الترفق بالعمرة لا يتحقق بمجرد الاحرام بها لكن الحكم الجواز بمجرد الاحرام كانه لثبوت عدم
القدرة على الخروج عن الاحرام بلا فعل وفيه اقناع الا ان يستلزم خلافه احداث قول ثالث فيتم المراد
قوله الا اذا كانت لا تنقاد اي للسوق وفي بعض النسخ لا تنساق **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم طعن الى
اخره قالوا لانها كانت تساق اليه وهو يستقبلها فيدخل من قبل رؤسها والحربة بيمينه لا محالة والطعن حينئذ
الى جهة اليسار امكن وهو طبع هذه الحركة فيقع الطعن كذلك مقصودا ثم يعطف طاعنا الى جهة يمينه وهو
متكلف بخلافه الى الجهة الاولى وهذا بناء على انه عليه السلام اشعر من جهة اليمين واليسار وعلى ان صفته حالة
الاشعار كان ما ذكر فاما الاول فالذي في مسلم عن ابي حسان عن ابن عباس انه عليه السلام صلى الظهر بذي الحليفة
ثم دعى ببدنة فاشعرها في صفحة سنامها الايمن وروى البخاري الاشعار فلم يذكر فيه الايمن ولا الايسر الا ان ابن
عبد البر ذكر انه راى في كتاب ابن علية بسنده الى ابي حسان عن ابن عباس انه عليه السلام اشعر بدنه من الجانب
الايسر ثم سلت الدم عنها وقلدها نعلين قال ابن عبد البر هذا منكر من حديث ابن عباس بل المعروف ما رواه
مسلم وغيره عنه في الجانب الايمن وصحح ابن القطان كلامه لكن قد اسند ابو يعلى الى ابي حسان عن ابن عباس بطريق اخر
انه عليه السلام اشعر بدنه في شقها الايسر ثم سلت الدم باصبعه الحديث وفي موطا مالك عن نافع ان ابن عمر
كان اذا اهدى هديا من المدينة تقلده بنعلين ويشعره في الشق الايسر فهذا يعارض ما في مسلم من حديث ابن عباس
اذا لم يكن احدها اشد اقتفاء لظواهر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عمر فلولا علمه وقوع ذلك من فعله
صلى الله عليه وسلم لم يستمر عليه فوجه التوفيق حينئذ هو ما صرنا اليه من الاشعار فيهما حملا للروايتين على رؤية كل راو
والاشعار من جانب وهو واجب ما امكن واما الثاني فلا نعلم صريحا في وضعه كيف كان لكنه حمل على ما هو الظاهر

اذ الظاهر من قاصدها الاثبات فعل فيها وهي تساق اليه ذلك والله اعلم بحقيقة كل حال **قوله** لانه لزم لان
القلادة قد تحل او تنقطع فتسقط **قوله** ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم فقد يقال لا تعارض فان المنهي
عنه كان باثر قصة العرنيين عقيب غزوة احد ومعلوم ان الاشعار كان بعده فعلم انه اما مخصوص من نص
نسخ المثلة مما كان هديا او انه ليس بمثلة اصلا وهو الحق اذ ليس كل جرح مثلة بل هو ما يكون تشويها كقطع
الانف والاذنين وسمل العيون لا يقال الكل من جرح مثل به والاولى ما حمل عليه الطحاوي من ابي حنيفة انما كره اشعار
اهل زمانه لانهم لا يهتدون الى احسانه وهو شق مجرد الجلد ليدمي بل يبالغون في اللحم حتى يكثر الالم ويخاف
منه السراية **قوله** لان المشركين لا يمتنعون لا به قد يقال هذا انما في اشعار هدي عام الحديبية وهو مفرد
بالعمرة لا في اشعاره هدايا حجة الوداع لان المشركين كانوا قد اجلوا قبل ذلك في فتح مكة في الثامنة ثم بعث عليا
في التاسعة يتلوا عليهم سورة براءة وينادي لا يطوف بهذا البيت مشرك ولا عريان والجواب ان يراد تعرضهم
للطريق حال السفر لتشاغلهم بمال سيد المسلمين **قوله** وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدي يعني لما كان المقصود من
هذا الكلام وتقدم تخريجه اظهار التاسف على ما فاته من الاحلال ليشرح صدر اصحابه بموافقته لهم كما كان راده
عليه السلام كان قوله لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي وجعلتها عمرة اي مفردة فلم اقرن معها الحج وتحللت
بعيد ان التحلل لا ينافي انما تضمنه كلامه من افراد العمرة وعدم سوق الهدي فلو كان التحلل يجوز مع سوق الهدي
لاكتفي بقوله لجعلتها عمرة وتحللت وانما احتاج الى هذا لانه لو استدل بانه لما ساق الهدي امتنع عليه التحلل
من العمرة كان معترفا بانه عليه السلام حج متمتعا والثابت عندنا انه حج قارنا على ما قدمناه **قوله** وهذه الافضلية
اي افضلية تعجيل المتمتع الاحرام بالحج **قوله** فقد حل من الاحرامين فيه دليل على بقاء احرام العمرة الى الحلق واورد
عليه في النهاية لو كان كذلك لزم القارن دمان اذا جنى قبل الحلق وقال علماؤنا اذا قتل القارن صيدا بعد الوقوف
قبل الحلق لزمه قيمة واحدة ولو بقي بعد الوقوف لزمه دمان واجاب بان احرام العمرة انتهى بالوقوف ولم
يبق الا في حق التحلل لان الله تعالى جعل الحج غاية احرام العمرة ولا وجود للمضروب له الغاية بعدها الا ضرورة
وهي ما ذكرنا واذا لم يبق في حق غير ذلك لم تقع الجناية عليه انتهى قال في شرح الكنز وهذا بعيد فان القارن
اذا جامع بعد الوقوف تجب عليه بدنة للحج وشاة للعمرة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان انتهى وما نقله في النهاية
انما هو قول شيخ الاسلام ومن تبعه وقد صرح به عنه مخصوصه في النهاية في اخر فصل جزاء الصيد واكثر عبارات
الاصحاب مطلقة وهي الظاهرة اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية
على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا سنذكر عن الكتب المعتبرة عن بعضهم ان فيما بعد
الحلق البدنة والشاة ايضا بالجماع وعن بعضهم البدنة فقط ويبين الاولى منهما ثم شيخ الاسلام قيد لزوم الدم
الواحد بغير الجماع وقال ان في الجماع بعد الوقوف شاتين فلا يخلوا اما ان يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب
الجناية عليه شيئا او لا فان وجبت لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم **قوله** وليس لاهل مكة تمتع ولا قران بحمل
نفي الوجود اي ليس يوجد لهم حتى لو احرم مكي بعمرة او بهما وطاف للعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعا
ولا قارنا ويوافقه ما سياتي في الكتاب من قوله واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي
بطل تمتعه لانه الم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وذلك يبطل التمتع فافاد ان عدم الالمام شرط لصحة التمتع
فينتفي لانتفائه وعن ذلك ايضا خص القران في قوله بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته
وحجته ميقاتيتان فالواخص القران لان التمتع منه لا يصح لانه ملم باهله بعد العمرة ويحتمل نفي الحل كما يقال ليس

لك ان تصوم يوم النحر ولا ان تتنفل بالصلوة عند الطلوع والغروب حتى لو ان مكيا اعتمر في اشهر الحج
وحج من عامه او جمع بينهما كان متمتعا وقارنا انما لفعله اياهما على وجه منهي عنه وهذا هو المراد بحمل
ما قدمنا من اشتراط عدم الالمام للصحة على اشتراطه لوجود التمتع الذي
لم يتعلق به نهي شرعا المنتهض سببا للشكر ويوافقه ما في غاية البيان ليس لاهل مكة تمتع ولا قران
ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه وصح عن عمر انه قال ليس لاهل مكة تمتع ولا
قران وقال في التحفة ومع هذا لو تمتعوا جاز واساؤا وعليهم دم الجبر وسنذكر من كلام الحاكم صريحا
انتهى ومن حكم هذا الدم ان لا يقوم الصوم مقامه حالة العسرة فاذا كان الحكم في الواقع لزوم دم الجبر
لزم ثبوت الصحة لانه لا جبر الا لما وجد بوصف النقصان لا لما لم يوجد شرعا فان قيل يمكن كون الدم للاعتمار
في اشهر الحج من المكي لا للتمتع فيه وهذا فاحش بين حنفية العصر من اهل مكة وما زعمهم في ذلك بعض الافاقيين
من الحنفية من قريب وجرت بينهم شؤون ومعتمد اهل مكة ما وقع في البدائع من قوله ولان دخول العمرة في
اشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى الحج اشهر معلومات قيل في بعض وجوه التاويل اي للحج اشهر واللام للاختصاص
فاختصت هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غيره الا ان العمرة دخلت فيها رخصة للافاقي ضرورة تعذر
انشاء سفر للعمرة نظرا له وهذا المعنى لا يوجد في حق اهل مكة ومن بمعناهم فلم تكن العمرة مشروعة في اشهر الحج في
حقهم فبقيت العمرة في اشهر الحج في حقهم معصية انتهى وفيه بعض اختصار والذي ذكره غير واحد خلافه وقد
صرحوا في جواب الشافعي لما اجاز التمتع للمكي وقال في بعض الاوجه نسخ منع العمرة في اشهر الحج عام فينا وفي المكي
كغيره فقالوا اما النسخ فثابت عندنا في حق المكي ايضا حتى يعتمر في اشهر الحج ولا يكره له ذلك ولكن لا يدرك فضيلة
التمتع الى اخر ما سنذكره ان شاء الله تعالى فانكار اهل مكة على هذا اعتمار المكي في اشهر الحج ان كان لمجرد العمرة فخطأ
بلا شك وان كان لعلمهم بان هذا الذي اعتمر منهم ليس بحيث يتخلف عن الحج اذا خرج الناس للحج بل يحج من عامه فصحيح
بناء على انه حينئذ انكار لمتعة المكي لا لمجرد عمرته واذا ظهر لك صريح هذا الخلاف منهم في اجازة انكار نفس العمرة
من حيث هي مجرد عمرة في اشهر الحج ومنعها وجب ان يتفرع عليه ما لو كرر المكي العمرة في اشهر الحج وحج من عامه هل
يتكرر الدم عليه فعلى من صرح بحلها له او ان المنع ليس الا للتمتعة لا يتكرر عليه لان مدارها لا اثر له في ثبوت تكرر
تمتعه فانما عليه دم واحد لانه تمتع مرة واحدة وعلى من منع نفس العمرة منه وادعى ان النسخ حرمتها انما هو
للافاقي فقط ينبغي ان يتكرر الدم بتكررها والله اعلم وانما النظر بعد ذلك في اولى القولين ونظر هؤلاء
الى العمومات مثل دخلت العمرة في الحج وصريح منع المكي شرعا لم يثبت لا لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله
حاضري المسجد الحرام وهو خاص بالجمع تمتعا فيبقى فيما وراءه على الاباحة غير ان للاخرين ان يقولوا دليل التخصيص
مما يصح تعليله ويخرج به معه وتعليل منع الجمع المتبادر منه ان تحصيل الرفق ودفع المشقة الاتية من قبل
تعدد السفر او اطالة الاقامة وذلك خاص فينفي المنع السابق على ما كان ويخص النسخ بالافاقي وللنظر بعد
ذلك مجال والله سبحانه الموفق ثم ظهر لي بعد نحو من ثلاثين سنة من كتابة هذا الكتاب ان الوجه منع العمرة للمكي
في اشهر الحج سواء حج من عامه او لا لان النسخ خاص لم يثبت اذ المنقول من قولهم العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور لم يعرف الا
من كلام الجاهلية دون انه كان في شريعة ابراهيم او غيره فلم يبق الا النظر في الاية وحاصله عام مخصوص فان
قوله ذلك الى اخره تخصص من تمتع بالعمرة الى الحج يستقل مقارن واتفقوا في تعليله بان تجويزه للافاقي لدفع الحرج
كما عرف ومنعه من المكي لعدمه ولا شك ان عدم الحرج في عدم الجمع لا يصلح علة لمنع الجمع لانه اذا لم يحرج بعدم

الجمع لا يقتضي ان يتعين عليه عدمه بل انما يصلح عدم الحرج في عدم الجمع ان يجوز له كل من عدم الجمع والجمع
لانه لما لم يحرج في عدم الجمع لا يحرج في الجمع فحين وجب عدم الجمع لم يكن الا لامر زائد وليس هنا سوى كونه
في الجمع موقعا العمرة في اشهر الحج فيظهر بتعليل النص ان العمرة بنفسها ممتنعة في اشهر الحج ثم لا شك ان منع نفس العمرة
في اشهر الحج للمكي متعين على الاحتمال الاول الذي ابديناه في قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران الى اخره وهو
ان العمرة لا يتحقق منه اصلا لانه اذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية لا يكون منعه من التمتع الا للعمرة فكان
حاصل منع صورة التمتع اما العمرة او الحج والحج غير ممنوع منه فتعينت العمرة غير اني رجحت انها تتحقق ويكون
مسيئا لقول صاحب التحفة لكن الاوجه خلافه لتصريح اصحاب المذهب عن ابي حنيفة وصاحبيه في الافاقي الذي
يعتمر ثم يعود الى اهله ولم يكن ساق الهدي ثم يحج من عامه بقولهم بطل تمتعه وتصريحهم بان شرط التمتع مطلقا
ان لا يلم باهله بينهما الماما صحيحا ولا وجود للمشروط بلا شرط ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم
ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهي كبيع الحر ليس ببيع شرعي ومقتضي كلام ائمة المذهب اولى بالاعتبار
من كلام بعض المشايخ وانما لم نسلك في منع العمرة في اشهر الحج للمكي مسلك صاحب البدائع لانه بناه على امر لم يلزم ثبوته
على الخصم وهو قوله جاء من بعض الاوجه ان المراد الحج اشهر واللام للاختصاص وهكذا انما للخصم منعه ويقول
جاز كون المراد الحج في اشهر معلومات فيفيد انه يفعل فيها لا غيرها وهو لا يستلزم ان لا يفعل فيها غيره قوله
والحجة عليه مدار احتجاج الشافعي على ان نسخ ترك العمرة في اشهر الحج عام في حق المكي وغيره ومعلوم شرعية الحج
في حق الكل فجاز التمتع للكل وقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا ينفيه اذ يرجع الاشارة الهدي
لا التمتع فثبت بذلك جواز المتعة لهم وسقوط الهدي عنهم قلنا بل يرجع الاشارة التمتع لوصلها باللام وهي
تستعمل فيما لنا ان نفعله والتمتع لنا ان نفعله بخلاف الهدي فانه علينا فلو كان مرادا لجيء مكان اللام بعلى فقيل
ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان قيل شرع العمرة في اشهر الحج عام قلنا ممنوع بل ذلك على القول الذي
رددناه وعلى تقديره ايضا لا يفيد لانا نجيز للمكي العمرة في اشهر الحج وان اريد المجموع من العمرة مع الحج من عامه وهو المعبر
عنه بالتمتع بالعمرة الى الحج في النص فهو اول المسئلة ومحل النزاع ثم ان علتنا دليل التخصيص اعني قوله تعالى ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام بكونه ملما باهله بين ادائهما فلم يكمل معنى الارتفاق في حق اهل مكة بشرعهما في اشهر الحج حطا
الافاقي في مقاصر عن ايجاب الشكر باراقة الدم بالنسبة الى الافاقي فعديناه الى كل من الم باهله بين النسكين حتى
اذا اعتمر الافاقي في اشهر الحج ثم رجع الى اهله فاقام ثم حج من عامه لا يكون متمتعا وصار شرط التمتع الماذون فيه
شرعا ان لا يلم باهله بهذا المأخذ الا ان ابا حنيفة فرق بين كون العود مستحقا على الافاقي بان كان ساق الهدي
او لا فجعل الالمام عند استحقاق العود شرعا كعدمه وسياتي واذا علمت هذا فمقتضاه مع ما قدمنا من الحق من
ان التمتع باطلاق القران الكريم والفاظ الصحابة يعم القران لانه تمتع للارتفاق بالعمرة في اشهر الحج اشتراط عدم
الالمام للقران الماذون فيه ايضا فيقتضي في المكي اذا خرج الى الكوفة ثم عاد فاحرم بهما من الميقات في اشهر
الحج ثم فعلهما ان لا يكون القارن الشرعي المستعقب الحكم المعلوم من ايجاب الدم شكرا وهو خلاف ما ذكروه مما نص
عليه المصنف بقوله بخلاف المكي اذا خرج من الكوفة الى اخره فالواحض المكي بالقران لانه لا يمتع له في مثل هذه
الصورة لانه ملم باهله بعد العمرة ولو ساق الهدي لان العود غير مستحق عليه ومقتضى الدليل ما اعلمتك بل وينبغي
ايضا بادنى تامل وجوب الدم جبرا على الافاقي اذا عاد والم ثم رجع وحج من عامه اذا كانوا اوجبوه على المكي اذا
تمتع لارتكابه النهي وانت علمت ان مناط نهيه وجود الالمام وهو ثابت في الافاقي الملم والله سبحانه اعلم وقوله لان

عمرته وحجته ميقاتا بستان بكان كالافاقي قالوا يشير الى ان عدم صحة التمتع منه اذا كان بمكة لا لاخلاله بميقات احد
النسكين لانه ان احرم بهما من الحرم اخل بميقات العمرة او من الحل فميقات الحج للمكي فيكره ويلزمه الرفض ولا يخفى ان ترك
الاحرام من الميقات لا يوجب عدم صحة النسك المعين الا ترى لو ان افاقيا جاوز الميقات ثم احرم بهما وفعلهما انه
يكون قارنا ويلزمه دم القران مع دم الوقت كما لو جنى على احرامه بل اولى اذا تاملت على ان المانع لو كان هذا
لصح قران كل مكي بطريق ان يخرج الى ادنى الحل كالتنعيم فيحرم بعمرة ثم يخطو خطوة فيدخل ارض الحرم فيحرم بالحج لكن
المنع عام وسببه ليس الا الاية والقران من التمتع وقد صرح به المصنف فقال في اخر الباب والقران منه اي
من التمتع هذا ثم قيد المحبوبي قران المكي بان يخرج من المواقيت الى الكوفة مثلا قبل اشهر الحج اما اذا خرج بعد
دخولها فلا قران له لانه لما دخلت اشهر الحج وهو داخل في المواقيت فقد صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك
بخروجه من الميقات هكذا روي عن محمد وقد يقال انه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا بل ما دام بمكة فاذا
خرج الى الافاق التحق باهله لما عرف ان كل من وصل الى مكان صار ملحقا باهله كالافاقي اذا قصد بستان بني
عامر حتى جاز له دخول مكة بلا احرام وغير ذلك واصل هذه الكلية الاجماع على ان الافاقي اذا قدم بعمرة في اشهر
الحج الى مكة كان احرامه بالحج من الحرم وان لم تقم علها الا يوما واحدا فاطلاق المصنف حينئذ هو الوجه هذا
واما على ما قدمنا من البحث فلا يصح منه القران الجابر بما لم ينقض وطنه بمكة للزوم اشتراط عدم الالمام فيه
كالتمتع فان قرن لزمه دم كما لو قرن وهو بمكة لما علمت من ان القران من ماصدقات التمتع بالنظم القراني ويلزم
فيه وجود اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج لانه التمتع بالعمرة الى الحج في اشهر الحج ووجوب الشكر بالدم ما كان الا
لفعل العمرة فيها ثم الحج فيها وهذا في القران كما هو في التمتع وما عن محمد فيمن احرم بهما وطاف لعمرته في رمضان
انه قارن ولا دم عليه مراد به القارن بالمعنى اللغوي اذ لا شك في انه قرن اي جمع الا ترى انه نفى لازم القران
بالمعنى الشرعي المراد ونفيه وهو لزوم الدم ونفي اللازم الشرعي نفي للملزوم الشرعي والحاصل ان النسك المتعقب
للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في اشهر الحج
فان كان مع الجمع في الاحرام قبل اكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع
بالاطلاق القراني وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لحصول الرفق بهذا النسخ هذا كله على اصول
المذهب واما ما اعتقده مقتضى الدليل فسنذكره من قريب ان شاء الله تعالى **قوله** واذا عاد الحاصل ان عود
الافاقي الفاعل للعمرة في اشهر الحج الى اهله ثم رجوعه وحجه من عامه ان كان لم يسق الهدي بطل تمتعه باتفاق علمائنا وان
كان ساق الهدي فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يبطل الحاقا للعود بالعدم بسبب استحقاق
الرجوع شرعا اذا كان على عزم المتعة والتقييد بعزم المتعة لنفي استحقاق العود شرعا عند عدمه فانه لو بدا له بعد
العمرة ان لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدي وامر بذبحه يقع تطوعا ثم استدل
المصنف عليه بقول التابعين وقول من نعلمه قاله منهم مطلق والظاهر انهم ايضا اخذوه من قوله تعالى لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام اذ لا سنة ثابتة في ذلك من رواياتهم روى الطحاوي عن سعيد بن المسيب وعطا
وطاوس ومجاهد والنخعي ان المتمتع اذا رجع بعد العمرة بطل تمتعه وكذا ذكره الرازي في كتاب احكام القران
والذي يظهر من مقتضى الدليل ان لا تمتع لاهل مكة ولا قران وان رجع الافاقي الى اهله ثم عوده وحجه من عامه
لا يبطل تمتعه مطلقا وهذا لان الله عز وجل قيد جواز التمتع بعدم الالمام بالاهل القاطنين بالمسجد الحرام
اي بمكة ومن التحق باهلها بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فافاد ما نفيه الالمام عن التمتع

وعليه

وعليه لعدم الجواز بقيد كونه في مكة فتعدية المنع بتعدية الالمام الى ما بغير حاضري المسجد الحرام من الاهل
ينبني على الغاء قيد الكون بالمسجد الحرام واعتبار المؤثر مطلق الالمام وصحته تتوقف على عقلية عدم دخول
القيد في التاثير وكونه طرديا والواقع خلافه للعلم بان حصول الرفق التام بشرعية العمرة في اشهر الحج المنتهض
مؤثرا في ايجاب الشكر اذا حج في تلك الاشهر التي اعتمر فيها انما هو للافاقي لا لحاضري الحرم القاطنين فيه لانهم
لا يلحقهم من المشقة نحو ما يلحق الافاقي فكان فائدة شرعية العمرة فيها في حق الافاقي هو الظاهر فناسب ان يخص
هو بشرعية التمتع فكان قيد حضور الاهل في الحرم ظاهرا لاعتبار في المنع من التمتع فلا يجوز الغاؤه والله
سبحانه اعلم **قوله** وما لك يعتبر الاتمام في اشهر الحج اي في كونه متمتعا اذا حج من عامه فالمذاهب ثلاثة مذهبنا
يصير متمتعا اذا ادى اكثر افعال العمرة في اشهر الحج وان احرم بها قبلها ومذهب مالك اذا اتمها فيها وان فعل
الاكثر خارجها ومذهب الشافعي لا يصير متمتعا حتى يحرم بالعمرة في اشهر الحج وهو بناء على ان الاحرام ركن عنده وعندنا
هو شرط فلا يكون من مسمى العمرة هذا وهل يشترط في القران ايضا ان يفعل اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج ذكر في المحيط انه
لا يشترط وكانه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد فيمن احرم بهما ثم قدم مكة وطاف لعمرته في رمضان
انه قارن ولا هدي عليه وتقدم انه غير مستلزم لذلك وان الحق اشتراط فعل اكثر العمرة في اشهر الحج لما قدمناه
قوله كذا روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير العبادلة في عرف اصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله
ابن عمر وعبد الله بن عباس وفي عرف غيرهم اربعة اخرجوا ابن مسعود وادخلوا ابن عمرو بن العاص وابن الزبير قاله
احمد بن حنبل وغيره وغلطوا صاحب الصحاح اذ ادخل ابن مسعود واخرج ابن عمرو بن العاص قيل لان ابن مسعود
تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا حتى احتيج الى علمهم ولا يخفى ان سبب غلبة لفظ العبادلة في بعض من يسمى بعبد الله
من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتي رجل ليس الا ما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا
اطلق عند المحدثين انصرف اليه فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة اولى من الباقين ولو سلم اي انه لا غلبة في
اعتباره جزء المسمى فلا مشاحة في وضع الالفاظ ثم حديث ابن عمر اخرجه الحاكم وصححه وعلقه البخاري وحديث ابن عباس
اخرجه الدارقطني وكذا اخرجه ايضا عن ابن مسعود واخرجه ابن ابي شيبة ايضا وحديث ابن الزبير اخرجه
الدارقطني عنه قال اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة ان هذه الاشهر ليست اشهر العمرة انما هي للحج وان
كان عمل الحج قد انقضى بانقضاء ايام منى وعن ابي يوسف انه اخرج يوم النحر عنها فهي شوال وذو القعدة وعشر
ليال من ذي الحجة واستبعد باستبعاد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس هو وقتها ولا هو منه وفائدة كونه
من اشهر الحج تظهر فيما لو قدم المحرم بالحج يوم النحر فطاف للقدوم وسعى وبقي على احرامه الى قابل فانه لا يسعى عليه
عقب طواف الزيارة لوقوع ذلك السعي معتدا به وايضا لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره بالحج في غير
اشهر الحج وايضا لو احد بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم في يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل فحج فكان
متمتعا وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب ان يوضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير التمتع واحرم
بالحج من عامه ذلك **قوله** فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز لكنه يكره فقيل لانه شبه الشرط لعدم اتصال الافعال
والركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما احرم لا يتمكن من ان يخرج من ذلك الاحرام عن الفرض فالجواز بالشبه الاول
والكراهة بالثاني وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضي الى الوقوع في محظوره **قوله** اما الاول وهو ما اذا
اتخذ مكة دارا حتى صار متمتعا بالاتفاق واما الثاني وهو ما اذا اتخذ البصرة دارا فقيل هو بالاتفاق وكالاول
قاله الجصاص لانه ذكر في الجامع الصغير من ذكر خلاف وقيل هو قول ابي حنيفة وفي قولهما لا يكون متمتعا قاله الطحاوي

الاحرام صح

والمسئلة التي تاتي بعد هذه وهي ما اذا افسد العمرة ترجح قول الطحاوي ومبنى الخلاف فيها على ان سفره الاول انتقض
بقصد البصرة والنزول بها ونحوها كالطايف وغيره مما هو خارج المواقيت اولا فعنده بما انتقض فلا يكون متمتعا لانه
لم يترفق بالنسكين في سفره ويكون مقيما في الثانية فيما اذا افسد العمرة ثم اتخذ البصرة دارا ثم قدم بعمرة قضاء وحج
من عامه لان ذلك السفر انتهى بالفاسد وهذا سفر اخر حصل فيه النسكين صحيحين وعنده لا فيكون متمتعا في الاول
لحصولهما صحيحين في سفره ولا يكون متمتعا في الثانية لانه لم يحصلهما صحيحين في السفرة الواحدة وتقييدهم
بكونه اتخذ البصرة ونحوها دارا اتفاقي بل لا فرق بين ان يتخذها دارا او لا صرح به في البدايع فقال فاما
اذا عاد الى غير اهله بان خرج من الميقات ولحق بموضع لا هله القران والتمتع كالبصرة مثلا واتخذ هناك دارا
او لم يتخذ توطن بها او لم يتوطن الى اخره واذا رجعت الى ما سمعت من قريب من ان من وصل الى مكان كان حكمه حكم اهله
اذا كان قصده اليه زال الريب **فروع** لو عاد الى اهله بعد ما طاف لعمرته قبل ان يحلق ثم حج من عامه قبل ان
يحلق في اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا في البدايع وذكر بعده بنحو ورقتين فيمن اعتمر في اشهر الحج فقال وان رجع
الى اهله بعد ما طاف اكثر طواف العمرة او كله ولم يحل وألم باهله محرما ثم عاد واتم عمرته وحج من عامه فهو متمتع
في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد له انه ادى العمرة بسفرتين واكثرها حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع
ولهما ان الملمامه لم يصح بدليل انه يباح له العود بذلك الاحرام لا باحرام جديد فصار كانه اقام بمكة ولو عاد بعد
ما طاف ثلاثة اشواط ثم رجع فاتمها وحج من عامه كان متمتعا ولو افسد العمرة ومضى فيها حتى اتمها ثم رجع الى اهله
ثم عاد وقضاها وحج من عامه فهو متمتع لانه لما لحق باهله صار من اهل التمتع وقد اتى به ولو انه لما فرغ من الفاسدة
لم يخرج او لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وحج لا يكون متمتعا لانه حينئذ كواحد من اهل مكة حتى لو حج من عامه كان
مسيا وعليه لاسايه دم ولو خرج بعد اتمام الفاسدة الى خارج المواقيت كالطايف ونحوه من ما لا هله المتعة ثم
رجع فقضى عمرته الفاسدة وحج من عامه فهو على الخلاف عنده هو متمتع لانه على سفره الاول فكانه لم يخرج من مكة
فحين فرغ من الفاسدة لزمه ان يقضيها من مكة لانه من اهل مكة فلما خرج ثم احرم بها فقضاها صار ملما باهله
كما فرغ كالمكي اذا خرج ثم عاد فاعتمر ثم حج من عامه وعندهما ليس متمتعا لانها سفرة الاول فهو حين عاد اتى بفعلها
في اشهر الحج هذا اذا اعتمر في اشهر الحج وافسد فاما اذا كان اعتمر قبل اشهر الحج وافسدها واتمها على الفساد فان لم
يخرج من الميقات حتى دخل اشهر الحج فقضى عمرته فيها ثم حج من عامه فليس بمتمتع اتفاقا وهو كمكي تمتع فيكون مسيا
وعليه دم فلو عاد الى غير اهله الى موضع لاهله المتعة ثم عاد باحرام العمرة ثم عاد فقضاها في اشهر الحج ثم حج
من عامه ففي قول ابي حنيفة هذا على وجهين في وجه يكون متمتعا وهو ما اذا راى هلال شوال خارج المواقيت
وفي وجه لا يكون متمتعا وهو ما اذا راى هلال شوال داخل المواقيت وان في الوجه الاول ادركه اشهر الحج وهو
من اهل التمتع وفي الثاني ادركته وهو ممنوع منه لانه لا يزول المنع حتى يلحق باهله وعندهما هو متمتع في الوجهين
بناء على انقضاء السفرة الاولى بلحوقه بذلك الموضع فهو كما لو لحق باهله هذا وكلام الاصحاب كله على ان الخروج
الى الميقات نفسه من غير مجاوزة بمنزلة عدم الخروج من مكة لان اهل المواقيت في حكم حاضري المسجد الحرام حتى انه
ليس لهم تمتع ولا قران ويحل لهم دخول مكة بغير احرام الا ما ذكر الطحاوي رحمه الله انه بمنزلة العود الى الاهل
قال لو فرغ من عمرته واحل ثم الم باهله او خرج الى ميقات نفسه ثم عاد واحرم بحجة من الميقات ثم حج من عامه لا يكون
متمتعا بالاجماع لان العود الى ميقات نفسه ملحق بالاهل من وجه ولو خرج الى غير ميقات نفسه ولحق بموضع

لاهله المتعة اتخذ دارا او لا توطن او لا ثم احرم من هناك وحج من عامه يكون متمتعا عند ابي حنيفة لانعدام
الالحاق بالاهل من كل وجه وقالا لا يكون متمتعا انتهى والمعول عليه ما هو المشهور **قوله** لحديث عايشة في
الصحيحين عنها قالت خرجنا لا نرى الا الحج فلما كنا بسرف حضت فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابكي فقال
ما لك انفست قلت نعم قال ان هذا امر كتبه الله على بنات ادم فاقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى
تطهري واخرجا عن جابر قال اقبلنا مهلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بحج مفرد واقبلت عايشة بعمرة
حتى اذا كنا بسرف عركت عايشة حتى اذا قدمنا طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة فامرنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يحل منا من لم يكن معه هدي قال فقلنا حل ماذا قال الحل كله قال فواقعنا النسا وتطيبنا ولبسنا
ثيابنا ليس بيننا وبين عرفة الا اربع ليال ثم اهللنا يوم التروية ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عايشة
وهي تبكي فقال لها ما شانك قالت شاني اني حضت وقد حل الناس ولم احلل ولم اطف بالبيت والناس
يذهبون الى الحج الان قال ان هذا امر كتبه الله على بنات ادم فاغتسلي ثم اهلي بالحج ففعلت ووقفت المواقف
حتى اذا طهرت طافت بالكعبة وبالصفا والمروة ثم قال قد حللت من حجك وعمرتك جميعا قالت يا رسول الله
اني اجد في نفسي اني لم اطف بالبيت حتى حججت قال فاذهب بها يا عبد الرحمن فاعمرها من التنعيم انتهى وقد يتمسك
به من يكتفي لهما بطواف واحد وهو غير لازم ومعنى حللت من حجك وعمرتك لا يستلزم الخروج منهما بعد
قضاء فعل كل منهما بل يجوز ثبوت الخروج من العمرة قبل اتمامها ويكون عليها قضاؤها الا ترى الى قولها في الرواية
الاخرى في الصحيحين ينطلقون بحج وعمرة وانطلق بحج فاقرها على ذلك ولم ينكر عليها وامر اخاها ان يعمرها من
التنعيم وهذا لانها اذا لم تطف للحيض حتى وقفت بعرفة صارت رافضة للعمرة وسكوته عليه الصلوة والسلام
الى ان سالته انما يقتضي تراخي القضا لا عدم لزومه اصلا **قوله** ولان الطواف بالمسجد يعني ولا يحل للحايض
دخوله والحاصل ان حرمة الطواف من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطواف فان الطهارة
واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعذاب الله تعالى ولزمها
الاعادة وان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها والله سبحانه اعلم

باب الجنايات

بعد ذكر
اقسام المحرمين شرع في بيان احكام عوارض هم والمحرم الجناية فعل محرم والمراد هنا خاص منه وهو ما تكون
حرمته بسبب الاحرام او الحرم **قوله** اذا تطيب يفيد مفهوم شرطه انه اذا شم الطيب لا كفارة عليه اذ ليس تطيبا
بل التطيب تكلف جعل نفسه طيبا وهو ان يلصق ببدنه او ثوبه طيبا وهو جسم له رايحة طيبة والزعفران والبنفسج
والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر طيب وعن ابي يوسف القسط طيب وفي الخطمي خلاف
ولا فرق في المنع بين بدنه وازاره وفراشه وعن ابي يوسف لا ينبغي للمحرم ان يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران
ولا ينام عليه ثم انه لم يكن على المحرم شي ليشم الطين والرياحين لكنه يكره له ذلك وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح
وهي مختلفة بين الصحابة كرهه عمر وجابر واجازه عثمان وابن عباس ولا يجوز له ان يشد مسكا في طرف
ازاره ولا باس بان يجلس في حانوت عطار ولو دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق بثوبه رايحة فلا شي عليه بخلاف
ما لو اجمره قالوا ان اجمر ثوبه بعد الاحرام فان تعلق به كثير فعليه دم والا فصدقة وكان المرجع في
الفرق بين الكثير والقليل العرف ان كان والا فما يقع عند المبتلي وما في المجرد ان كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه
يوما يطعم نصف صاع وان كان اقل من يوم فقبضة يفيد التنصيص على ان الشبر في الشبر داخل في القليل
وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان ولا باس بشم الطيب الذي تطيب به قبل احرامه وبقايه عليه ولو اشتغل بعد الاحرام

من مكان الى مكان مزيد نه لا جزاء عليه اتفاقا انما الخلاف فيما اذا تطيب بعد الاحرام ولو كفر ثم بقي عليه الطيب
منهم من قال ليس عليه بالبقاء جزاء ومنهم من قال عليه لان ابتداءه كان محظورا فكان كله محظورا فيكون لبقائه حكم
ابتدائه بخلاف الاول والرواية توافقه في المنتقى هشام عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فاراق له دما ثم ترك الطيب على
حاله يجب عليه لتركه دم آخر ولا يشبه هذا الذي تطيب قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب **قوله** فما زاد يفيد
انه لا فرق في وجوب الدم بين ان يطيب عضوا قال في المبسوط كاليد والساق ونحوهما وفي الفتاوى كالراس والساق
والفخذ او ازيد الى ان يعم كل البدن ويجمع المتفرق فان بلغ عضوا فدم والا فالصدقة فان كان قارنا فعليه كفارتان
للجناية على احرامين ثم انما تجب كفارة واحدة بتطييب كل البدن اذا كان في مجلس واحد فان كان في مجالس فلكل طيب
كفارة كفر للاولى او لا عندهما وقال محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر الاولى وان داوى قرحه بدواء فيه طيب ثم
خرجت قرحة اخرى فداواها مع الاولى فليس عليه الا كفارة واحدة ما لم تبرا الاولى ولا فرق بين قصده وعدمه
في المبسوط استلم الركن فاصاب يده او فمه خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة وهل يشترط بقاؤه عليه زمانا
في المنتقى ابراهيم عن محمد اذا اصاب المحرم المحرم طيبا فعليه الدم فسالته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب الدم
حتى يكون اكثر اليوم فقال لان الطيب يعلق به فقلت وان اغتسل من ساعته قال وان اغتسل من ساعته وفيه هشام
عن محمد خلوق البيت والقبر اذا اصاب ثوب المحرم فحكه فلا شيء عليه وان كان كثيرا وان اصاب جسده منه كثير
فعليه الدم انتهى وهذا يوجب التردد وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد من مس طيبا فان لزق به تصدق
بصدقة فان لم يلزق به شيء فلا شيء عليه الا ان يكون ما لزق به كثيرا فاحشا فعليه دم وفي الفتاوى لا يمس طيبا بيده
وان كان لا يقصد به التطيب واعلم ان محمدا قد اشار الى اعتبار الكثرة في الطيب والقلة في الدم والصدقة قال في باب
ان كان كثيرا فاحشا فعليه دم وان كان قليلا فصدقة كما صرح باعتبارهما في العضو وبعضه ووفق شيخ الاسلام وغيره
بينهما بانه ان كان كثيرا كالكفين من ماء الورد وكف من الغالية وفي المسك ما يستكثره الناس ففيه الدم وان كان في
نفسه قليلا وهو ما يستقله الناس فالعبرة بتطييب عضو به وعدمه فان طيب به عضوا كاملا ففيه الدم والا فصدقة
وانما اعتبر الهندواني الكثرة والقلة في نفسه والتوفيق هو التوفيق **قوله** ونحن نذكر الفرق اي بين حلق ربع
الراس وتطييب ربع العضو وهو ما ذكرنا بيانا وسننبه عليه عند ذكره وما في النوادر عن ابي يوسف ان طيب شاربه
كله او بقدره من لحيته فعليه دم تفريع على ما في المنتقى **قوله** الا في موضعين من مواضع البدنة اربعة من طاف طواف
المفروض جنبا او حائضا او نفساء او جامع بعد الوقوف بعرفة لكن القدوري اقتصر على الاول والاخير لانه
اعتمد على استعلام لزوم البدنة في الحائض والنفساء بالدلالة من الجنب اما لان الاحداث متساوية في الغلظ
او لانهما اغلظ الا ترى انهما يمنعان قربان الزوج بخلاف جنابتها **قوله** الا ما يجب بقتل القملة والجرادة فانه
يتصدق بما شاء **قوله** فان خضب راسه بحناء منونا لانه فعال لا فعلاء لمنع صرفه الف التانيث فعليه
دم وكذا اذا خضبت امراة يدها لان له رائحة مستلذة وان لم تكن ذكية وقال عليه السلام الحناء طيب رواه
البيهقي وغيره وفي سنده عبد الله بن لهيعة وعزاه صاحب الغاية الى النسائي ولفظه نهى المعتدة عن الكحل
والدهن والخضاب بالحناء وقال الحناء طيب وهذا اذا كان مائعا فان كان ثخينا فلبد الراس ففيه دمان
للطيب والتغطية ولا يخفى ان ذلك اذا دام يوما وليلة على جميع راسه او ربعه وكذا اذا غلف الوسمة **قوله**
وهذا صحيح اي ينبغي انه لا يكون فيه خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق وغيرها للعلاج فلهذا ذكر الجزاء ولم
يذكر الدم وعلى هذا ما في الجوامع ان لبد راسه فعليه دم والتلبيد ان ياخذ شيئا من الخطمي والآس والصمغ فيجعله

في اصول الشعر ليتلبد وما ذكر رضي الدين البصروي في مناسكه من قوله ويحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام
مشكل لانه لا يجوز استصحاب التغطية الكائنة قبل الاحرام بخلاف الطيب وفي سين الوسمة الاسكان والكسر
وهو نبت يصبغ بورقه فان لم يغلف فلا شيء عليه كالغسل بالاشنان والسدر وعن ابي حنيفة فيه صدقة لانه يلين
الشعر ويقتل الهوام **قوله** فان ادهن بزيت خصه من بين الادهان التي لا رائحة لها ليفيد بمفهوم اللقب نفي
الجزاء فيما عداه من الادهان كالشحم والسمن ولا بد على هذا من كونه عمم الزيت في الحل فانه ذكر الحل كالزيت
في المبسوط **قوله** ولابي حنيفة انه اصل الطيب ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام الى آخره لما كان الواجب
الدم عينا باعتبار ان وضع المسالة فيما اذا ادهن كله او عضوا لم يكتف بالتعليل بانه اصل الطيب الحاقا
بكسر بيض الصيد فان الواجب فيه قيمته فاحتاج الى جعله جزء علة في لزوم الدم ومن اكتفى بذلك كصاحب المبسوط
نقص الالحاق في لزوم الدم في الجزاء في الجملة احتجاجا على الشافعي فيما اذا استعمله في غير الشعر من بدنه فلذلك
حكي خلافه ثم اعقبه بهذا الاستدلال وفيه نظر لانه ذكر وجه قول ابي حنيفة بعد حكايته قول الصاحبين في
لزوم الصدقة وقول الشافعي وقال فيه يجب باستعمال اصل الطيب ما يجب باستعمال الطيب ككسر بيض الصيد
ومعنى كونه اصل الطيب انه يلقى فيه الانوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيبا **قوله** وهذا الخلاف في
الزيت البحت اي الخالص والحل البحت هو بالمهملة الشيرج اما المطيب منه وهو ما القي فيه الانوار كالزنبق بالنون
وهو الياسمين ودهن البان والورد فيجب باستعماله بالاتفاق الدم اذا كان كثيرا **قوله** وهذا اذا استعمله
اي الزيت الخالص او الحل لما لم يكن طيبا كاملا اشترط في لزوم الدم بهما استعمالهما على وجه التطيب فلو اكلهما
او داوى بهما شقوق رجليه او اقطر في اذنيه لا يجب شيء ولذا جعل المنفي الكفارة لينتفي الدم والصدقة
بخلاف المسك وما اشبهه من العنبر والغالية والكافور حيث يلزم الجزاء بالاستعمال على وجه التداوي لكنه
يتخير اذا كان لعذر بين الدم والصوم والاطعام على ما سياتي وكذا اذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق
باكثر فمه فعليه الدم وهذه تشهد لعدم اعتبار العضو مطلقا في لزوم الدم بل ذاك اذا لم يبلغ مبلغ الكثرة
في نفسه على ما ذكرناه آنفا ثم الاكل الموجب ان ياكله كما هو فان جعله في طعام قد طبخ كالزعفران والافاويه
من الزنجبيل والدارصيني يجعل في الطعام فلا شيء عليه فعن ابن عمر انه كان ياكل السكباج الاصفر وهو
محرم وان لم يطبخ بل خلطه بما يؤكل بلا طبخ كالملح وغيره فان كانت رائحته موجودة كره ولا شيء عليه اذا كان مغلوبا
فانه كالمستهلك اما اذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص لان اعتبار الغالب عدما عكس الاصول والمعقول
فيجب الجزاء وان لم تظهر رائحته ولو خلطه بمشروب وهو غالب ففيه دم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب
مرارا فدم فان كان الشرب تداويا تخير في خصال الكفارة وفي المبسوط فيما اذا اكتحل بكحل فيه طيب عليه صدقة
الا ان يكون كثيرا فعليه الدم وما في فتاوى قاضي خان ان اكتحل بكحل فيه طيب مرة او مرتين عليه الدم في قول
ابي حنيفة يفيد تفسير المراد الا ان يكون كثيرا انه الكثرة في الفعل لا في نفس الطيب المخالط فلا يلزم الدم بمرة
واحدة وان كان الطيب كثيرا في الكحل ويشعر بالخلاف لكن ما في الكافي للحاكم من قوله وان كان فيه طيب يعني
الكحل ففيه صدقة الا ان يكون ذلك مرارا كثيرا فعليه دم لم يحك فيه خلافا ولو كان لحكاه ظاهرا كما هو
عادة محمد رحمه الله اللهم الا ان يجعل موضع الخلاف ما دون الثلث كما يفيده تنصيصه على المرة والمرتين
وما في الكافي في المرار الكثيرة هذا اذا كان التكحل عن ضرورة تخير في الكفارة وكذا اذا تداوى بدواء فيه طيب
فالزقه بجراحته او شربه شربا وفي الفتاوى لو غسل باشنان فيه طيب فان كان من رآه سماه اشنانا فعليه الصدقة

وان سماه طيبا فعليه الدم انتهى • ولو غسل راسه بالخطمي فعليه دم عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد
عليه الصدقة لانه ليس طيبا لكنه يقتل الهوام وله مع نفي الطيب مطلقا بل له رائحة وان لم تكن ذكية
فكان كالحناء مع قتله الهوام فتتكامل الجناية فيلزمه الدم وعن ابي يوسف ليس فيه شيء واول بما اذا غسل
به بعد الرمي يوم النحر لانه ابيح له حلق راسه وعنه في اخرى عليه دمين للطيب والتعليق قيل قول ابي حنيفة
في خطمي العراق وله رائحة وقولهما في خطمي الشام ولا رائحة له فلا خلاف وقيل بل الخلاف في العراقي ولو غسل
بالصابون والحرض لا رواية فيه وقالوا لا شيء فيه لانه ليس بطيب ولا يقتل **قوله** وان لبس ثوبا مخيطا الى
اخره لا فرق في لزوم الدم بين ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احرم وهو لابسه فدام يوما او ليلة عليه
بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص فيه ولولاه لاوجبنا فيه ايضا ولا فرق بين كونه
مختارا في اللبس او مكرها عليه او نائما فغطى راسه انسان ليلة او وجهه حتى يجب الجزاء على النائم لان الارتفاق
حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه لا الموجب على ما عرف تحقيقه في مواضع والتقييد بثوب في قوله
وان لبس ثوبا مخيطا ليس بمعتبر المفهوم بل لو جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين يوما كان عليه دم واحد
كالايلاجات في الجماع لانه لبس واحد وقع على جهة واحدة وعلى القارن دمان فيما على المفرد فيه دم وكذا
لو دام على ذلك اياما او كان ينزعها ليلا ويعاود لبسها نهارا او يلبسها ليلا للبرد وينزعها نهارا ما لم يعزم على
الترك عند الخلع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء كان كفر للاول بالاتفاق لانه لما كفر للاول التحق بالعدم
فيعتبر اللبس الثاني لبسا مبتدا وان لم يكن كفر للاول فعليه كفارتان عند ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول
محمد كفارة واحدة بناء على انه ما لم يكفر فاللبس على حاله فهو واحد بخلاف ما اذا كفر على ما قررنا وهما يقولان
لما نزع على عزم الترك انقطع اللبس الاول فيعتبر الثاني مبتدا فالحاصل ان النزع مع عزم الترك يوجب اختلاف
اللبسين عندهما وعنده التكفير ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه دم اخر بلا خلاف
لان الدوام على اللبس كابتدائه بدليل ما لو احرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما فعليه الدم
واعلم انما ذكرناه من اتحاد الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر
الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها وكذلك لو اضطر
الى لبس قميص فلبس قميصين او قميصا وجبة او اضطر الى لبس قلنسوة فلبسها مع عمامة وان لبسهما على موضعين
موضع الضرورة وغيرها كالقلنسوة مع القميص في الوجه الاول والثاني كان عليه كفارتان يتخير في احدهما
وهي ما للضرورة واخرى لا يتخير فيها وهي ما لغيرها ومن صور تعدد السبب واتحاده ما اذا كان به مثلا حمى يحتاج
الى اللبس لها ويستغني عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس ما لم تزل عنه فان زالت واصابه
مرض اخر او حمى غيرها عرف ذلك فعليه كفارتان كفر للاولى او لا عندهما وعند محمد كفارة واحدة ما لم يكفر للاولى
فان كفر فعليه اخرى وكذا اذا حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال اياما يلبسها اذا احتاج اليه وينزعها اذا
رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل
في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف كانت ولو لبس لضرورة فزالت
فدام بعدها يوما او يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها فاستمر
كان عليه كفارة اخرى لا تخيير فيه **قوله** وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة في خزانة الاكمل في ساعة نصف
صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر **قوله** فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على الكمال يتضمن منع قول الشافعي رحمه الله

ان الارتفاق يتكامل بالاشتمال بل بمجرد الاشتمال ثم النزع في الحال لا يجدي الانسان به ارتفاقا فانضاع كماله
وقوله في وجه التقدير بيوم لانه يلبس فيه ثم ينزع عادة يفيد انه لا يقتصر على اليوم بل لبس الليلة الكاملة
كاليوم لجريان المعنى المذكور فيه ونص عليه في الاسرار وغيره **قوله** غير ان ابا يوسف اقام الاكثر مقام
الكل كما اعتبره في كشف العورة للصلوة وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من الدم كثلث اليوم فيه ثلث
الدم وفي نصفه نصفه وعلى هذا الاعتبار يجري **قوله** لانه لم يلبسه لبس المخيط ان يحصل بواسطة الخياطة
اشتمال على البدن واستمساك فايهما انتفى انتفى لبس المخيط ولذا قلنا فيما لو ادخل منكبيه القباء دون ان يدخل يديه
في الكمين انه لا شيء عليه وكذا اذا لبس الطيلسان من غير ان يزره عليه لعدم الاستمساك بنفسه فان زر
القباء والطيلسان يوما لزمه دم لحصول الاستمساك بالزر مع الاشتمال بالخياطة بخلاف ما لو عقد
الرداء او شد الازار بحبل يوما كره له ذلك للشبه بالمخيط ولا شيء عليه لانتفاء الاشتمال بواسطة الخياطة
وفيه ادخال المنكبين القباء خلاف زفر ولا باس ان يفتق السراويل الى موضع التكة فيتزر به وان يلبس المكعب
الذي لا يبلغ الكعب اذا كان في وسط القدم لان الحاصل حينئذ هو الحاصل من قطع الخفين اسفل من
الكعبين وقد ورد النص باطلاق ذلك بخلاف الجورب فانه كالخف فلبسه يوما موجب للدم **قوله** ولو
غطى بعض راسه فالمروي عن ابي حنيفة اعتبار الربع ان بلغ قدر الربع فدام يوما لزمه دم اعتبارا بالحلق
والعورة حيث يلزم الدم بحلق ربع الراس او اللحية وفساد الصلوة بكشف ربع العورة وقوله وهذا لان ستر
البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس يصلح ابدا للجامع اي العلة التي لها وجب في حلق الربع الدم
وهي الارتفاق به على وجه الكمال وان كان هناك اكمل منه ثابتة في تغطية البعض ولذا يعتاده بعض الناس
وانما يعتاد تحصيلا للارتفاق والا كان عبثا واذا كان الجامع هذا فلا يصح اعتبار العورة اصلا لانتفاء
هذا الجامع اذ ليس فساد الصلوة بانكشاف الربع لذلك بل لعدة كثيرا عرفا وليس الموجب هذا هنا
الا ترى ان ابا حنيفة لم يقل باقامة الاكثر مقام الكل في اليوم او الليلة الواقع فيهما التغطية واللبس لان
النظر هنا ليس الا لثبوت الارتفاق كاملا وعدمه وكذا اذا غطى ربع وجهه او غطت المراة ربع وجهها
قوله وعن ابي يوسف رحمه الله انه يعتبر اكثر الراس اعتبارا بالحقيقة ولم يذكر لمحمد قولا ونقل في
البدائع عن نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله مثل هذا القول ولم يحك خلافا في الاصل وهذا القول اوجه
في النظر لان المعتبر الارتفاق الكامل واعتياد تغطية البعض دليل على تحصيله به لكن ذلك البعض
المعتاد ليس هو الربع فان ما يفعله ما نعلم من اليمانيين الذين يلبسون السرفوج يشدونه تحت الحنك تغطية
البعض الذي هو الاكثر فان البادي منهم هو الناصية ليس غير ولعل تغطية مجرد الربع فقط على وجه
يستمسك مما لم يتحقق الا ان يكون نحو جبيرة تشد وحينئذ ظهر ان تعيينه جامعا في الحلق غير صحيح لان
العلة في الاصل حصول الارتفاق كاملا بحلق الربع بدليل القصد اليه على وجه العادة والثابت في
الفرع الاعتياد بتغطية البعض الذي هو الاكثر لا الاقل وهو الدليل على الارتفاق به فلم يتحد في
الاصل والفرع ولذا لم يعين المصنف في الفرع سوى مطلق البعض فان عني به الربع منعنا وجوده في
الفرع **ومن فروع** اعتبار الربع ما لو عصب المحرم راسه بعصابة او وجهه يوما او ليلة فعليه صدقة الا
الا ان ياخذ قدر الربع ولو عصب موضعا اخر من جسده لا شيء عليه وان كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار
وتخليل الرداء لشبه المخيط بخلاف لبس المراة قفازين لان لها ان تستر يديها بمخيط غيره فلم يكره لها ولا باس

انتهى صح

ان يغطي اذنيه وقفاه ومن لحيته ما هو اسفل من الذقن بخلاف فيه وعارضه وذقنه ولا باس ان يضع يده
على انفه دون ثوب وعلى القارن في جميع ما تقدم ان فيه دما او صدقة دمان وصدقتان لما سنذكر
قوله ولنا ان حلق بعض الراس الى اخره هذا هو الفرع الموعود بين حلق الربع وتطييب الربع وقوله
لانه معتاد صحيح في ان الحكم بحصول كمال الارتفاق بذلك بعض مستند لعلية بالقصد اليه على وجه
الاعتياد وقدمنا ما يعني فيه ومن يفعله بعض الاتراك والعلويه يحلقون نواصيهم فقط وكذا حلق
اللحية معتاد بارض العراق والعرب وبعض اهل المغرب الان في هذا احتمال ان فعلهم للراحة او للزينة فيعتبر
فيه الكفارة احتياطا لان هذه الكفارة مما يحتاط في اثباتها بدلك لزومها مع الاعذار وقوله لانه غير مقصود
يعني العادة ان من مس طيبا لقصد التطيب كما ورد او طيب عمم به يديه مسحا بل ويمسح بفضله وجهه ايضا
بخلاف الاقتصار على بعضه فانما يكون غالبا عند قصد مجرد امساكه للحفظ او للملاقاة من غير قصد
او لغاية القلة في الطيب نفسه فتتقاصر الجناية فيما دون العضو فتجب الصدقة ثم ما ذكر من ان في حلق ربع
الراس او اللحية دما من غير خلاف موافق لعامة الكتب وهو المصحح لاما في جامعي شمس الائمة وقاضي خان ان على قولهما
في حلق الجميع الدم وفي الاقل منه الطعام وعن ابي يوسف في اخرى ان في حلق الاكثر الدم وعن محمد يجب الدم
بحلق العشر لانه يقدر به الاشيا الشرعية فيقام مقام الكل احتياطا فلو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع
شعرها فانما فيه صدقة وكذا لو حلق كل راسه وما عليه اقل من ربع شعره وان كان عليه قدر ربع شعره
لو كان شعر راسه كاملا ففيه دم وعلى هذا الحي مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وفي المرغيناني حلق
راسه واراق دما ثم حلق لحيته وهو في مقام واحد فعليه دم اخر ولو حلق راسه ولحيته وابطيه وكل بدنه
في مجلس واحد فدم واحد وان اختلفت المجالس فلكل مجلس موجب جناية فيه عندهما وعند محمد دم واحد وان
اختلفت المجالس ما لم يكفر للاول وتقدم في الطيب مثله اعتبره بما لو حلق في مجلس ربع راسه وفي اخر ربعا
اخر حتى انها في اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر للاول والفرق لهما ان هذه جناية واحدة
وان تعددت المجالس لاتحاد محلها وهو الراس هذا فاما في مناسك الفارسي من قوله وما سقط من شعرات
راسه ولحيته عند الوضوء لزمه كف من طعام الا ان يزيد على ثلاث شعرات فان بلغ عشرا لزمه دم وكذا اذا
خبز فاحترق فذلك غير صحيح لما علمت من ان القدر الذي يجب به الدم هو الربع من كل منهما نعم في الثلاثة
كف من شعير عن محمد وهو خلاف ما في فتاوى قاضي خان قال وان نتف من راسه او انفه او لحيته شعرات
ففي كل شعرة كف من طعام وفي خزانة الاكمل في خصلة نصف صاع قوله لانها عضو مقصود بالحلق
يفعل ذلك كثير من الناس للراحة والزينة قوله وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم المعروف هذا الاطلاق
وفي فتاوى قاضي خان في الابطان كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر قوله وقال ابو يوسف
ومحمد بخصيص قولهما ليس بخلاف ابي حنيفة بل لان الرواية في ذلك محفوظة عنهما وقوله اراد به الساق
والصدر وما اشبه ذلك تفسير المراد بما هو اخص من مؤدى اللفظ ليخرج بذلك الراس واللحية فان في
الربع من كل منهما الدم بخلاف هذه الاعضا والفارق العادة ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق
موافق لجامع فخر الاسلام مخالف لما في المبسوط ففيه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس
بمقصود فصدقة ثم قال ومما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق ومما هو مقصود حلق الراس والابطين
وهذا اوجه وقوله لانه مقصود بطريق التنور مدفوع بان القصد الى حلقهما انما هو في ضمن غيرهما اذ ليست العادة

تنوير

تنوير الساق وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق نعم كثيرا ما يعتاد
تنوير الفخذ مع ما فوقه دون الساق وقد يقتصر على العانة او مع الصلب وانما يفعل هذا للحاجة اما الساق
وحده فلا فالحق ان يجب في كل منهما الصدقة واعلم انه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب قوله فان اخذ
من شاربه او اخذه كله او حلقه فعليه طعام هو حكومة عدل بان ينظر الى الماخوذ ما نسبته من ربع اللحية
فيجب بحسابه فان كان مثل ربع ربعها لزمه قيمة ربع الشاة او ثمنها فثمنها وهكذا وفي المبسوط خلاف هذا
قال ولم يذكر في الكتاب ما اذا حلق شاربه وانما ذكر اذا اخذ من شاربه فعليه الصدقة ثم من اصحابنا من يقول
اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق يفعله الصوفية وغيرهم والاصح انه لا يلزمه الدم لانه
طرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد واذا كان الكل عضوا واحدا لا يجب بما دون الربع منه الدم
والشارب دون الربع من اللحية فيكفيه الصدقة في حلقه انتهى وما في الهداية انما يظهر تفريعه على قول
محمد في تطييب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم اما على ما عرف من جادة ظاهر المذهب وهو ان ما لم
يجب فيه الدم يجب الصدقة مقدرة بنصف صاع الا فيما يستثنى فلا ثم على تقدير التفريع على قول محمد
لو وجب ان ينظر الى نسبة الماخوذ من ربع اللحيه معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط من كون الشارب
طرفا من اللحيه هو معها عضو واحد لانه ينسب الى ربع اللحيه غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما يجب ربع
قيمة الشاة اذا بلغ الماخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع الشارب لا دونه واذا اخذ المحرم من شارب
حلال اطعم ما شاء قوله ولفظة الاخذ تدل على ان السنة فيه دون الحلق تشير الى خلاف ما ذكر الطحاوي
في شرح الاثار حيث قال القص حسن وتفسيره ان يقص حتى ينتقص عن الاطار وهو بكسر الهمزة ملتقى الجلدة
واللحم من الشفة وكلام المصنف على انتحاذ به ثم قال الطحاوي والحلق احسن وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد والمذهب عند المتاخرين من مشايخنا ان السنة القص انتهى فالمصنف رحمه الله ان حكم بكون المذهب
القص اخذا من لفظ الاخذ في الجامع الصغير فهو اعم من الحلق لان الحلق اخذ والذي ليس اخذا والشق فان ادعى انه
المتبادر لكثرة استعماله فيه معناه وان سلم فليس المقصود في الجامع هنا بيان ان السنة هو القص ولا بل
بيان ما في ازالة الشعر على المحرم الا ترى انه ذكر في الابط الحلق ولم يلزم كون المذهب فيه استنان الحلق
فعلم ان المقصود ذكر ما يفيد الازالة باي طريق حصلت لتعيين حكمه واما الحديث وهو قوله عليه
السلام خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط فلا ينافي
ما يريده بلفظ الحلق فان المراد منه المبالغة في الاستيصال عملا بقوله عليه السلام في الصحيحين احفوا
الشوارب وهو المبالغة في القطع وباي شيء حصل حصل المقصود غير انه بالحلق بالموسى ايسر منه بالمقص
وقد يكون بالمقص ايضا مثله وذلك لخاص منها يصنع للشارب فقط فقول الطحاوي الحلق احسن من
القص يريد القص الذي لم يبلغ ذلك المبلغ وان عند اهل الصناعة قصا يسمونه قص حلاقة قوله
لانه لا يتوسل الى المقصود الا به يفيد انه اذا لم يترتب الحجامة على حلق موضع المحاجم لا يجب الدم لانه
افاد ان كونه مقصودا انما هو للتوسل به الى الحجامة فاذا لم يعقبه الحجامة لم يقع وسيلة فلم يكن مقصودا
فلا يجب الا الصدقة وعبارة شرح الكنز واضحة في ذلك حيث قال في دليلهما ولانه قليل فلا يوجب الدم
كما اذا حلقه لغير الحجامة وفي دليله ان حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق لغيرها وظهر
لك ان التركيب الصالح في وجه قولهما عبارة شرح الكنز بخلاف تركيب الكتاب حيث قال الحجامة ليست بمحظورة

تكذا امايكون وسيلة اليها فانه يفيد نفي حظرهذا الحلق للحجامة اذ لا تفعل الحجامة الا للحاجة الى تنقيص
الدم فلا يكون الحلق محظورا ولا ذم هذا ليس الا عدم وجوب الصدقة عينا بل تخيير بين ذلك والصوم
وليس المقصود هذا بل لزوم الصدقة عينا بمعنى دخول الدم في كفارة هذا الحلق خلافا لابي حنيفة وعدم
الحظر لا يستلزم وقوله في وجه قول ابي حنيفة وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل يريد ان هذا الموضع
في حق الحجامة كامل **قوله** وان حلق راس محرم الفاعل المحرم لان الضمير في الافعال كلها مثل ان خضب راسه
بالحنا فان ادهن بزيت وان لبس ثوبا مخيطا او غطى راسه المحرم بعد ما صرح به في اول الباب اذ قال اذا تطيب
المحرم ولهذا قال بعده وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق راسه الا ان تعيين المحلوق
راسه ينبغي اختلاف الجواب غير مفيد والحاصل انه اما ان يكونا محرمين او حلالين او الحالق محرم والمحلوق راسه
حلالا او قلبه وفي كل الصورة على الحالق صدقة الا ان يكونا حلالين وعلى المحلوق دم الا ان يكون حلالا ولا
يتخير فيه وان كان بغير ارادته بان يكون مكرها او نايما لانه عذر من جهة العباد بخلاف المضطر فاذا حلق راس
محرم فقد باشر قطع ما استحق الامن بالاحرام اذ لا فرق بين لا تحلقوا حتى تحلوا وبين لا يعضد واشجر الحرم
فاذا استحق الشجر نفسه الامن عن هذه العبادة استحق الشعر ايضا الامن فيجب بتفويته الكفارة بالصدقة واذا
حلق المحرم راس حلال والارتفاق الحاصل له برفع تفث غيره اذ لا شك في تاذي الانسان بتفث غيره بحده من
راى ساير الراس شعثا ووسخ الثوب تفل الرايحة ومامن غسل الجمعة بل ما كان واجبا الا لذلك التاذي الا انه دون
التاذي بتفث نفسه فقصرت الجناية فوجبت الصدقة والمصنف اجرى الوجه الاول في هذا وقد يمنع بان استحقاق
الشعر الامن انما هو بالنسبة الى من قام بالاحرام حالقا او محلوقا فان خطاب لا تحلقوا للمحرمين فلذا خصصناه به
الاول ينفي ان المحرم اذا حلق راسه المحرم اجتمع فيه تفويت الامن المستحق والارتفاق بازالة تفث غيره وقد كان كل
منهما بانفراده موجبا للصدقة فربما يقال تتكامل الجناية بهذا الاجتماع فيقتضي وجوب الدم على الحالق كما قال
ابو حنيفة رحمه الله في الادهان بالزيت البحت حيث اوجب الدم لاجتماع امور لو انفرد كل منها لم يوجبه كتليين
الشعر واصالته للطيب وقتل الهوام فتكاملت الجناية بهذه الجملة فوجب الدم وتقرير الخلاف مع الشافعي ظاهر
من الكتاب فمبنى عدم الزام المحرم شيا اذا كان غير مختار ما تقدم غير مرة في الصلوة والصوم من عدمه سقط الحكم عنده
وعندنا لا ومبنى عدمه عنده على الحالق مطلقا عدم الموجب اما ان كان حلالا فلان الحلق غير محرم عليه وان كان
محرما فكذلك لان الارتفاق لم يحصل له وهو الموجب عليه فان قيل قد باشر امرا محظورا وهو اعانة المحلوق المحرم
على المعصية ان كان باختياره وبغير اختياره اولى قلنا المعاصي انما هي اسباب لعقوبة الاجلال وليس كل معصية توجب
جزا في احكام الدنيا الا بالنص وهو منتف في الحالق فنقول اما الحلال فالحقناه بقاطع شجر الحرم بجامع تفويت
امن مستحق مستعقب للجزا والواجب اتباع الدليل لا يفيد كونه نصا واما المحرم فلان المؤثر للجزا في حقه هو نيل
الارتفاق بقضاء التفث فان كان على وجه الكمال كان الجزا دما والا فصدقة وقيد الاضافة الى نفسه ملغا اذ لم
يثبت اعتباره وعقلية استقلال ما سواه ثابته والحاصل ان نفسه محل والمحل لا يدخل في التعليل والا امتنع
القياس فالاصل الغا المحال الا ان يدل على قصد تخصيص الحكم به دليل لا مرد له خصوصا اذا لم يتوقف عليه
مناسبة المناسب فيتعدى من نفسه الى غيره اذا وجد فيه تمام المؤثر وقصورها ردها الى الصدقة وقد يقال
مباشرة الفعل الذي به قضاء التفث ان كان جزء العلة ولو حكما بان ياذن المحرم في حلق راسه لزم عدم الجزا على
النايم بحلق راسه والا لزم الجزا اذا نظر الى ذي زينة مقتضي التفث فان اختير الثاني وادعي ان الارتفاق

لايحصل بمجرد رؤية كما قلنا بنفي الجزا في مجرد اللبس لذلك عكسه ما لو فرض طولها يوما مع محاذية وصحبة
واستنشاق طيبه ولو كان الى شي لغلت باختيار الاول وبنفي الجزا عن النايم والمكره ولا يلزم مني هذا في كل موضع
كالصلوة وغيرها لان الفساد فيها مثلا علق بمجرد وجود الكلام مثلا وهنا قد فرض تعليق الجزا بالارتفاق
الكاين عن مباشرة السبب ولو حكما **قوله** فصار كالمغرور يعني كما لا يرجع بالعقر على من غره بحرية من تزوج
بها اذا اظهرت امة بعد الدخول لان بدله وهو ما ناله من اللذة والراحة حصل للمغرور فيكون البدل الاخر
عليه دون الغار لذلك لا يرجع المحلوق راسه على الحالق بغير اذن لان سببه اختص به **قوله** فان اخذ من
شاربه حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء اما في الشارب فلا شك فاما في قلم الاظافير فيخالف لما في المبسوط
قال الجواب في قص الاظفار هنا كالجواب في الحلق وفي المحيط ايضا قال عليه صدقة هذا وعن محمد
رواية لا يضمن في قص الاظفار واعلم ان صريح عبارة الاصل في المبسوط وفي الكافي للحاكم في الحالق هكذا
وان حلق المحرم راس حلال تصدق بشي واذا حلق المحرم راس محرم اخر بامره او بغير امره فعلى المحلوق دم وعلى
الحالق صدقة انتهى وهذه العبارة انما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف صاع فيما اذا حلق راس
محرم واما في الحلال فيقتضي ان يطعم اي شي شاء من قبل قملة او جرادة تصدق بما شاء واراد المقدرة في
عرف اطلاقهم ان يذكر لفظ صدقة فقط والله اعلم بحقيقة الحال ثم بعد التفصيل المذكور في الحالق قال
والجواب في قص الاظفار كالجواب في الحلق وان كان ما ذكرناه انه مقتضي فهم في التعبير وانما يكون ذلك
التفصيل ايضا جاريا في قص الاظفار فتصدق ما في الهداية لانه فرض الصورة في قلم اظفار الحلال **قوله** فان
قص اظافير يديه ورجليه فعليه دم لانه اكمل ارتفاق يكون بالقص وقص يد ارتفاق كامل ففيه الدم ايضا فقص
الكل في مجلس كلبس كل الثياب وحلق شعر كل البدن في مجلس لا يوجب غير دم واحد فان كان في مجالس فكذا عند محمد
اي دم واحد لان مبنى هذه الكفارة على التداخل حتى لزم المحرم بقتل صيد الحرم قيمة واحدة مع الجناية على
الاحرام والحرم فاشبهت كفارة الفطر في رمضان في انه اذا تكررت الجنايات بالفطر ولم يكفر لواحدة منها
لزمه كفارة واحدة وان كفر للسابقة كفر للاحقة كذا هنا **قوله** وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف عليه اربعة
دما ان قص في كل مجلس طرفا من اربعة لان الغالب فيه معنى العبادة خرج الجواب عن كفارة الافطار فيتقيد
التداخل باتحاد المجلس غير انه لا بد من اثبات هذه المقدمة والمثبت لها لزوم الكفارة شرعا مع الاعذار ومن المعلوم
ان الاعذار مسقطة للعقوبات وعلى هذا فلا يخفى ان اللازم ترجح معنى العبادة عدم التداخل لانه اللايق
بالجود الا ان يوجبه موجب اخر كما اوجبه في آي السجدة لزوم الحرج لو لم يعتبر ولا موجب هنا والالحاق
باي السجدة في الكتاب انما هو في تقييد التداخل في المجلس لا في اثبات التداخل نفسه والا كان بلا جامع لان
موجبه في الاصل اعني آي السجدة لزوم الحرج وذلك لان العادة مستمرة بتكرار الايات للدراسة والدراية
والتدبير للاتعاظ للحاجة الى ذلك فلو لم يتداخل لزم الحرج غير انما تندفع هذه الحاجات به من التكرار
يكون غالبا في مجلس واحد فتقييد التداخل به وليس سبب لزوم الحرج لولا التداخل هنا قايما اذ لا داعي لمن اراد
قص اظفار يديه ورجليه الى تفريق ذلك في مجالس ولا عادة مستمرة في ذلك فلا حرج يلزم بتقدير عدم التداخل
على تقدير قص كل طرف في مجلس فلا يثبت هذا الحكم الا ان يكون فيه اجماع وفي المبسوط لو قص احدى يديه
ثم الاخرى في مجلس او حلق راسه ولحيته وابطيه او جامع مرارا قبل الوقوف في مجلس واحد مع امراة واحدة
او نسوة فعليه دم واحد وان اختلفت المجالس يلزمه لكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما وقال محمد عليه دم واحد

في تعدد واحد في تعدد المجالس ايضا ما لم يكفر عن الاولى وقد تقدم وجه قوله والفرق لما تقدم نظيره في
الطيب اعتبره بما لو حلق في مجلس واحد ربع راسه ثم في مجلس اخر ربعه ثم وثم حتى حلق كله في اربعة مجالس
يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر للاولى والفرق لما ان الجناية في الحلق واحدة لاتحاد محلها وهو الراس
قوله اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق اي حلق الراس واللحية لان حلق ربع غيرهما من الاعضاء انما فيه الصدقة
فان قيل الالحاق الربع من الراس بكله بناء على انه معتاد والمعتاد في قلم الاظفار ليس الاقتصار على طرف واحد
فكيف هذا الالحاق مع انتفاء الجامع فالجواب ان الجامع انما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد الا انه لما كان
قد يتردد في حصوله بحلق ربع الراس اثبته بالعادة اذ القصة اليه على وجه العادة لمن يقصده ليس الا
لنيل الارتفاق لا انها هي المناط للزوم الدم ولا شك ان ادنى كمال الارتفاق يحصل بقلم تمام يد وان كان في
اليدين اكمل وفي الكل اكمل من هذا فيثبت به الدم ولا يبالي بكونه غير معتاد **قوله** لانه يودي الى ما لا يتناهى
كلام خطابي لا تحقيقي اي كان يجب ان يقام اكثر الثلاثة ايضا كالظفرين ثم يقام اكثرهما وهكذا الى ان يجب بقطع
جوهرين لا يتجزيان من قلامة ظفر واحد **قوله** وبالقلم على هذا الوجه ينادي بخلاف ما قسمنا عليه من الطيب
والحلق في مواضع متفرقة اذ لم تتفق بهما متفرقين فانتفى الجامع قالوا الوقص ستة عشر ظفرا من كل طرف اربعة
وجب عليه لكل ظفر صدقة الا ان يبلغ ذلك دما فينقص ما شاء هذا وكل ما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم
عينا او الصدقة عينا نعليه ذلك اذا اعتق لا في الحال ولا يبدل الى الصوم **قوله** او لبس من عذر بان اضطر
الى تغطية الراس لخوف الهلاك من البرد او لمرض او لبس السلاح للحرب فعليه كفارة واحدة يتخير فيها بين ان يذبح
شاة او يطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام او يصوم ثلاثة ايام وان كان ينزعه او لبلا يلبسه
نهارا ما لم يذهب العذر مثلا ويأتي غيره ولقد ملهذا زيادة تفصيل فارجع اليه **قوله** وقد فسرها اي وقد
فسر الكفارة المتخير فيها بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك بما ذكرنا وذلك في حديث كعب
ابن عجرة في الصحيحين قال حملت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتناثر على وجهي فقال ما كنت ارى
الوجع بلغ بك ما ارى او ما كنت ارى الجهد بلغ بك ما ارى اتجد شاة فقلت لا فقال صم ثلاثة ايام او اطعم
ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وفي رواية فامره ان يطعم فرقا بين ستة او يهدي شاة او يصوم ثلاثة
ايام وفسر الفرق بثلاثة اصوع وقوله في الرواية الاولى اتجد شاة في الابتدا محمول على انه ساله هل يجد النسك
فان وجد اخبره انه مخير بينه وبين الخصلتين وان كان خلاف المتبادر كيلا تقع المعارضة بينه وبين الكتاب والرواية
الاخرى **قوله** اما النسك فيختص بالحرم قال تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وهو واجب بطريق
الكفارة فكان اصلا في كل هدي وجب كفارة في اختصاصه بالحرم وقوله لان الاراقة لم تعرف قربة الا في
زمان او مكان يعطي ان القربة هنا تعلقت بالاراقة ولازمه جوازا الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية
لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمه لانه كفارة ثم لازم هذا بحسب المتبادر انه لو سرق بعدما ذبح لا يلزمه
اقامة غيره مقامه لكن الواقع ان لا تلزمه ذلك وغيره فكان القربة فيه لها جهتان جهة الاراقة وجهة التصدق
فللاولى لا يجب غيره اذا سرق مذبوحا وللثانية يتصدق بلحمه ولا ياكل منه **قوله** وهو اي الصدقة على تاويل
التصدق المذكور في الاية قيل قول ابي حنيفة كقول محمد وقال ابو يوسف الحديث الذي فسر الاية فيه لفظ
الاطعام فكان ككفارة اليمين وفيه نظر فان الحديث ليس مفسر المجمل بل مبين للمراد بالاطلاق وهو حديث
مشهور عملت به فجازت الزيادة ثم المذكور في الاية الصدقة وتحقق حقيقتها بالتمليك فيجب ان يحمل في الحديث

الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة والا كان معارضا وغاية الامر انه لعبر بالاسم الاعم والله اعلم

فصل قدم النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة الشعر والظفر مهيجات
للشهوة لما تعطيه من الراحة والزينة **قوله** ولا فرق فيما اذا انزل او لم ينزل مخالف لما صحح في الجامع الصغير
لقاضي خان من اشتراط الانزال قال ليكون جماعا من وجه موافق لما في المبسوط حيث قال وكذلك
اذا لم ينزل يعني يجب الدم عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في قول قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا
لم ينزل بالتقبيل لكنا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام
وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه انتهى وقد يقال ان كان لا لزام للنهي فليس كل نهي يوجب
كالرفث وان كان للرفث فكذلك اذ اصله الكلام في الجماع بحضرتهن وليس ذلك موجبا شيئا **قوله**
في جميع ذلك الظاهر ارادة المس لشهوة والقبلة لشهوة والجماع فيما دون الفرج والمفاد حينئذ بالنص
المذكور اعني **قوله** انما يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل انه اذا انزل يفسد احرامه واذا لم ينزل
لا يلزمه دم وهذا لانه لو اريد به مجرد معنى الجملة للاول وهو اذا انزل يفسد كان لفظا انما
لغوا اذ هذا المعنى ثابت مع الاقتصار على قوله وقال الشافعي رضي الله عنه يفسد ذلك اذا انزل
فالمعنى ما ذكرنا وتحقيقه انه قصر الصور المذكورة على حكم هو الفساد اذا انزل وفيه تقديم وتاخير
والاصل انما في جميع تلك الصور فساد الاحرام بالانزال وهو معنى قولنا لا حكم فيها الا الفساد بالانزال
فيفيد مجموع الامرين من الفساد بالانزال وعدم وجوب شيء عند عدم الانزال لانه لم يجعل فيها حكما
سوى ما ذكر ثم مذهب الشافعي رحمه الله هو مجموع الامرين في قول فالصوم صالح لاثباتهما معا فيحمل
عليه وعادتهم نصب الخلاف باعتبار قول ثم قصد المصنف اتباع ما في المبسوط والذي قدمنا علمت
من قوله خلافا للشافعي رضي الله عنه في قول قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل ثم ذكر
المصنف الفرق الذي ذكره وعلى المصنف على هذا ان يتعرض في تقرير المذهب للطرفين ويمكن تحميله
كلامه فالتعرض للاول بقوله ولنا ان فساد الاحرام يتعلق بالجماع يعني انما يتعلق به ثم استدل على هذه
بعدم فساده بشيء من المحظورات لقوله ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وتفصيله ان المعلوم ان
سائرها لا يفسد بمباشرتها للاحرام والنص ورد به في الجماع بصورته فانه عليه السلام انما سئل عن الجماع
ومطلقه ينصرف الى ما بالصورة الخاصة فيتعلق الجواب بالفساد بحقيقته ولولا ذلك النص لم يقل
بان الجماع ايضا مفسد ولان اقصى ما يجب في الحج القضا وفي الصوم الكفارة فكانا متوازيين والكفارة في
الصوم لا تجب بالانزال مع المس فكذا قضا الحج وعدم وجوب القضا حكم عدم الفساد فيفسد عدمه وهو
المطلوب والتعرض للثاني بقوله الا ان فيه معنى الاستمتاع الى اخره ووجهه ان مرجع ضمير فيه لفظ جميع ذلك
والمراد به ما قلنا من المس بشهوة والتقبيل والجماع فيما دون الفرج لا يفيد الانزال كما يفيد لفظ النهاية والا
لم يكن كقوله بعد ذلك اذا انزل معنى وكان يحتاج الى قولنا في المس بشهوة مع الانزال اذا انزل فالحاصل
من العبارة الى قوله فيما دون الفرج الا ان في المس بشهوة والتقبيل والوطء فيما دون الفرج استمتاعا
بالمراة اعم من كونه مع انزال او لا وذلك محظور احرام فيلزم الدم بخلاف الصوم الذي قست عليه عدم
لزوم شيء اذا لم ينزل والفساد اذا انزل لان المحرم فيه قضا الشهوة فلا يحصل المحرم فيه فيما دون
الفرج الا بالانزال ثم انما يفسد عنده لان يخزيه بسبب كونه تفويتا للركن الذي هو الكف عن قضاء

الشهوة من المراة وقبله لم يوجد محرم اصلا بل الثابت فعل مكروه فلا يوجب شيا بخلاف ما نحن فيه فان بالاستمنا
بلا انزال تحصل محظورا الاحرام فيستعقب الجزا ومع الانزال يثبت الفساد بالنص **قوله** فسد حجه وعليه
شاة وكذا اذا تعدد الجماع في مجلس واحد لمراة او نسوة والوطي في الدبر كهو في القبل عندهما واحدى
الروايتين عن ابي حنيفة وفي اخرى عنه لا يتعلق به فساد والاول اصح فان جامع في مجلس اخر قبل الوقوف ولم يقصد
به رفض الحجة الفاسدة لزمه دم اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو نوى بالجماع الثاني رفض الفاسدة لا يلزمه
بالثاني شي كذا في خزانة الاكمل وقاضي خان وقدمنا من المبسوط فرعا لزوم تعدد الموجب لتعدد المجالس عندهما
من غير هذا القيد وقال محمد يلزمه كفارة واحدة الا ان يكون كفر عن الاولى فيلزمه اخرى فالحق اعتباره على
ان تصير الجنايات المتعددة بعده متحدة فانه نص في ظاهر الرواية على ان المحرم اذا جامع النسا ورفض احرامه
واقام يصنع ما يصنعه الحلال من الجماع والطيب وقتل الصيد عليه ان يعود كما كان حراما قال في المبسوط
لان بافساد الاحرام لم يصر خارجا عنه قبل الاعمال وكذا بنية الرفض وارتكاب المحظورات استند الى قصد واحد
وهو تعجيل الاحلال فيكفيه لذلك دم واحد انتهى فكذا لو تعدد جماع بعد الاول بقصد الرفض فيه دم واحد
وما يلزم به الفساد والدم على الرجل يلزم مثله على المراة وان كانت مكرهة او نايمة او ناسية انما ينتفي بذلك
الاثم ولو كان الزوج صبيا جامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هي الصبية او مجنونة انعكس الحكم ولو جامع
بهيمة وانزل لم يفسد حجه وعليه دم وان لم ينزل فلا شي عليه والاستمنا بالكف على هذا ثم اذا كانت مكرهة حتى
فسد حجها ولزمها دم هل ترجع على الزوج عن ابن شجاع لا وعن القاضي ابي حازم نعم والقارن اذا جامع قبل الوقوف
وقبل ان يطوف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه وعمرته وعليه ان يمضي فيهما ويتمهما على الفساد وعليه شاتان
وقضاوهما ولو جامع بعد ما طاف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه دون عمرته واذا فسد الحج سقط دم القران لانه
لم يجمع له نسكان صحيحان وعليه دمان لفساد الحج وللجماع في احرام العمرة لانه باق فيقضي الحج فقط وكذا لو احرم
بعمرة فافسدها ثم اهل بحجة ليس بقارن لهذا **قوله** والاصل الى اخره روى ابو داود في المراسيل عن يحيى بن ابي كثير
ثنا يزيد بن نعيم او زيد بن نعيم شك فيه ابو توبة ان رجلا من جذام جامع امراته وهما محرمان فسال الرجل النبي صلى الله
عليه وسلم فقال اقضيا نسككما واهديا هديا قال ابن القطان لا يصح فان زيد بن نعيم مجهول ويزيد بن نعيم من هزال
ثقة وقد شك ابو توبة في ايهما حدثه به انتهى قلنا قد رواه البيهقي وقال انه منقطع وهذا يزيد بن نعيم بلا شك
وقوله منقطع بناء على الاختلاف في سماع يزيد هذا من جابر بن عبد الله وفي صحبة ابيه فانه سمع من ابيه واختلف
في صحبة ابيه فمن قال انه صحابي وانه سمع من جابر جعله مرسلا وعليه مشى ابو داود فانه اورد هذا الحديث في
المراسيل ومن قال لم يسمع من جابر وليس لابيه صحبة جعله منقطعا فانه لم يعلم سماعه من صحابي اخر وليس في مسند
ابي داود انقطاع فانه رواه عن ابي توبة الربيع بن نافع عن معاوية بن سلام عن يحيى بن ابي كثير قال اخبرني يزيد
ابن نعيم او زيد بن نعيم وهذا سند متصل كله ثقات بتقدير يزيد ولا شك فيه في طريق البيهقي فيحصل اتصاله
وارساله وهو حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم وروى ابن وهب بسنده فيه ابن لهيعة عن يزيد بن ابي حبيب ان
رجلا من جذام الحديث وفيه حتى اذا كنتما بالمكان الذي اصبتما فيه ما اصبتما فاحرما وتفرقا الحديث الى ان قال
واهديا وضعف بابن لهيعة ويشد المرسل والمذكور منه ما سوى الزيادة وروي بالزيادة عن جماعة من الصحابة
في مسند ابن ابي شيبة الى ان سال مجاهدا عن المحرم يواقع امراته فقال كان ذلك على عهد عمر بن الخطاب فقال يقضيان
حجهما ثم يرجعان حلالا فاذا كان من قابل حجا واهديا وتفرقا من المكان الذي اصابها فيه وروى الدارقطني عن ابن عمر

قال فيه بطل حجه قال له السايل فيقعد قال لا بل يخرج مع الناس فيصنع ما يصنعون فاذا ادركه من قابل
حج واهدى ووافقه على هذا ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وصحح البيهقي اسناده عنهم وفي موطا مالك
من بلاغاته عن علي وعمر وابي هريرة نحوه الا ان عليا قال فيه يفترقان حتى يقضيا حجهما **قوله** اعتبارا لما لو جامع
بعد الوقوف بل اولى لان الجماع قبله في مطلق الاحرام بخلافه بعده **قوله** والحجة عليه ما رويناه يعني لفظ
الشاة وعلى ما خرجنا اطلاق لفظ الهدي وهو يصدق بالشاة كان في البدنة اكمل والواجب ينصرف المطلق
الى الكامل في الماهية لا الى الاكمل وماهية الهدي كاملة فيها بخلاف السمك بالنسبة الى لفظ اللحم فان
ماهية اللحم ناقصة فيه على ما ستعرف ان شاء الله تعالى ثم بين المقامين فرق وهو وجوب القضا فانه لا
يجب الا ليقوم مقام الاول وهو معنى استدراك المصلحة فبعد قيامه مقامه لم يبق الا جزا تعجيل الاحلال
ويكفي فيه الشاة كالمحصر بل اولى لان الاحلال لم يتم بالجماع ولهذا يمضي فيه ولا يحل الا مع الناس غير انه
اخر المعتد به الى قابل ثم لا يجب عمرة لعدم فوات حجه بخلاف المحصر **قوله** فلا معنى للافتراق وهذا لان
الافتراق ليس بنسك في الادا فكذا في القضا فلم يكن امر من روي عنه من الصحابة الا امر الافتراق امر ايجاب
بل امر ندب مخافة الوقوع لظهور انه لا يصير احدهما عن الاخر لما ظهر منهما في الاحرام الاول فكان كالشاب
في حق القبلة في الصوم لا لانهما يتذاكران فيقعان لانه معارض بانهما يتذاكران فلا يقعان بتذكرهما ما
حصل لهما من المشقة للذة يسيرة ونحن نقول باستحباب الافتراق لذلك **قوله** ومن جامع بعد الوقوف
بعرفة يعني قبل الحلق لانه سيذكر ان الجماع بعد الحلق فيه شاة هذا والعبد اذا جامع مضى فيه وعليه
هدي وحجة اذا اعتق سوى حجة الاسلام وكلما يجب فيه المال يواخذ به بعد عتقه بخلاف ما فيه الصوم
يواخذ به للحال ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو فاذا اعتق فعليه
حجة وعمرة **قوله** لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه تقدم هذا الحديث وتقدم انه
عليه السلام علق التمام بالوقوف بعرفه والمزدلفه على ما اسلفناه ثم لا شك ان ليس التمام باعتبار
عدم بقاء شي عليه فهو باعتبار الامن من الفساد والفوات وانما اوجبنا البدنة بما روي عن ابن عباس انه سئل
عن رجل وقع باهله وهو بمنى قبل ان يفيض فامره ان ينحر بدنة رواه مالك في الموطا عن ابي الزبير المكي
عن عطا بن ابي رباح عنه واسنده ابن ابي شيبة عن عطا ايضا قال سئل ابن عباس عن رجل قضى المناسك
كلها غير انه لم يزر البيت حتى وقع على امراته قال عليه بدنة ولانه لا قضاء هنا ليخف اثر الجناية بجبر
القضا بخلاف ما قبل الوقوف وهو ارجح مما عن ابن عمر مما اخرجه ابن ابي شيبة عنه جاء رجل اليه فقال
يا ابا عبد الرحمن رجل جاهل بالسنة بعيد الشقة قليل ذات اليد قضيت المناسك كلها غير اني لم ازر البيت
حتى وقعت على امراتي قال بدنة وحج من قابل فانه متروك بعضه وقال عليه السلام من وقف بعرفة فقد
تم حجه بخلاف قول ابن عباس هذا ولو جامع مرة ثانية فعلى كل واحد شاة مع البدنة لانه وقع في حرمة
مهتوكة فصادف احراما ناقصا فيجب الدم ولو جامع القارن بعد الوقوف لزمه بدنة لحجه وشاة لعمرته
قوله وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ما لم يكن جامع بعد ما طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة
فلا شي عليه ولو لم يحلق حتى طاف للزيارة اربعة اشواط ثم جامع كان عليه الدم وذكر في الغاية معزيا الى
المبسوط والبدايع والاسبيجابي لو جامع القارن اول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة للحج
وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احرامين بالحلق الا في حق النسا فهو محرم بهما في حقهن وهذا يخالف ما ذكره

في الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق وذكر فيه ايضا معزيا الى الوبري في هذه
المسئلة انما عليه بدنة للحج ولا شيء للعمرة لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي احرام الحج في حق النسا واستشكله شارح
الكنز لانه اذا بقي محرما بالحج فكذا في العمرة والذي يظهر ان الصواب ما عن الوبري لان احرام العمرة لم يعهد بحيث
يتحلل منه بالحلق من غير النسا ويبقى في حقهن بل اذا حلق بعد افعالها حل بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما عهد ذلك
في احرام الحج فاذا ضم الى احرام الحج احرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرع اذ لا يزيد القران على ذلك الضم فينطوي
بالحلق احرام العمرة بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطي بل الحج فقط ثم يجب النظر في الترجيح بين قول من قال
بوجوب الشاة وقول موجب البدنة اوجه لان ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والمروي عنه عطاء وفيما بعد الحلق
فارجع تامله ثم المعنى يساعده وذلك ان وجوبها قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم ان الوطي ليس
جناية عليه الا باعتبار تحريمه له لا لاعتبار تحريمه لغيره فليس الطيب جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع
او الحلق بل باعتبار تحريمه بالطيب وكذا كل جناية على الاحرام ليست جناية عليه الا باعتبار تحريمه لها لا
لغيرها فيجب ان يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطي لان الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده
والزايل لم يكن الوطي جناية باعتباره لا جرم ان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف
من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق او بعده ثم ذكرها ايضا فقال واذا طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة
وقد قصر ثم جامع فليس عليه شيء وان لم يكن قصر فعليه دم فهو هنا والله اعلم اخذ التفصيل من اخذه ان كان اذ
حقق الموجب بعد وجود احدهما بعد الوقوف ولقايل ان يستشكله بان الطواف قبل الحلق لم يحل به من شيء
فكان ينبغي ان يجب الجزور وان كان سؤال ابن عباس وفتواه به انما كان فيمن لم يطف للعلم بان فتواه بذلك لوقوع
الجناية على احرام امن فساده ولو كان قارنا اعني الذي طاف للزيارة قبل الحلق ثم جامع قال في البدايع
عليه شاتان لبقاء الاحرامين لهما جميعا وروى ابن سماعة عن محمد في الرقيات فيمن طاف للزيارة جنبا ثم جامع
قبل الاعادة قال محمد اما في القياس فليس عليه شيء ولكن ابا حنيفة استحسن فيما اذا طاف جنبا ثم جامع ثم اعاده
طاهرا ان يوجب عليه دما وكذلك قول ابي يوسف وجه القياس ان الجماع وقع بعد التحلل لما عرف ان الطهارة
ليست بشرط لصحة الطواف وجه الاستحسان انه بالاعادة طاهرا ينفسخ الطواف الاول عند بعض مشايخ العراق
ويصير طوافه المعتبر هو الثاني لان الجنابة توجب نقصا فاحشا فيتبين ان الجماع كان قبل الطواف فيوجب
الكفارة بخلاف ما اذا كان طاف على غير وضوء يعني ثم جامع ثم اعاده متوضيا لا شيء عليه لان النقصان يسير
فلم ينفسخ الاول فيقع جماعه بعد التحلل كذا في البدايع وفيه تامل فان الانفساخ ان قال به بعض المشايخ
فقد قال اخرون بعدمه وصح فلم يلزم وعلى تقدير وقوعه شرعا قبل التحلل انما موجبه البدنة لا مطلق
الدم اللهم الا ان يقال انه قبله من وجه دون وجه وسنوجه عدم الانفساخ ان شاء الله تعالى **فصل**
قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة موافق لما في عامة النسخ وصرح به عن محمد ومخالف
لما في مبسوط شيخ الاسلام قال ليس لطواف التحية محدثا ولا جنبا شيء لانه لو تركه لم يكن عليه شيء فكذا اذا تركه
من وجه والوجهان اللذان ابطل بهما المصنف كون الطهارة سنة اعني قوله لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب
العمل كافلان بابطاله ولما استشعر ان يقال على الاول لزوم الجابر مطلقا ممنوع وهو اول المسئلة فانا ننفيه
في غير الطواف الواجب دفعه بتقدير ان كل ترك لا يخلو من كونه في واجب فان التطوع اذا شرع فيه صار واجبا
بالشروع ثم يدخله النقص بترك الطهارة فيه غاية الامر ان وجوبه ليس بايجابه تعالى ابتدا فاظهر التفاوت

في الحط

في الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا طافه محدثا ومن البدنة الى الشاة اذا طافه جنبا **قوله** لقوله عليه السلام
الطواف بالبيت صلوة روى الترمذي عن ابن عباس عنه عليه الصلوة والسلام انه قال الطواف بالبيت صلوة
الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير وجه الاستدلال انه تشبيه في الحكم بدليل الاستثناء من الحكم
لقوله الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فكانه قال هو مثل الصلوة في حكمها الا في جواز الكلام فيصير ما سوى
الكلام داخلا في الصدر ومنه اشتراط الطهارة واستدل ابن الجوزي بما في الصحيحين عن عايشة انها حاضت
فقال لها عليه الصلوة والسلام اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت رتب منع الطواف على انتفاء
الطهارة وهذا حكم وسبب وظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة دخول المسجد للحايض
ولنا في الجواب عن الاول طريقان احدهما ينتظم الجواب عن هذا وهو نسليم انه تشبيه في الحكم لكنه خبر واحد
لو لم يلزم نسخه لاطلاق كتاب الله تعالى لثبت به الوجوب لا الافتراض لاستلزامه الاكفار بجحد مقتضاه
وليس ذلك لازم مقتضاه بل لازمه التفسيق به فكيف ولو ثبت به افتراض الطهارة كان ناسخا له اذ قوله تعالى
وليطوفوا يقتضي الخروج عن عهدته بالدوران حول البيت مع الطهارة وعدمها فجعله لا يخرج مع عدمها
نسخ لاطلاقه وهو لا يجوز فرتبنا عليه موجبه من اثبات وجوب الطهارة حتى اثمنا بتركها والزمنا الجابر وليس
مقتضى خبر الواحد غير هذا لا الاشتراط المفضي الى نسخ كتاب الله ويؤيد انتفاء الاشتراط ما ذكره الشيخ
تقي الدين في الامام وروى سعيد بن منصور حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر عن عطا قال حاضت امراة وهي تطوف
مع عايشة ام المؤمنين فاتمت بها عايشة سنة طوافها وقال روى احمد بن حنبل حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة
قال سألت حمادا ومنصورا عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة فلم يروا به باسا وقد انتظم ما ذكرناه الجواب
عما اورده ابن الجوزي ثانيهما منع ذلك التقدير ونقول بل التشبيه في الثواب لا في الاحكام وقوله الا انكم
تتكلمون فيه منقطع كلام مستانف بيان لاباحة الكلام فيه وجب المصير الى هذا لانه لو كان كما قالوا
لكان المشي ممتنعا لدخوله في الصدر وكان الشيخ رحمه الله استشعر فيه منعا وهو ان يقال المشي وقد علم
اخراجه قبل التشبيه فان الطواف نفس المشي بحيث قال صلوة فقد قال المشي الخاص كالصلوة فيكون
وجه التشبيه ما سوى المشي ولذا اقتصر على الاول لكن يبقى الانحراف مؤيدا للوجه الثاني فان قيل الاصح هو
الاول لان الوجوب ثابت عندنا ولا بد له من دليل وحمله على الوجه الثاني ينفيه وما اورده ابن الجوزي
ظاهر فيه والحديث المذكور نحمله على الوجه الاول فوجب المصير اليه ونخص الانحراف ايضا باجماع المسلمين
وباتفاق رواة مناسكه عليه الصلوة والسلام انه جعل البيت عن يساره حين طاف ولاعتباره وجب
ستر العورة للطواف فلو طاف مكشوف العورة لزم الدم ان لم يعده فالجواب لو كان الاول هو المعتبر لكان
مقتضاه وجوب طهارة الثوب والبدن فيه لكن صرحوا بعدم وجوبها وفي البدايع انها ليست بشرط
بالاجماع فلا يفترض تحصيلها ولا تجب لكنه سنة حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم لا يلزمه
شيء لكنه يكره انتهى فيحمل الحديث على ان التشبيه في الثواب ويضاف ايجاب الطهارة عن الحدث الى ما اورده
ابن الجوزي وايجاب ستر العورة الى قوله عليه السلام الا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان
قال محمد رحمه الله ومن طاف تطوعا على شيء من هذه الوجوه فاحب الينا ان كان بمكة ان يعيد الطواف وان كان قد رجع
الى اهله فعليه صدقة سوى الذي طاف وعلى ثوبه نجاسة هذا وما ذكر في بعض النسخ ان نجاسة البدن كله
في الدم لا اصل له في الرواية والله اعلم وقد يقال فلم لم يلحق وجوب الطهارة عن النجس بالطهارة عن الحدث وهو

الاصل المنصوص عليه قياسا او بستر العورة وليس هذا قياسا في اثبات شرط بل في اثبات الوجوب وقد
يجاب بحاصل ما في المبسوط من ان حكم النجاسة في الثوب اخف حتى جازت الصلوة مع قليل النجاسة في الثوب ومع
كثيرها حالة الضرورة فلا يتمكن بنجاسة الثوب نقصان في الطواف وهذا تخصيص الفرق بطهارة الحدث دون
الستر ثم افاد فرقا بين الستر وبينه بان وجوب الستر لاجل الطواف اخذا من قوله عليه السلام الا لا يحجن بعد
العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان فبسبب الكشف يتمكن نقصان في الطواف واشتراط طهارة الثوب ليس للطواف
على الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان فيه ولم يتبين الجهة المشاركة للطواف في سببية المنع وافادها في البدايع
فقال المنع من الطواف مع الثوب النجس ليس لاجل الطواف بل لصيانة المسجد عن ادخال النجاسة وصيانته عن التلويث
فلا يوجب ذلك نقصانا في الطواف فلا حاجة الى الجبر الا انه نفى سببية الطواف بالكلية وقوله المنع من
الطواف مع الثوب النجس اما ان يكون معناه انه لو كان منع لكان لصيانة المسجد او ان المنع ثابت مع النجاسة وكذا
تثبت الكراهة به الا انه لا يبلغ الى الوجوب فلا ينتهض موجبا للجابر والله سبحانه اعلم ولم يذكر في ظاهر الرواية
تنصيص سوى على الثوب والتعليل يفيد تعميم البدن ايضا **قوله** فكان افحش فان قيل لما اختلف الجابر في الفرض
والنفل في الطواف دون الصلوة فالجواب ان الاصل ان يختلف الجابر باختلاف الجناية اعتبارا للمسبب على وزان
سببه فلا يترك الا للتعذر الشرعي وقد امكن في الحج لشرع الجابر فيه متنوعا الى بدنة وشاة وصدقة فاعتبر
تفاوت الجابر بتفاوت الجناية وتعذر في الصلوة اذ لم يشرع الجابر للنقص الواقع سهوا الا السجود **قوله**
والاصح ان يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وانما لم يؤمر مطلقا كما هو تلك الرواية مع الطهارة في الطواف
مطلقا واجبة لانه لم يتعين الطواف جابرا فان الدم والصدقة مما يجبر بهما فالواجب احدهما غير عين واستحبا
المعين اعني الطواف ليكون الجابر من جنس المجبور بخلاف ما اذا رجع الى اهله ولم يطف فان البعث بالشاة افضل
لان النقصان كان يسيرا وفي الشاة نفع للفقرا **قوله** لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر هذه وصلتيه وعدم
وجوب الشيء اذا اعاده بعد ايام النحر دليل ان العبرة للاول في الحدث والا لوجب عند ابي حنيفة دم للتاخير عن ايام
النحر وقوله في فصل الجناية وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة بالتاخير اخذ منه الرازي
ان العبرة في الجناية للطواف الثاني وينفسخ الاول به وذهب الكرخي الى ان المعتبر الاول في الفصلين جميعا وصححه
صاحب الايضاح اذ لا شك في وقوع الاول معتدا به حتى حل به النسا وتقرير ما حكم شرعا باعتداده حال وجوده
اولى واستدل الكرخي بما في الاصل لو طاف للعمرة جنبا او محدثا في رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا ان اعاده في شوال
او لم يعده واعتذر عنه السرخسي في المبسوط بانه انما لم يكن متمتعا لوقوع الامن عن فساد العمرة كاذا امن فسادها
قبل دخول وقت الحج لا يكون بها متمتعا قال والطواف الاول كان حكمه مراعى لتفاحش النقصان فان اعاده انفسخ
وصار المعتد به الثاني وان لم يعد كان معتدا به في التحلل كمن ظهر في صلوته ولم يقرا حتى ركع كان قيامه وركوعه
مراعى على سبيل التوقف فان عاد فقرا ثم ركع انفسخ الاول حتى ان من ادرك معه الركوع الثاني مدرك للركعة وان لم
يعد فقرا في الركعتين الاخيرتين كان الاول معتدا به وهذا الخلاف المحدث لان النقصان يسير فلا يتوقف
به حكم الطواف بل بقي معتدا به على الاطلاق والثاني جابر للمتمكن فيه من النقصان ولو طافت المراة للزيارة حائضا
فهو كطواف الجنب سوا انتهى وقول الكرخي اولى وجعل عدم التمتع في شاهده للامن عن فساد العمرة قبل اشهر الحج ليس اولى
من جعل الدم لتاخير الجابر بجعله كنفس الطواف بسبب ان النقصان لما كان متفاحشا كان كتركه من وجه فيكون وجود
جابره كوجوده او نقول الواجب عليه فعل الطواف في ايامه خاليا عن النقصان الفاحش الذي ينزل منزلة الترك

لبعضه فبادخاله يكون موجدا لبعضه ووجب عليه البعض الاخر اعني صفة الكمال وهو كامل الصفة وهو
الطواف الجابر فوجب في ايام الطواف فاذا اخره وجب دم كما اذا اخر اصل الطواف **قوله** ويعود باحرام
جديد بناء على انه حل في حق النسا بطواف الزيارة جنبا وهو افاقي يريد مكة فلا بد له من احرام بحج او عمرة وقيل
يعود بذلك الاحرام حكاه الفارسي ثم اذا عاد فاحرم بعمرة يبدا بها فاذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم
لتاخير طواف الزيارة عن وقته وقد تقدم ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا اعاد طواف العمرة
قبل يوم النحر ولا شي عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طلع فجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا وقد
فات وقت القضا ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا ليحصل الرمل والسعي عقيب طواف
كامل وان لم يعد لا شي عليه لانه سعي عقيب طواف معتد به اذ الحدث الاصغر لا يمنع الاعتداد وفي الجنابة ان لم
يعد فعليه دم للسعي وكذا الحايض **قوله** ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا الى اخره وكذا اذا رجع الى اهله
وقد ترك منه اربعة اشواط يعود بذلك الاحرام وهو محرم ابدا في حق النسا وكلما جامع لزمه دم اذا تعدد المجالس
الا ان يقصد رفض الاحرام بالجماع الثاني وتقدم اوايل الفصل من ذلك شي **قوله** ومن طاف طواف الصدر الى اخره
ذكر في حكمه روايتين وفيه رواية ثالثة هي رواية ابي حفص انه تجب الصدقة لان طواف الجنب معتد به حتى يتحلل
به الا انه ناقص والواجب بترك طواف الصدر الدم فلا يجب بالنقصان ما يجب بالترك والجواب ان مناط وجوب
الدم كمال الجناية وهو متحقق في الطواف مع الجنابة فيجب به كما يجب بتركه ولذا احققنا وجوب الدم بطواف القدوم
جنبا ولا يلزم بتركه شي اصلا لثبوت الجناية في فعله جنبا وعدمها في تركه فالمدار الجناية فان قلت ذكر الشيخ في الفرق
بين لزوم الدم في طواف الزيارة محدثا والصدقة في طواف القدوم محدثا وان كان فيه ادخال النقص في الواجب
بالشروع انه اظهار التفاوت بين ما وجب بايجاب الله تعالى ابتداء وما تعلق وجوبه بايجاب العبد وهذا الفرق
ثابت بين طواف القدوم والصدر فلم اتحد حكمهما فالجواب منع قيام الفرق فان وجوبه مضاف الى الصدر الذي
هو فعل العبد كوجوب طواف القدوم بفعله وهو الشروع ولهذا لو اتخذ مكة دار الرحب لعدم فعل الصدر
وفي المحيط لو طاف للعمرة جنبا او محدثا فعليه شاة ولو ترك من طواف العمرة شوطا فعليه دم لانه لا مدخل
للصدقة في العمرة **قوله** يسير لرجحان جانب الوجود بالكثرة وعن هذا ما ذكر من ان الركن عندنا هو الاربعة الاشواط
والثلاثة الباقية واجبة لان تركها يجبر بالدم وانما يجبر به الواجب وهذا حكم لا يعلل به لانه محل النزاع اذ جبرها
بالدم ممنوع عند من يخالف فيه وهم كثيرون بل جبرها به لاقامة الاكثر مقام الكل وسبب اختصاص هذه العباده به
على خلاف الصلوة والصوم اذ لا يقام الاكثر منها مقام الكل وسبب اختصاص هذه العبادة به على خلاف الصلوة والصوم
اذ لا يقام الاكثر منها مقام الكل قوله عليه السلام الحج عرفة ومن وقف بعرفات فقد تم حجه مع العلم ببقاء ركن اخر
عليه وحكمنا لهذا بالامن من فساد الحج اذا اتفق بعد الوقوف ما يفسده قبله فعلمنا ان باب الحج اعتبر فيه شرعا هذا الاعتبار
والطواف منه فاجرينا فيه ذلك وهذا هو الاوجه في اثبات الاقامة المذكورة وانما قلنا ان هذا اوجه لان الوجه
الاخر غير منتهض وهو ان المامور به الطواف وهو يحصل بمرة فلما فعله عليه السلام سبعا احتمل كونه تقدير الكمال
ولما لا يجزي اقل منه فيثبت المتيقن من ذلك وهو انه شرط الكمال وللاعتداد ومقام الاكثر مقام الكل
كادراك الركوع يجعل شرعا ادراكا للركعة وكالنية في اكثر النهار للصوم يجعل شرعا في كله ولا يخفى ان المامور به
التطوف وهو اخص يقتضي زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الاسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه السلام
منكثرا كان تنصيصا على احد المحتملين ثم وقوع التردد بين كونه للكمال وللاعتداد على السوا لا يستلزم كون المتيقن

كونه للكمال فانه محض تحكم في احد المحتملين المتساويين بل في مثله يجب الاحتياط فيعتبر للاعتداد ليقع اليقين بالخروج
عن العهدة وعلي اعتبار كونه للاعتداد يكون اقامة اكثره مقام كله منافيا له في التحقيق اذ كون السبع للاعتداد معناه
انه لا يجزئ اقل منها واقامة الاكثر لازمه حصول الاجزا باقل من السبع فكيف يترتب لازما علي شيء وهو مناف للملزوم
ثم بتقديره فاثباته بالحاق مدرك الركوع والنية باطل اما ادراك الركعة بالركوع فبالشروع علي خلاف القياس ولذا
لم يقل باجزاء ثلث ركعات عن الاربع قياسا واما النية فبعد انه من رد المختلف فانا نعتبر الامساكات السابقة علي
وجود النية متوقفة علي وجودها فاذا وجدت بان ينوي انه صايم من اول النهار تحقق صرف ذلك الموقف كله
لله تعالي فانما تعلقت النية بالكل بوجودها في الاكثر لا بالاكثر وكان سبب تصحيح تعلقها بالكل من غير قران وجودها
بالكل الحرج اللازم من اشتراط قران وجودها للكل بسبب النوم الحاكم علي ما اسلفنا ايضاحه في كتاب الصوم
وليس ما نحن كذلك هذا واما الوجه الاول فهو وان كان اوجه لكنه غير سالم مما يدفع به وذلك ان اقامة الاكثر
في تمام العبادة انما هو في حق حكم خاص وهو امن الفساد والفوات ليس غير ولذا لم يحكم بان تارك ما بقي اعني الطواف
يتم معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة اكثر كل جزء منه مقام تمام ذلك الجزء وترك باقيه
كما لم يجز ذلك في نفس مورد النص اعني الحج فلا ينبغي المعول علي هذا الحكم والله اعلم بل الذي ندين به ان لا يجزي
اقل من السبع ولا يجبر بعضه بشيء انا نسلم معهم في التقدير علي اصلهم هذا **قوله** ويبعث بشاة يعني عن الباقي من طواف
الزيارة وبشاة اخري لترك طواف الصدر وهذا لان بعث الشاة لترك بعض طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن
طاف للصدر فاستقل منه الي طواف الزيارة ما يكمله ثم ينظر في الباقي من طواف الصدر ان كان اقله لزمه صدقة له والا
فدم والافدم ولو كان طاف للصدر في اخر ايام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة اكثره كمل من الصدر ولزمه
دمان في قول ابي حنيفة دم لتاخير ذلك ودم لتركه اكثر الصدر وان كان ترك اقله لزمه للتاخير دم وصدقة
للمتروك من الصدر مع ذلك الدم وجملته ان عليه في ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفي تاخير الاقل صدقة
وفي ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفي ترك اقله صدقة ومبني هذا النقل ما تقدم من ان طواف الزيارة ركن
عبادة والنية ليست بشرط لكل ركن الا انه يستقل عبادة في نفسه فشرط له نية اصل الطواف دون التعيين فلو طاف
في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوي بالسجدة من الظهر النفل لغت ووقعت عن الركن وان توالي الاشواط
ليس بشرط لصحة الطواف كمن خرج من الطواف لتجديد وضوء ففعل ثم رجع بني **قوله** وليس عليه لترك السعي شيء عطف علي
قوله فعليه دم والمراد ليس عليه لترك جابر السعي شيء اي لا يجب باعتبار تجرد السعي بحدث شيء لانه لا تجب الطهارة
فيه بل الواجب فيه الطهارة في الطواف الذي هو عقيبه وقد جبر ذلك بالدم اذ فوت وقد منا ان شرط جواز السعي
كونه بعد اكثر طواف والله اعلم وما في البدايع من قوله لا يشترط له الطهارة لانه نسك غير متعلق بالبيت الا انه يشترط
ان يكون الطواف علي طهارة من الجنابة والحيض الي ان قال والحاصل ان حصول الطواف علي الطهارة عن الحيض والجنابة
من شرايط جواز السعي تساهل وهذا بالاتفاق بخلاف ما اذا اعاد الطواف وحده ذكر فيه الخلاف وصحح عدم الوجوب
وهو قول شمس الايمة والمحبوبي وذهب كثير من شارحي الجامع الصغير الي وجوب الدم بناء علي انفساخ الاول بالثاني والا
كانا فرضين او الاول فلا يعتد بالثاني ولا قايل به فلزم كون المعتبر الثاني فحينئذ وقع السعي قبل الطواف فلا يعتد به
بخلاف ما اذا لم يعد فانه لا يوجب انفساخ الاول والجواب منع الحصر بل الطواف الثاني معتد به جابرا كالدم
والاول معتد به في حق الفرض وهذا اسهل من الفسخ خصوصا وهو نقصان بسبب الحدث الاصغر ومن واجبات
الطواف ستر العورة والمشي وان لا يكون منكوسا بان يجعل البيت عن يمينه لا يساره وكلها وان تقدم ذكرها لكن لا اضدادا

بل في ضمن التعاليل اما الستر فلما تقدم من قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت بعد العام مشرك ولا
عريان واما المشي فلان الراكب ليس طايفا حقيقة بل الطايف حقيقة مركوبه وهو في حكمه اذ كان حركته
عن حركة المركوب وطوافه عليه السلام راكبا فيما ركب فيه قدمنا ما روي فيه من كلام الصحابة انه كان
ليظهر فيقتدي بفعله فهذا عذر راي به عذر فانه كان مامورا بتعليمهم وهذا طريق ما امر به فيباح له
ونحن نقول اذا ركب من عذر فلا شيء عليه والا اعاده ان لم يعده لزمه دم وكذا اذا طاف زحفا
ولو نذر ان يطوف زحفا وهو قادر علي المشي لزمه ان يطوف ماشيا لانه نذر العبادة بوجه غير مشروع
فلغت وبقي النذر باصل العبادة كما اذا نذر ان يطوف للحج بلا طهارة ثم ان طاف زحفا اعاده فان رجع
الي اهله ولم يعده فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الاصل وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي
انه اذا طاف زحفا اجزاه لانه ادي ما اوجب علي نفسه كمن نذر ان يصلي في ارض مغصوبة او يصوم يوم النحر
انه يجب ان يصلي في موضع آخر ويصوم يوما اخر ولو صلي في المغصوبة او صام يوم النحر اجزاه وخرج عن
عهدة النذر كذا هذا هكذا حكي في البدايع وسوقه يقتضي ان المذكور في شرح القاضي يخالف ما في الاصل
وليس كذلك الا لو صرح بنفي الدم وهو لم يذكر سوي الاجزا وما في الاصل لا ينفيه ولو كان خلافا كان ما في
الاصل هو الحق لان الاصل ان العبادة متي شرع فيها جابر لتفويت شيء من واجباتها فنوت وجب الجبر وان كان
لو لم يجبر صحت كالصلوة بالسجود في السهو وبالاعادة في العمد فقد قلنا كل صلوة اديت مع كراهة التحريم
يجب اعادتها وباب الحج مما تحقق فيه ذلك فيجب الجبر او لا يجبره اذا فوت واجبه فان لم يعد وجب الجابر
الاخر وهو الدم بخلاف الصوم لم تحقق فيه جبر وبخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان عدم حل الصلوة
فيها ليس من واجبات الصلوة بل الواجب عدم الكون فيها مطلقا في الصلوة وغيرها واما جعل البيت عن يسار
فاختلف فيه والاصح الوجوب لفعله عليه السلام كذلك علي سبيل المواظبة من غير ترك في الحج وجميع عمره مع ما
ان ما فعله عليه السلام في موضع التعليم يحمل علي الوجوب الي ان يقوم دليل عدمه خصوصا اقتران ما فعله في
الحج بقوله خذوا عني مناسككم فعليه ان يعيد فان لم يعد حتي رجع الي اهله لزمه دم واما الافتتاح
من الحجر ففي ظاهر الرواية سنة يكره تركها وذكر محمد في الرقيات لا يعتد بذلك الشرط الي ان يصل الي
الحجر فيعتبر ابتداء الطواف منه وقدمنا فيما سلف انه ينبغي ان يكون واجبا اذ لا فرق بينه وبين عدم جعل البيت
عن يساره في الدليل **قوله** ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا
قد تقدم نصب الخلاف فيه مع الشافعي وغيره واقمنا دليل الوجوب وابطلنا ما جعله دليلا للركنية فارجع
اليه في اثناء باب الاحرام قال في البدايع واذا كان السعي واجبا فان تركه لعذر فلا شيء عليه وان لغير عذر
لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر واصل ذلك ما عنه عليه السلام
من حج هذا البيت فليكن اخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحيض فاسقطه للعذر وعلي هذا فالزام الدم في
الكتاب بترك السعي يحمل علي عدم العذر وكذا يلزم الدم بترك اكثره فان ترك ثلاثة اشواط منه لزمه صدقة
اي يطعم لكل شوط مسكينا نصف صاع من بر او قيمته الا ان يبلغ ذلك دما فهو بالخيار وكما يلزم بتركه الدم
لذلك يلزم بركوبه فيه من غير عذر لا ان ركب لعذر وتقدم في الهداية ان في ترك الوقوف بمزدلفة لغير عذر
دما لا لعذر **قوله** ومن افاض قبل الامام فقد تركنا مواضع من هذا الفصل لانها مفصلة واضحة في
الكتاب فتراجع فيه ثم الاولي ان يقول قبل ان تغرب الشمس لانه المدار الا ان الافاضة من الامام لما لم يكن فقط

الاعلى الوجه الواجب اعني بعد الغروب وضع المسئلة باعتبارها واشار في الدليل الى خصوص المراد بقوله
ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجبة والحديث الذي ذكره وهو قوله عليه الصلوة والسلام فادفعوا
بعد غروب الشمس غريب ولا شبهة في انه عليه السلام دفع بعد الغروب ويمكن ان يقال كلما وقع من قوله
عليه السلام في الحج يحمل على اللزوم الا ان يقوم دليل خلاف لقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وايضا
ما تقدم من حديث الحاكم عن المسور خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما بعد فان اهل الشرك كانوا
يدفعون من هذا الموضع اذا كانت الشمس على رؤس الجبال مثل عمايم الرجال في وجوههما وانا ندفع بعد ان
تغيب فان هذا السوق يفيد الوجوب بادنى تامل فيه ومسايل الافاضة قبل الغروب ذكرناها في بحث
الوقوف بعرفة فارجع اليها تستغني عن اعادتها هنا وقوله في ظاهر الرواية تحترز به عما قدمناه هناك من رواية
ابن شجاع **قوله** واختلفوا فيما اذا عاد قبل الغروب ذكر الكرخي انه يسقط لان الواجب الافاضة بعد الغروب وقد
وجد وتقدم ما عليه وجوابه وانه الحق فارجع اليه **قوله** كما في الحلق حيث يجب دم واحد بحلق شعر
كل البدن في مجلس واحد لاتحاد الجناية باتحاد الجنس فكذا ترك كل الجمار في كل الايام يلزمه به دم واحد
قوله والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وهو آخر ايام التشريق وهو اليوم الثالث عشر
من ذي الحجة ولا يبقى في ليلة الرابع عشر بخلاف الليالي التي تتلوا الايام قبلها وتقدم بيان ذلك في بحث
الرمي **قوله** فيرميها على التاليف يعني على الترتيب كما كان يرتب الجمار في الاداء واعلم ان اطلاق الزام الدم
والصدقة بترك الرمي على الاتفاق فيما اذا لم يقضه اما ان قضى رمي اليوم الاول في الثاني او الثالث
او الثاني في الثالث فالايجاب على قول ابي حنيفة رحمه الله لا على قولهما لان تاخير النسك وتقديمه غير موجب
عندهما شيئا **قوله** الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان يترك احد عشر حصاه في غير اليوم الاول واربع
حصيات من جمرة العقبة في يوم النحر وتفاصيل مسايل الرمي ظاهرة من الكتاب وتقدم شيء منها في بحث الرمي
فلا نعيده وارجع اليه **قوله** وكذا اذا اخر طواف الزيارة يعني عن ايام النحر بخلاف ما اذا اخر السعي عن طواف
الزيارة حتى مضت ايام النحر لا شيء عليه لانه اتى به بعده **قوله** كالحلق قبل الرمي الى اخره وفي موضع ان رمى
قبل ان يطوف ورجع الى اهله فعليه دم بالاتفاق وليس على الحايض لتاخير طواف الزيارة عن ايام النحر
شيء بالاتفاق للعذر حتى لو طهرت في اخر ايام النحر وامكنها ان تطوف قبل الغروب اربعة اشواط فلم
يفعل كان عليها الدم لا ان امكنها اقل منها ولو طاف قبل الرمي يقع معتدا به وان كان مسنونا بين الرمي
قوله لما ان ما فات مستدرك بالقضا الى اخره ولهما ايضا من المنقول ما في الصحيحين انه عليه السلام
وقف في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج وقال
اخر يا رسول الله لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا اخر الا
قال افعل ولا حرج والجواب ان نفي الحرج يتحقق بنفي الاثم والفساد فيحمل عليه دون نفي الجزا فان قول
القايل لم اشعر ففعلت ما يفيد انه ظهر له بعد فعله انه ممنوع من ذلك فلذا قدم اعتذاره على سؤاله
والا لم يسال او يعتذر ولكن قد يقال يحتمل ان الذي ظهر له مخالفة ترتيبه لترتيب رسول الله صلى الله
عليه وسلم فظن ان ذلك الترتيب متعين فقدم ذلك الاعتذار وسال عما يلزمه به فتبين عليه السلام
بالجواب عدم تعيينه عليه بنفي الحرج وان ذلك الترتيب مسنون لا واجب والحق انه يحتمل ان يكون كذلك
وان يكون الذي ظهر له كان هو الواقع الا انه عليه السلام عذرهم للجهل وامرهم ان يتعلموا مناسكهم وانما

عذرهم بالجهل لان الحال كان اذ ذاك في ابتدايه واذا احتمل كلا منهما فالاحتياط اعتبار التعيين والاخذ
به واجب في مقام الاضطراب فيتم الوجه لابي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله
من قدم نسكا على نسك فعليه دم بل هو دليل مستقل عندنا وفي بعض النسخ ابن عباس رضي الله عنهما وهو
الاعرف رواه ابن ابي شيبة عنه ولفظه من قدم شيئا من حجه او اخره فليهرق دما وفي سنده ابراهيم
ابن مهاجر مضعف واخرجه الطحاوي بطريق آخر ليس ذلك المضعف ثنا ابن مرزوق ثنا الخصيب ثنا وهيب
عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله قال فهذا ابن عباس احد من روى عنه عليه السلام افعل ولا
حرج لم يكن ذلك عنده على الاباحة بل على ان الذي فعلوه كان على الجهل بالحكم فعذرهم وامرهم ان يتعلموا
مناسكهم ومما استدل به قياس الاخراج عن الزمان بالاخراج عن المكان واما الاستدلال بدلالة قوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية فان ايجاب الفدية للحلق قبل اوانه حال العذر ثبوت
الجزاء مع عدم العذر بطريق اولى فمتوقف على ان ذلك التاقيت الصادر عنه عليه السلام بالقول كان لتعينه لا لا
ونص المصنف على صور التقديم والتاخير يعني عن ذكرناها وتخصيص القارن في قوله ونحر القارن قبل الرمي
ليس بلازم بل المتمتع مثله وذلك لان ذبحه واجب بخلاف المفرد **قوله** قيل هو بالاتفاق اي الاتفاق
على لزوم الدم للحاج لان التوارث من لدن النبي عليه السلام وجميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين
جرين على الحلق في الحج في الحرم من منى وهو احدى الحج **قوله** فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان وهو ايام
النحر والمكان وهو الحرم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد بالمكان لا الزمان وعند زفر
عكسه وهذا الخلاف في التضمين بالدم لا في التحليل يعني انه لا خلاف في انه في اي مكان او زمان اتى به يحصل
به التحليل بل الخلاف في انه اذا حلق في غير ما توقت به يلزم الدم عند من وقته ولا شيء عند من لم يوقته
ثم هو ايضا في حلق الحاج اما المعتمر فلا يتوقت في حقه بالزمان بالاتفاق بل بالمكان عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف لابي يوسف ومحمد في نفي توقته بالزمان ما روي انه عليه السلام قال اذبح ولا حرج
لمن قال حلقت قبل ان اذبح يدل انه غير موقت به وتقدم الجواب عن هذا ولابي يوسف وزفر في نفي توقته
بالمكان حلقه عام الحديبية بها وهي من الحل ولا فرق بين العمرة والحج في هذا الحكم بالاتفاق والجواب ما
ذكر في الكتاب من ان بعض الحديبية من الحرم فيجوز كون الحلق كان فيه فلا حجة الا ان ينقل صريحا ان الحلق كان في
البعض الذي هو حل مع ما روي انه عليه السلام نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فالظاهر انه لم
يحلق في الحل وهو بسبيل ان يحلق في الحرم فيبقى التوارث الكاين في الزمان والمكان خاليا من المعارض وكذا
ما قدمناه آنفا من قول ابن عباس في الزمان ثم يلحق به المكان **قوله** فان لم يقصر حتى رجع متصل بقوله
فخرج من الحرم وقصر غير انه فصل بالتقرير ونقل الاصل الخلافي وان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان
عند ابي حنيفة رحمه الله دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق هذا
سهو من القلم بل احد الدمين لمجموع التقديم والتاخير والاخر دم القران والدم الذي يجب عندهما دم
القران ليس غير لا للحلق قبل اوانه ولو وجب ذلك لزم في كل تقديم نسك على نسك دمان لانه لا ينفك عن
الامرين ولا قايل به ولو وجب في حلق القارن قبل الذبح ثلاثة دماء في تفريع من يقول ان احرام عمرته
انتهى بالوقوف وفي تفريع من لا يراه كما قدمنا خمسة دماء لان جنايته على احرامين والتقديم والتاخير
جنايتان فيهما اربعة دما ودم القران

فصل في جزاء الصيد

قوله اعلم ان صيد

البر محرم الي اخره اي قتله وان لم ياكله واكله وان ذكاه المحرم وعن هذا لو اضطر محرم الي اكل الميتة او الصيد
باكل الميتة لا الصيد علي قول زفر لتعدد جهات حرمته عليه وعلي قول ابي حنيفة وابي يوسف يتناول الصيد
ويؤدي الجزا لان حرمة الميتة اغلظ الا تري ان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام فهي موقتة بخلا
حرمة الميتة فعليه ان يقصد اخف الحرمتين دون اغلظهما والصيد وان كان محظور الاحرام لكن عند الضرورة
يرتفع الحظر فيقتله وياكل منه ويؤدي الجزا هكذا في المبسوط وفي فتاوي قاضي خان المحرم اذا اضطر
الي ميتة وصيد فالميتة اولي في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان
الصيد مذبوحا فالصيد اولي عند الكل ولو وجد لحم صيد ولحم ادمي كان ذبح الصيد اولي ولو وجد صيدا
وكلبا فالكلب اولي لان في الصيد ارتكاب المحظورين وعن محمد الصيد اولي من لحم الخنزير ففي هذا خلاف ما ذكرناه
من المبسوط **قوله** وصيد البر الي اخره ليس ما ذكر تعريفا للصيد البري بل للبري من الاشيا ومراده تعريف البري
مطلقا ثم الصيد مطلقا فيعرف منهما صيد البر ولذا افرد بعده الصيد فقال والصيد هو الممتنع الي
اخره فينتظم منهما تعريف صيد البر هكذا هو ما توالده ومثواه في البر وهو ممتنع لتوحشه الكائن في اصل
الخلقة فيدخل الظبي المستانس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما وكون ذكوة الظبي
المستانس بالذبح والاهلي المتوحش بالعقر لا ينافيه لان الذكوة بالذبح والعقر دائران مع الامكان وعدمه لا
مع الصيدية وعدمها ويخرج الكلب لانه ليس بصيد سواء كان اهليا او وحشيا لان الكلب اهلي في الاصل
لكن ربما يتوحش وكذا السنور الاهلي ليس بصيد لانه مستانس اما البري منه ففيه روايتان عن ابي حنيفة هذا
والمعول عليه في كونه بريا او بحريا التوالد في البر والبحر لا مع كون مثواه فيه كظاهر عبارة الكتاب كذا
في النهاية وعلي اعتباره لا يجب الجزا بقتل كلب الماء والضفدع المائي لانه يعيش في البر وهو مائي المولد
واختلف في انه هل يباح كلما كان صيد البحر او ما يحل اكله منه فقط ففي المحيط كلما يعيش في الماء يحل قتله
وصيده للمحرم انتهي قال بعضهم كالسمك والضفدع والسرطان وكلب الماء وفي مناسك الكرماني الذي رخص
من صيد البحر للمحرم هو السمك خاصة والاصح هو الاول لان قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه يتناول
بحقيقته عموم ما في البحر وفي البدايع اما صيد البحر فيحل اصطياده للحلال والمحرم جميعا ماكولا او غير
ماكول واستدل بالاية واما ما في الاصل من قوله والذي رخص للمحرم من صيد البحر هو السمك خاصة واما
طير البحر لا يرخص فيه للمحرم فقد شرحه في المبسوط بما يفيد تعميم الاباحة وان المراد ما يقابل المائي بالسمك
فالضفدع جعله شمس الايمة في المبسوط من صيد البحر مطلقا وكذا قاضي خان وينبغي قبل الحكم بالحل بناء علي ان
مولده في البحر وان كان يعيش في البر تحقيق ذلك ومثله السرطان والتمساح والسلحفاة هذا ويستثني
من صيد البر بعضه كالذئب والغراب والحداة واما ما في الفواسق فليست بصيود واما ما في السباع فالمنصوص
عليه في ظاهر الرواية انه يجب بقتلها الجزا الا ان يبتداها المحرم فان ابتدائه بالاذي فقتلها
لا شي عليه وذلك كالاسد والفهد والنمر والصقر والبازي واما صاحب البدايع فقسم البري الي ماكول وغيره
والثاني الي ما يبتدئ بالاذي غالبا كالاسد والذئب والنمر والفهد والي ما ليس كذلك كالضبع والثعلب فلا
يحل قتل الاول والاخير الا ان يصول ويحل قتل الثاني ولا شي فيه وان لم يصل وجعل ورود النص في
الفواسق ورودا فيها دلالة ولا يحاك خلافا بل ذكر حكما مبتدا مسكوتا فيه ثم راينا رواية عن ابي يوسف
قال في فتاوي قاضي خان وعن ابي يوسف الاسد بمنزلة الذئب وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد الا

الكلب

الكلب والذئب انتهي وسنذكر ان شاء الله تعالى ما هو الاسعد بالوجه فيما ياتي هذا ولا فرق في وجوب
الجزا بين المباشرة والتسبيب اذا كان متعديا فيه فلو نصب شبكة للصيد او حفر للصيد حفيرة فعطب صيد
ضمن لانه متعد ولو نصب فسطاطا لنفسه فتعقل به فمات او حفر حفيرة للماء او لحيوان مباح قتله كالذئب
فعطب فيها لا شي عليه وكذا لو ارسل كلبه الي حيوان مباح فاخذ ما يحرم او ارسله الي صيد في الحل وهو حلال
فتجاوز الي الحرم فقتل صيدا لا شي عليه لانه غير متعد في التسبيب وكذا لو طرد الصيد حتي ادخله في الحرم
فقتله فيه فلا شي عليه ويشبه هذه الرمية يعني لو رمي الي صيد في الحل فاصابه في الحرم عليه الجزا لانه
تمت جنايته بالمباشرة قال الشهيد وهو قول ابي حنيفة فيما اعلم وفيه كلام يذكره في صيد الحرم ان شاء الله تعالى
ولاما لو انفلت محرم باتم علي صيد فقتله يجب عليه الجزا ذكره في المحيط لان المباشرة لا يشترط فيها عدم
التعدي ومثله الكلب لو زجره بعد ما دخل الحرم وجب عليه الجزا استحسانا ومثله لو ارسل مجوسي كلبا علي صيد
فزجره محرم فانزجر فقتل الصيد فعليه جزاؤه ولا يوكل واعلم ان الجزا يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد
به التحلل ورفض احرامه في الاصل اصاب المحرم صيدا كثيرا علي قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله
دم وقال الشافعي عليه جزا كل صيد لانه مرتكب محظور احرامه بقتل كل واحد فيلزمه موجب كل واحد كما لو لم
يقصد رفض الاحرام وهذا لان قصده هذا ليس بشي لانه لا يرتفض به الاحرام فوجوده كعدمه وقلنا قتل
الصيد من محظورات الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها كالصوم والصلوة لان الشرع
جعل الاحرام لازما لا يخرج عنه الا باداء الاعمال الا تري انه لم يكن في الابتدا لازما كان يرتفض بارتكاب المحظور
وكذا الامة اذا احرمت بغير اذن سيدها والمراة اذا احرمت بغير اذن زوجها بحجة التطوع لما لم يكن ذلك لازما
في حق الزوج كان له ان يحللها بفعل شي من المحظورات فكان هو في قتل الصيود هنا قاصدا الي تعجيل الاحلال
لا الي الجناية علي الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دما واحدا كما في المحصر بخلاف ما اذا لم يكن علي قصد الاحلال
لانه قصد الجناية علي الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد وقد بينا ان جزاء الصيد في حق المحرم مبني
علي قصده حتي ان ضارب الفسطاط لا يكون ضامنا للجزا بخلاف ناصب الشبكة كذا في المبسوط ولو رمي الي
صيد فتعدي الي اخر فقتلهما وجب فيهما وكذا لو اضطرب بالسهم فوقع علي بيضة او فرخ فاتلفها لزماه
جماعة نزلوا بيتا بمكة ثم خرجوا الي مني فامروا احدهم ان يغلق الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها
ماتت عطشا فعلي كل منهم جزاؤها لان الامرين تسببوا بالامر والمغلق بالاغلاق ولو نفر صيدا فقتل صيدا
اخر ضمنهما وكذا لو ارسل محرم كلبه فزجره اخر ضمن **قوله** فاشبه دلالة الحلال حلالا لا كون المدلول حلالا اتفاقي
والمراد اشبه دلالة الحلال علي صيد الحرم غيره حلالا او محرما فانه استحق الامن بحلوله في الحرم كما استحق الصيد
مطلقا الامن بالاحرام فلا يوجب الجزا كذا تفويت المستحق بالاحرام لا يوجبه **قوله** ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة
اي في باب الاحرام وتقدم تخريجه من الصحيحين وغيرهما وليس فيه هل دللتم بل قال عليه السلام هل منكم
احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي وجه الاستدلال به علي هذا انه علق الحل علي عدم
الاشارة وهي تحصل الدلالة بغير اللسان فاحري ان لا يحل اذا دله باللفظ فقال هناك صيد ونحوه قالوا الثابت
بالحديث حرمة اللحم علي المحرم اذا دل قلنا فيثبت ان الدلالة من محظورات الاحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم
فيثبت انه محظور احرام هو جناية علي الصيد فنقول حينئذ جناية علي الصيد بتفويت الامن علي وجه اتصل قتله عنها
ففيه الجزا كالقتل وهذا هو القياس الذي ذكره المصنف بعد ذلك فلا يحسن عطفه علي الحديث لان الحديث لم يثبت

الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة بل محل الحكم ثم ثبوت الوجوب المذكور في المحال انما هو بالقياس على القتل
وعن هذا الوجه والقياس الاخر الذي سنذكره وهو الحاق الدال بالمودع وقول عطا اجمع الناس على ان على الدال
الجزا وليس الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعين يجب ان تحمل ما عن ابن عمر رضي الله عنهما ان لا جزا على الدال لم يقع
عن دلالته قتل دفعا للتوهم ان مجرد الدلالة موجبة للجزا هذا وحديث عطا غريب وذكره ابن قدامة في المغني عن
علي وابن عباس على ان قول الطحاوي هو مروي عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو عن غيرهم خلافه فكان اجماعا
يتضمن رد الرواية عن ابن عمر **قوله** كالمودع هذا هو القياس الاخر تقريره التزم عدم التعرض للصيد بعقد خاص
فيضمن ما تلف عن ترك ما التزمه كالمودع فانه التزم الحفظ كذلك فيضمن لو دل سارقا على الوديعة فسرقها
بخلاف الحلال الذي قاس هو عليه لانه لم يلتزم عدم التعرض لصيد الحرم ولا للمسلم بعقد خاص بل بعموم حكم
الاسلام وترك ذلك يوجب استحقاق عذاب الاخرة فلذلك لو دل سارقا على مال مسلم او نفسه فقتله تاخر جزاؤه
الاعظم الى الاخرة ويعذر في الدنيا من غير تضمين وان كانت جنايته اعظم من دلالة المحرم على الصيد **قوله** لا ضمان
على المكذب يفيد لزوم الضمان على المصدق وفي الكافي لو اخبر محرما بصيد فلم يره حتى ابصره محرم اخر فلم يصدق
الاول ولم يكذبه ثم طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهما الجزا ولو كذب الاول لم يكن عليه جزا ومن شرايطها
ايضا ان يتصل بها القتل وان يبقى الدال محرما الى ان يقتله الاخذ وان لا ينفلت فلو انفلت ثم اخذه لا شي
على الدال لانتهاء دلالته بالانفلات والاخذ ثانيا انشاء لم يكن عن عين تلك الدلالة ولو امره بقتله بعد
ما اخذه ينبغي ان يضمن وعلى هذا اذا اعاره سكينا ليقتله بها وليس مع الاخذ ما يقتله به او قوسا او نشابا
يرميه به وقد قدمنا من روايات الحديث في باب الاحرام عند مسلم هل اعنتم ولا شك ان اعارة السكين اعانة
عليه وما في الاصل من انه لا جزاء على صاحب السكين حمل على ما اذا كان المستعير يقدر على ذبحه بغيره وصرح
في السير بان على صاحب السكين الجزا وكذا لو دل على قوس ونشاب من راه ولا يقدر على قتله لبعده واعلم ان صريح
عبارة الاصل في الاعارة انه لا جزاء على صاحب السكين ويكره له ذلك قال شمس الايمة في المبسوط اكثر مشايخنا
يقولون تاويل هذه المسئلة انه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل به لانه متمكن من قتله فاما اذا لم يكن معه
ما يقتل به ينبغي ان يجب الجزا لان التمكن باعارته له والى هذا اشار في السير قال شمس الايمة والاصح عندي
انه لا يجب الجزا على المعير على كل حال لوجهين حاصل الاول ان معنى الصيد به تلف باخذ المستعير للصيد
فاخذه قتل حكما ثم يقتله حقيقة واعارة السكين ليس باتلاف لا حقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانه
اتلاف لمعنى الصيدية من وجه حيث اعلم به من لا يقدر الصيد على الامتناع منه والثاني ان اعارة السكين
تتم بالسكين لا بالصيد فانها صحيحة وان لم يكن صيد اذ لا يتعين استعماله في قتل الصيد بخلاف الاشارة
الى قتل الصيد فانها متصلة بالصيد ليس فيها فايدة اخرى سوى ذلك ولا يتم ذلك الا بصيد هناك ولذا
يتعلق وجوب الجزا بها ولو امر المحرم غيره باخذ صيد فامر المامور اخر فالجزا على الامر الثاني لانه لم يمتثل امر
الاول لانه لم يامره بالامر بخلاف ما لو دل الاول على الصيد وامره فامر الثاني ثالثا بالقتل حيث يجب الجزا
على الثلاثة وكذا الارسال فلو ارسل محرم محرما الى محرم يدله على صيد فقتله المرسل اليه فعلى كل من الثلاثة
الجزا وعن ابي يوسف لو قال خلف هذا الحايط صيد فاذا صيد كثير فاخذه ضمن الدال كله فلو راى واحدا
فدل عليه فاذا عنده اخر فقتلهما المدلول كان على الدال جزاء الاول فقط كما لو دله على واحد تنصيصا والباقي
بحاله ولو قال خذ احد هذين وهو يراهما فقتلهما كان على الدال جزاء واحدا وان كان لا يراهما فعليه جزاآن لانه

بالامر باخذ احدهما دال على الاخر لما لم يعلم المامور بهما **قوله** فاشبه غرامات الاموال من حيث ان الضمان يدور
مع الاتلاف غير مقيد بالعمد لا مطلقا فان هذا الضمان يتادى بالصوم **قوله** وقال محمد والشافعي الى اخره
ذكر في النهاية ان الخلاف في فصول الاول ان الواجب عندهما القيمة وعند محمد والشافعي النظير فيما له نظير
الثاني ان الذي الى الحكمين تقويم المقتول فاذا ظهرت قيمته فالخيار الى القاتل بين ان يشتري به هديا يهديه
او طعاما يتصدق به او يصوم عن كل طعام مسكين يوما وعند محمد رحمه الله والشافعي رحمه الله الى الحكمين
فاذا حكما بالهدي فالمعتبر فيما له مثل ونظير من حيث الخلقة ما هو مثل ففي الضبع شاة الى اخره والحاصل
ان المشايخ اختلفوا في تعيين قول محمد حكى الطحاوي عنه ان الخيار الى الحكمين فان حكما عليه بالهدي نظير
القاتل الى نظيره من النعم من حيث الخلقة ان كان الصيد مما له نظير سواء كانت قيمة نظيره مثل قيمته او اقل
او اكثر لا ينظر الى القيمة فيجب وان لم يكن له نظير كساير الطيور تعتبر قيمته كما قالا وحكى الكرخي قول محمد ان الخيار
الى القاتل غير انه ان اختار الهدي تعين النظير فيما له نظير وعند الشافعي رحمه الله يجب النظير ابتداء من غير خيار
لعدوله ان يطعم ويكون الطعام بدلا عن النظير لا عن الصيد كذا في البدايع وعن زفر رحمه الله عدم جواز الصوم
حالة القدرة على الهدي والاطعام قاسه على كفارة اليمين والظهار وهدي المتعة وقال الحرف او لنفي التخيير
كما في قطاع الطريق ودفع بان شرط القياس عدم النص في الفرع والنص الكاين فيه يوجب التخيير حقيقة
او واعمالها في موضع في مجازها الدليل لا يجوز اعتبارها كذلك في كل موضع لعدم الدليل فيها **قوله** ففي الارنب
عناق الى اخره العناق الانثى من اولاد المعز والجدي الذكر وهما دون الجذع والجفر ما بلغ اربعة اشهر من
العناق والانثى جفرة بالجيم **قوله** لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم بناء على حمل المثل على المماثل في الصورة
ولفظ من النعم بيان للجزا او المثل والقيمة ليست نعما ولهذا اوجب الصحابة رضوان الله عليهم المثل من حيث
الصورة في موطا مالك اخبرنا ابو الزبير عن جابر ان عمر قضى في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الارنب بعناق
وفي اليربوع بجفرة وروى الشافعي حديثا ان عمر وعثمان وعليا وزيد بن ثابت وابن عباس ومعاوية رضوان الله
عليهم قالوا في النعامة يقتلها المحرم بدنة من الابل وفيه ضعف وانقطاع فلذا قال عقيبه انما تقول في النعامة
بدنة بالقياس لا بهذا الاثر لانه غير ثابت عند اهل العلم بالحديث انتهى لكن اخرج البيهقي عن ابن عباس قال في حمامة
الحرم شاة وفي البيضتين درهم وفي النعامة جزور وفي البقرة بقرة وفي الحمار بقرة وقال عليه السلام الضبع
صيد وفيه شاة رواه ابو داود عن جابر بن عبد الله قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد
هي قال نعم ويجعل فيه كبش اذا اصاده المحرم واخرجه ايضا الحاكم عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الضبع صيد فاذا اصابه المحرم ففيه كبش مسن ويوكل وقال صحيح ولم يخرجاه **قوله** ولابي حنيفة ان المثل المطلق
هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك في النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فينبغي ان يراد المثل معنى وهو القيمة
وهذا لان المعهود في الشرع في اطلاق لفظ المثل ان يراد المشارك في النوع او القيمة قال تعالى في ضمان
العدوان فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمراد الاعم منهما اعني المماثل في النوع
اذا كان المتلف مثليا والقيمة اذا كان قيميا بناء على انه مشترك معنوي والحيوانات من القيميات شرعا
اهدارا للمماثلة الكاينة في تمام الصورة فيها تغليبا للاختلاف الباطني بين ابناء نوع واحد فما ظنك اذا
انتفى المشاركة في النوع ايضا فلم يبق الا مشاكلة في بعض الصورة كطول العنق والرجلين في النعامة مع
البدنة ونحو ذلك في غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف

وابي يوسف

بما شاركه في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي فعند عدمها وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتفاء الاعتبار الظاهر الا
ان لا يمكن وذلك بان لا يكون للفظ محمل يحمل سواه فالواجب اذا عهد المراد بلفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يصح
حمله على ذلك المعهود وغيره ان يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وان يحمل حكم الصحابة
بالنظير على انه كان باعتبار تقدير المالية اي بيان ان مالية المقتول كمالية الشاة الوسط لا على معنى انه لا يجزي
غيره بقي ان يبين احتمال لفظ الاية لذلك وفيها قراءتان مشهورتان ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مرفوع منون
مثل ما قتل من النعم برفع مثل والاخرى فجزاء مثل بالاضافة الجزاء الى مثل وهي اضافة بيانية فالمعنى واحد اي
فجزاء هو مثل ما قتل ومضمون الاية شرط وجزاء حذف منه المبتدا بعد فالجزاء او الخبر تقديره فالواجب جزاء
مثل ما قتل اي قيمة ما قتل او فعليه جزاء ومن النعم بيان لما قتل او للعائد اليها اعني المنصوب المحذوف اي
ما قتله من النعم الوحشي والنعم يطلق عليه لغة كما يطلق على الاهلي متعلق بمحذوف لانه في موضع الحال
وقوله تعالى يحكم به ذوا عدل جملة واقعة صفة للجزاء الذي هو القيمة او المثل الذي هو هي لان مثلا لا تتعرف
بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما اضيف اليها بالجملة وهديا حال من ضميره وهو الراجع الى ما جعل موصوفا
منهما وهي حال مقدرة اي صائرا هديا به وذلك في نفس الامر بواسطة الشراء بها او غير ذلك وبالغ الكعبة صفة
لانه اضافة لفظية فوصف به النكرة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما معطوفان على الجزاء لانهما
مرفوعان وتمام مؤدى التركيب على هذا فالواجب عليه جزاء هو قيمة ما قتله من النعم الوحشي يحكم بذلك الجزاء
الذي هو القيمة عدلان حال كونه صائرا هديا بواسطة القيمة او كفارة طعام مساكين الى اخرها اي الواجب
احد الامرين من القيمة الصائرة هديا ومن الاطعام والصيام المبنيين على تعرف القيمة فقد ظهر تادي المعنى الذي
ذهبنا اليه من لفظة الاية من غير زيادة تكلف فيها وكون الحال مقدرة كثير شهير وهو ان لم يلزم على تقدير المخالف
فيها يلزم على تقديره في وصفها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمها بالهدي موصوفا ببلوغه الى الكعبة حال حكمها به
على التحقيق بل المراد حكما به مقدرا بلوغه فلزوم التقدير ثابت غير انه تختلف محله على الوجهين ثم على تقدير
لا دلالة للاية على ان الاختيار الى الحكمين بل الظاهر منها انه الى من عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر او متعلق
المبتدا اليه اعني ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه او فعليه والله جلت عظمته اعلم **قوله** لانه تفسير لقوله
تعالى يحكم به ذوا عدل سماه تفسيرا لانه ازال الابهام عنه في الجملة حتى سماه بعض تمييز الكل انه حال وكل حال كشف
عن ابهام في الجملة اعني اعتبار احوال ما بني له هذا ويقوم الصيد بما فيه من الخلقة لا بما زاده التعليم فلو كان
بازيا صيودا او حماما يجي من بعيد تقوم لا باعتبار الصيودية والمجي من بعيد فاذا كان مملوكا عليه قيمته لمالكه
يعتبر فيها ما يزيده التعليم وقيمة للجناية لا تعتبر فيها ذلك اما لو كان قيمته زائدة لحسن تصويته ففي اعتبارها
روايتان في رواية لا تعتبر لانه ليس من اهل الصيد به وفي اخرى تعتبر لانه ثابت باصل الخلقة كالحمام المطوق
اما في الغصب فيضمن بما يشترى به في البلد الا اذا كان المحرم من اللهو كقيمة الديك لنقاره والكبش لنطاحه
والتيس للعبه **قوله** وقيل يعتبر المثنى اي في الحكم المقوم والذي لم يوجبوه حملوا العدد في الاية على الاولوية
لان المقصود به زيادة الاحكام والاتقان والظاهر الوجوب وقصد الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون
داعية **قوله** ونحن نقول الى اخره وذلك انه لما عين الهدي احد الواجبات علم انه ليس المراد مجرد التصدق
باللحم والا لحصل التصدق بالقيمة او بلحم يشتريه بل المراد التقرب بالاراقة مع التصدق بلحم القربان
وهو تبع متمم لمقصوده فلا يبعد ما لاجزا بفواته عن ضرورة فلذا لو سرق بعد الاراقة اجزاه بخلاف ما لو سرق

قبلها او ذبح بالكوفة فسرق لا يجزيه لان القربة هناك لا تحصل الا بالتصدق ولاختصاص قربة الاراقة
بمكان مخصوص اعني الحرم ولا يتصدق بشي من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ويجوز على اهل الذمة والمسلم
احب ولو اكل من الجزاء غرم قيمة ما اكل **قوله** واذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزي في الاضحية حتى
لو لم تبلغ قيمة المقتول الا عناقا او حملا كفر بالاطعام او الصوم لا بالهدي ولا يتصور التكفير بالهدي
الا ان تبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يكفر بالهدي
وان لم يبلغ ذلك ومنهم من جعل قول ابي يوسف كقول محمد لا في الصحابة اوجبوا عناقا وجفرة على ما ذكرناه من قريب
وابو حنيفة يقول المنصوص عليه الهدي ومطلقه في الشرع ينصرف الى ما يبلغ ذلك السن لانه المعهود من اطلاقه
في هدي المتعة والقران والاضحية فيحمل عليه وانما يراد به غير ما ذكرنا مجازا فيتقيد جوازا بالقرينة كما لو قال ثوبي
هدي يلزمه الثوب لتقييد الهدي بذكره ولذا لو قال ان فعلت كذا فعلي هدي يلزمه شاة ثم اذا اختار الهدي
وبلغ ما يضحي به قال المصنف لا يذبح الا بمكة يريد الحرم مطلقا ولو ذبحه في الحل لا يجزيه من الهدي بل من الاطعام
بشرط ان يعطي كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها فان كانت قيمة اللحم مثل قيمة المقتول
والا فيكمل ويجوز ان يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما في هدي المتعة **قوله** وعند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله يجوز الصغار على وجه الاطعام الى اخره يتضمن جوابهما يعني ان المنفي وقوع الصغار هديا
يتعلق القربة فيه بنفسه بمجرد الاراقة لا جوازها مطلقا بل يجيزها باعتبار القيمة اطعاما فيجوز كون حكم الصحابة
كان على هذا الاعتبار في الصغار بمجرد تعليم حينئذ ذلك لا ينافي ما ذهب اليه فلا ينهض عليه واما صيرورة
ولد الهدي هديا فللتبعية كولد الاضحية **قوله** ولا يجوز ان يطعم لمسكين اقل من نصف صاع ولا يمنع ان يعطيه
اكثر ولو كان كل الطعام غير انه ان يفعل اجزاء عن اطعام مسكين نصف صاع وعليه ان يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوعا
بخلاف الشاة في الهدي بناء على ان اصل القربة قد حصلت بالاراقة واطعامه تبع متمم له **قوله** عندنا قيد بالظرف
لنفي قول محمد انه يقوم النظير على ما ذكر لانه الواجب عينا اذا كان للمقتول نظير وقوله لانه راجع الى المتلف نوع
المضمون فلا معنى لتقويم غيره لمجبره ولو سلم ان النظير هو الواجب عينا عند اختيار الهدي لم يلزم منه وجوب
تقويمه عند اختيار خصلة اخرى فكيف وهو ممنوع **قوله** ضمن ما نقصه وان برئ وبقي له اثر وان لم يعلم به
امات او برئ ففي القياس يضمن ما نقص وفي الاستحسان يضمن قيمته احتياطا كمن اخرج صيدا من الحرم ثم ارسله
ولم يعلم ادخل الحرم ام لا يجب قيمته ولو قلع سن ظبي او نتف شعر صيد فنبت مكانها او ضرب عينه فابيضت ثم
انجلت فلا شي عليه عند ابي حنيفة وعليه صدقة عند ابي يوسف باعتبار ما اوصل اليه من الالم وقد روي
عن ابي يوسف ايضا اعتبار الالم في الجناية على العباد حتى اوجب على الجاني ثمن الدوا واجرة الطبيب الى ان
يندمل وفي مناسك الكرماني لو ضرب صيدا فمرض فانتقصت قيمته او ازدادت ثم مات كان عليه اكثر القيمتين
من قيمته وقت الجرح ووقت الموت ولو جرحه فكفر ثم قتله كفر اخرى فلو لم يكفر حتى قتله وجب عليه كفارة
واحدة وما نقصته الجراحة الاولى ساقط وفي الجامع محرم بعمرة جرح صيدا غير مستهلك ثم اضاف الى عمرته حجة
ثم جرحه كذلك فمات منهما فعليه للعمرة قيمته صحيحا وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان جرحه ثم حل من
عمرته ثم احرم بالحج ثم جرحه ثانيا فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللقران قيمتان وبه الجرح الاول
ولو كان الاول مستهلكا بان قطع يده والثاني غير مستهلك وباقي المسئلة بحالها فعليه للعمرة قيمته صحيحا الحال
وللقران قيمتان وبه الجرح الاول ولو كان الثاني قطع يدا اخرى فهي وما لو كان جرحا غير مستهلك سوا لانه

لا يمكن استهلاكه مرة ثانية **قوله** لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع يعني وكان كالاتلاف فهذا
كالقياس الجاري في الدلالة مما قدمناه فان ادى الجزاء ثم قتله لزمه جزاء اخر وان لم يؤد حتى قتله فجزاء واحد
قوله عن علي وعن عباس رضي الله عنهم قال عبد الرزاق اخبرنا سفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن
ابن عباس قال في بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه وروى ابن ابي شيبة عنه قال في كل بيضتين درهم وفي كل بيضة
نصف درهم وروى ابن ابي شيبة عن ابن مسعود قال حدثنا ابن فضيل عن خصيف عن ابي عبيدة عن عبد الله قال
في بيض النعام قيمته وقال عبد الرزاق انا ابو حنيفة عن خصيف به واخرج ابن ابي شيبة مثله عن عمر منقطعا
واخرج نحوه عن مجاهد والشعبي والنخعي وطاوس وفيه حديث مرفوع رواه عبد الرزاق والدارقطني وهو ضعيف
قوله ما لم يفسد لا وجه وصله بكسر بيض نعامه اي ومن كسر بيض نعامه ما لم يفسد اي في زمان عدم فسادها
تعلبه قيمته وما مصدرية نائبة عن ظرف الزمان وانما لم يجب في البيضة المذرة لان ضمان البيضة ليس لذاتها
بل لعرضية الصيد وليست المذرة بعرضية ان تصير صيدا فانتفى لهذا ما قال الكرماني اذا كسر بيض نعامه مذرة
وجب الجزا لان لقشرها قيمة وان كانت غير نعامة لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالاحرام ليس التعرض لقشر بل
للصيد فقط وليس للمذرة عرضية الصيدية **قوله** والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه فيفيد ان
هذا الحكم فيما اذا جهل ان موته عن الكسر او لا فاما اذا علم موته قبل الكسر لا يجب فيه شيء لانعدام الاماتة
ولا في البيض لعدم العرضية واذا ضمن الفرخ لا يجب في البيض شيء لان ما ضمانه لاجله قد ضمنه ولو اخذ البيضة
فحضنها تحت دجاجة ففسدت لا يختلف الجواب ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار لا شيء عليه وكذا لو نفر
صيدا عن بيضة ففسدت ضمنه احالة للفساد عليه لانه السبب الظاهر ولا يخفى عليك اذا تذكرت ان التعليل
المذكور كالتعليل في مسئلة الفارة التي توجد في البئر ميتة لا يدري متى وقعت حيث حكم ابو حنيفة باضافة
موتها الى وقوعها في البئر ورتب عليه حكم البئر التي ماتت فيها فارة احالة على السبب الظاهر ومما خالفاه هناك
ووافقاه هنا فيطالبان بالفرق المؤثر لا كل فرق وعلى هذا لو جرح صيدا فغاب فوجده ميتا ان علم انه مات
بسبب اخر فعليه ضمان الجرح وان لم يعلم يجب الضمان احتياطا للسببية الظاهرة كمن اخرج صيد الحرم وارسله
ولا يعلم ادخل الحرم ام لا يجب قيمته **قوله** وعلى هذا اي هذا الاصل وهو النسبة الى ما هو سبب ظاهر
اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا وماتت الام فعليه ضمانهما اما الام فظاهر واما الجنين فلان ضرب البطن
سبب ظاهر لموته وقد ظهر عقيبه ميتا فيحال عليه **قوله** وليس في قتل الغراب لم يقل ليس في قتل المحرم الى اخره جزا
بل اطلق نفي الجزا في قتلهن ليفيد انه لا يستعقب جزا في الحرم ولا الاحرام فلذا استدل بما يفيد اباحة قتلهن في الحرم
وبما يفيد في الاحرام فالاول هو ما في الصحيحين من قوله عليه الصلوة والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل
والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور وفي لفظ لمسلم الحية عوض العقرب وقال
فيه الغراب الابقع والثاني ما في الصحيحين عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس من الدواب ليس
على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب العقور والغراب والحداة واخرجاه ايضا عن ابن عمر قال
حدثتني احدى نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يقتل المحرم فذكر الخمسة وزاد فيه مسلم والحية
قال وفي الصلوة ايضا وروى ابو داود عن الخدري سئل عليه السلام عما يقتل المحرم قال يقتل المحرم الحية
والعقرب والفويسقة والكلب العقور والحداة والسبع العادي ويرمي الغراب ولا يقتله ولم يذكر فيه
الترمذي السبع العادي وقال حسن وحمل الغراب المنهي عن قتله هنا على غير الابقع وهو الذي ياكل الزرع كما

ذكره

ذكره المصنف وانما يرمي به لينفره عن الزرع واخرج الدارقطني عن ابن عمر قال امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم المحرم بقتل الذئب والفارة والحداة والغراب وفيه الحجاج بن ارطاة ورواه ابن ابي شيبة
في مصنفه مقتصرا على الذئب واخرج نحوه عن عمر وابن واخرج عن عطا قال يقتل المحرم الذئب وكل عدو
ولم يذكر في الكتاب وهذا ما قال المصنف وذكر الذئب في بعض الروايات واخرج الطحاوي عن ابي هريرة
عنه عليه السلام نحو حديث مالك والليث الا انه قال فيه والحية والذئب والكلب العقور وقال
السرقسطي في غريبه الكلب العقور يقال لكل عاقر حتى اللص المقاتل **قوله** وقيل المراد بالكلب العقور الذئب
وقيل المراد به الاسد واسنده السرقسطي عن ابي هريرة قال انا محمد بن علي ثنا سعيد بن منصور ثنا حفص
ابن ميسرة عن زيد بن اسلم عن ابن سيلان عن ابي هريرة انه قال الكلب العقور الاسد **قوله** او يقال ان الذئب
في معناه يعني فيلحق به دلالة ولا بد في تعيين ذلك الموجب للالحاق في الدلالة والذي يدور عليه كلامه
هو كونهن مبتدئات بالاذى وضم غيره الى ذلك مخالطتها يعني كونها تعيش بالاختطاف والانتهاب وسنذكر لهذا
تماما ان شاء الله تعالى **قوله** لان المعتبر في ذلك الجنس وان كان وصفه بالعقور ايماء الى العلة لما روى ابو داود
في المراسيل وذكر الكلب من غير وصفه بالعقور فعلم ان المراد الجنس والذي ذكر وصفه بالعقور يريد به الكلب
الوحشي لانه يكون عقورا مبتدئا بالاذى فافاد انه وان كان صيدا لا شيء فيه لكونه عقورا ويكون ما في المراسيل
تعميم نفي الجزا الا ان احد صنفيه موذ وهو الصيد والاخر ليس بصيد اصلا الا ان هذا يقتضي ان بعض النوع
الواحد وحشيا وبعضه لا فان استبعد ذلك وادعى ان كل نوع فطرته في الوحشية وعدمها شاملة لكل افراده
ثم يعرض لبعضها خلاف الطبع الاصلي من التوحش والاستيناس قلنا على التنزل لكنا ان جنس الكلب غير وحشي
وان وجد منه وحشي فالتوحش عارض له فاقتضى ان لا يجب بقتل شيء منه جزا وفائدة التنصيص على صنف
خصوصه بنفي الجزا اعني ما هو معروض التوحش دفع توهم انه وحشي بالاصالة فيجب بقتله الجزا وانه لو كان
وحشيا لم يكن فيه شيء لكونه عقورا على ان الحق جواز الانقسام وقولهم الفارة الوحشية والاهلية يفيده
هذا كله اذا حكم بارادة حقيقة الكلب اما اذا قيل بان المراد من الكلب العقور الذئب او الكلب والاسد فلا
اشكال حينئذ الا انه يجب ان يحمل الاسد المحكوم بانه المراد بالكلب العقور على الاسد العادي عندهم لانهم نوعوه
الجزا بقتل الاسد اذا لم يصل ويدل على الارادة ما ذكرناه من حديث الترمذي وابي داود **قوله** وكذا الفارة
الاهلية والوحشية لوجود المبيح في الوحشية وهو فسقها والسنور كذلك في رواية الحسن عن ابي حنيفة
وفي رواية هشام عن محمد رحمه الله ما كان منه بريا فهو متوحش كالصيود يجب بقتله الجزا **قوله** وليست متولدة
من البدن احترازا عن القملة **قوله** وما لا يؤذي لا يحل قتلها وان كان لا يجب بقتلها الجزا وهكذا الكلب الاهلي
اذا لم يكن موذيا لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ فتقيد القتل بوجود الايذا **قوله** للعلة الاولى
يعني كونها ليست بصيود ولا متولدة من البدن ومما ان كانا علتين للحكم الذي هو وجوب الجزا لكن نفيهما
معا علة لنفيه لان الحكم اذا كان يثبت بعلل شتى يكون نفيه معلوما بعدم الكل اذ لو ثبت شيء منها لم ينتف
وعن ابي يوسف في قتل القنفذ روايتان في رواية جعله نوعا من الفارة وفي اخرى جعله كاليربوع ففيه
الجزا وفي الفتاوى لا شيء في ابن عرس خلافا لابي يوسف واطلق غيره لزوم الجزا في الضب واليربوع والسمور
والسنجاب والدلق والثعلب وابن عرس والارنب من غير حكاية خلاف في شيء **قوله** لانها متولدة من التفث
الذي على البدن يفيد ان الجزا باعتبار انه قضا التفث فيستفاد منه انه لو لم ياخذها من بدنه بل وجد قملة

على الارض فقتلها لا شي عليه، واعلم ان لا القاء على الارض كالقتل تجب به الصدقة ولو قال المحرم لحلال
ارفع هذا القمل عني او دفع ثوبه اليه ليقتل ما فيه من القمل فقتله كان على الامر الجزا وكذا اذا اشار الى قملة
فقتلها الحلال كان عليه جزاوها لان الدلالة موجبة في الصيد فكذا ما في حكمه كذا في التجنيس والقملتان
او الثلاث كالواحدة وفي الزايد على الثلاث بالغا ما بلغ نصف صاع وهذا اذا قتلها قصدا فكذا لو القى
ثوبه في الشمس لقصد قتلها كان عليه نصف صاع بر ونحوه ولو القاه لا للقتل فماتت لا شي عليه **قوله** لان
الجراد من صيد البر عليه كثير من العلما ويشكل عليه ما في ابي داود والترمذي عن ابي هريرة قال خرجنا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة او غزوة فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه بسياطنا وقسينا
فقال صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر وعلى هذا لا يكون فيه شي اصلا لكن تظاهر عن عمر الزام
الجزا فيها في الموطا انا يحيى بن سعيد ان رجلا سال عمر عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب تعالى حتى
نحكم فقال كعب درهم فقال عمر انك لتجد الدراهم لتمرة خير من جرادة ورواه ابن ابي شيبة عنه بقصته
ورواه عبد الرزاق عن ابراهيم ان كعبا سال عمر فذكر معناه وقال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول ان عمر بن الخطاب
رضي الله عنه سئل عن الجراد يقتله المحرم فقال تمرة خير من جرادة وتبع عمر اصحاب المذهب والله اعلم
وفي المحيط مملوك اصاد جرادة وهو محرم ان صام يوما فقد زاد وان شاء جمعها حتى تصير عدة جراد
ثم يصوم يوما **قوله** كالسباع ونحوها فالسباع كالاسد والفهد والنمر والفيل في المحيط ان قتل خنزيرا
او قردا او فيلا تجب القيمة خلافا لما انتهى وقول العتابي الفيل المتوحش صيد ليس على ما ينبغي فان المستانس يجب
كونه صيدا ايضا لعروض الاستيناس كما قالوا في الظبي وحمار الوحش انهما صيد وان تالف وغاية الامر ان يجري
في الفيل المتالف روايتان كما ان في الطيور المصونة روايتان ولكن المختار فيها انها صيد والمراد بنحوها سباع
الطير كالبازي والصقر معلما وغير معلم **قوله** وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها ويدل عليه انه صلى الله
عليه وسلم قال داعيا على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه سبع **قوله** وكونه يقصد
بالاخذ هذا زيادة قيد على ما قدمناه في معنى الصيد لم يذكره في تعريفه السابق فيلزم اما فساد السابق
او هذا اللاحق **قوله** لما فيه من ابطال العدد العدد المنصوص هو الخمس فيلزم من الالحاق به قياسا ان يكون
المستثنى شرعا اكثر من خمس فيبطل العدد اي ينتفي فايدة تخصيص اسمه دون غيره من الاعداد المحيطة بالملحق
وغيره او الاطلاق اعني ذكره باسم عام مثل ان يقول يقتل كل عاد منتهب وفيه نظر من وجوه اما اولا فان مثله
يلزم في مفهوم الصفة فيقال مثلا لو جاز نكاح الامة الكتابية لم يبق لذكر المؤمنات في قوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات فايدة وكذا في المقيد بالشرط وساير المفاهيم المخالفة فما هو جوابكم عن هذا هو بعينه جوابنا عن مفهوم
العدد، واما ثانيا فان عدد الخمس قد تحقق عدم قصر الحكم عليه شرعا وفرغ من ذلك فانه قد ثبت النص على
الذيب والحية ايضا في احاديث لم ينص في صدرها على عدد بل قال يقتل المحرم كذا وكذا الى اخر ما رويناه
من قريب فيثبت عدم ارادة ذلك الحكم على الخمس فانفتح باب القياس اذ حديث الفواسق تخصيص للاية ودليل
التخصيص يعلل ويلحق بما اخرجه ما تخرجه العلة ايضا بالاتفاق واما ثالثا فان المصنف رحمه الله جوز الحاق
الذيب بطريق الدلالة وعلى تقديره يبطل ايضا العدد وكون الثابت دلالة ثابتا بالنص لا يخرج به الحال
على انه بطل خصوص الخمس ويجي فيه عين ما تقدم من انه لو اراد لذكر عددا يحيط به معها فنقول سلمنا من الفواسق
سلمناه لكن الالحاق بالدلالة لا بد فيه على ما عرف من معنى جامع غير انه لا يتوقف سوى على فهم اللغة دون اهلية

الاجتهاد ولذا اسماه كثير القياس الجلي ونسميه نحن الثابت بمعنى النص لغة واذا كان كذلك فلا بد من تعيينه
فما عينتموه من قولكم لانها مبتداة بالاذى ونحوه او غيره في الحاق الذيب فهو الذي يلحق باعتباره ساير
السباع فان سميتم ذلك دلالة فهذا ايضا دلالة واما رابعا فانا لم نخرجه بالقياس بل بالنص وهو ما قدمناه من
حديث ابي داود والترمذي من قوله عليه السلام وكل سبع عاد وقال الترمذي حسن فان قيل نقول من
الراس يخرج مجموع ما نص على اخراجه وهو الحية والعقرب والفارة والكلب والغراب والذيب والحداة
والسبع العادي على ان المراد به في حال اعتدايه وهو ما اذا اصاب على المحرم فانه حقيقة اسم الفاعل وبه نقول
انه اذا صال فقتله لا شي عليه كما سنذكره ثم نمنع الالحاق لانه حينئذ ناسخ على اصولنا لا مخصص لاشتراطنا
المقارنة في المخصص الاول فما لم يقارن به يكون العموم مرادا فاذا اخرج بعضه بعد الحكم بارادة الكل كان نسخا
لانه بعد تعلق الحكم بالفرد المخرج والتخصيص بيان عدم ارادة المخرج واذا كان ناسخا عندنا فلا يلحق اذ
لا نسخ بالقياس قلنا لا نخرج بالقياس بل بالدلالة فان اخذتم في الجامع الدلالي كونها تعيش مخالطة بالاختطاف
والانتهاب كما ذكره بعضهم منعنا ان الحكم باعتباره واسندناه باخراج الذيب وهو لا يعيش مخالطا والحق
ان الجامع المذكور يصلح الزاما للخصم لان الدلالة عندهم وهي يسمونها مفهوم الموافقة يشترطونها كون
المسكوت اولى بالحكم من المذكور فهم منع الضرب من منع التافيف ولا تظهر اولوية السباع باباحة القتل
من الفواسق بل غايته المماثلة واما اثبات منع قتلها على اصولنا ففيه ما سمعت ولعل لعدم قوة وجهه كان
في السباع روايتان كما هو في المحيط حيث قال وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيود وعن ابي يوسف ان الاسد
كالكلب العقور والذيب وفي العتابي لا شي في الاسد وقال ابو حنيفة يجب وقدمنا من البدايع التصريح
بحل قتل الاسد والفهد والنمر اول الباب من غير ذكر خلاف **قوله** واسم الكلب لا يقع على السباع عرفا ظاهر
تخصيصه بالعرف انه يقع عليها لغة بطريق الحقيقة وعلى هذا التقدير يتم مقصود الشافعي فان الخطاب كان
مع اهل اللغة ولم يثبت فيه تخصيص من الشرع بغير السبع بل ثبت استعماله فيه على ما سمعته عنه عليه السلام
من قوله سلط عليه كلبا فافترسه سبع فالاولى منع وقوعه على السباع حقيقة لغة ولفظ الكلب في دعايه عليه السلام
مستعمل في المعنى المجازي العام اعني المفترس الضاري لا يقال ادعاونا انه في كل السباع حقيقة هو دعوى انه
في كل مفترس ضار حقيقة والافراد حينئذ افراد المعنى الكلي فدار الامر بين كونه في العام مجازا كما قلتم او مشتركا
معنويا والاشتراك المعنوي اولى بالاعتبار عند التردد بينه وبين المجاز لانا نقول ذلك عند التردد وهو
عند عدم دليل عدمه وتبادر النوع المخصوص المعروف عند اطلاق لفظ الكلب دليل عدمه اذ لو كان للمعنى الاعم
لم يتبادر خصوص بعضها كان ظاهرا في ان الوضع لذلك المعين فيجب اعتباره لذلك وان جاز عروض تبادر
البعض بعينه لعروض شهرة وغلبة استعمال لان الظاهر هو الذي يجب المصير اليه لا المجوز الا ان يدل دليل
عليه ويتحقق كذلك **قوله** ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة وفي بعض النسخ سبع والليس بمعروف
بل المعروف حديث جابر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هي قال نعم ويجعل فيه كبش
اذا اصاده المحرم رواه ابو داود وانفرد بزيادة فيه كبش والباقون رووه ولم يذكروها فيه ورواه الحاكم
بهذه الزيادة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد فاذا اصابه المحرم ففيه كبش مسن
ويوكل وهذا دليل اكله عند الخصم وسياتي في موضعه والمصنف ان استدل بلفظ السبع فغير ثابت وان استدل
بلفظ الضبع بناء على انه سبع عندنا وغير ماكول لنقد بما النهي عن اكل كل ذي ناب من السباع فنقول يجب حمله على انه كان

تقدر المالية في وقت التنصيص والا تلزم المعارضة بينه وبين قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم على ان المراد قيمة ما قتل من النعم واذا كنتم قلتم في حديث جبران ما بين السنين في الزكوة من كونه مقدرا بشاتين او عشرين درهما مع انه ثابت في الصحيح من كتاب الصديق ان التقدير به كان لانه قدر التفاوت في ذلك الزمان لا انه تقدير لازم في كل زمان فلان تقولوا مثله في هذا الحديث مع انه لم يبلغ درجة ذلك الحديث في الصحة وكون ذلك مخلصا من المعارضة التي ذكرناها اولى **قوله** في الوجه المعقول ولان اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لانه محارب موذ يعني لانه من هذا الوجه ساقط الجزاء مع انه تخالف قوله قبله باسطر وكونه مقصودا بالاخذ اما الجلدة او ليصطاد به ولدفع اذاه حيث زاد باعثا اخر معارض بعموم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اوجب قيمة المقتول مطلقا فتعيين قيمة مجرد جلده في بعض المقتول خروج عن مقتضاه مع ان اخذه لم ينحصر في طلب جلده كما ذكره هنا بل قد يكون لغرض ان يصطاد به كما ذكره قبله ومن هذا الوجه يجب قيمته **قوله** وقال انا ابتدا اتاه هذا غريب لا يعرف وتقدير ثبوته فانما يفيد عدم الجزاء اذا كان المبتدئ السبع بمفهوم المخالفة وهو ليس بحجة عندهم ولا يمكن اسناد عدم الوجوب فيه الى العدم الاصلي لان العدم الاصلي قد نسخ بايجاب الجزاء في الصيد على العموم فما لم يخرجه دليل صحيح فهو داخل في الحكم العام فالاوجه الاستدلال بحديث ابي داود الذي ذكر فيه السبع العادي والوجه الذي ذكره من الاستدلال بدلالة نص قتل الفواسق فانه اباحة لتوهم الاذى له للقاتل او لابناء نوعه فمع تحقق الايذاء له نفسه اولى واذا ثبت الاذن من صاحب الحق سقط الضمان الا ان يقيد الاذن به فما لم يقيد الاذن بالضمان لا يجب فلذا قلنا بوجوب الجزاء اذا اضطر المحرم الى قتل الصيد لماكله عند عدم صياله لتقيد الاذن فيه بالكفارة وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية **قوله** بخلاف الجمل الصائل فانه لا اذن من صاحب الحق فيضمنه له وطولب بالفرق بينه وبين العبد اذا صال بالسيف على انسان فقتله الصائل عليه لا يضمنه مع انه لا اذن ايضا من مالكه اجيب بان العبد مضمون في الاصل حقا لنفسه بالادمية لا للمولى لانه مكلف كسائر المكلفين الا ترى انه لو ارتد او قتل يقتل واذا كان ضمان نفسه في الاصل سقط بمبيح جاء من قبله وهو المحاربة ومالية المولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط في ضمن سقوط الاصل **قوله** مسرول بفتح الواو في رجليه ريش كانه سراويل **قوله** الحمام متوحش باصل الخلقة والاستيناس عارض بخلاف البط به الذي يكون في الحياض والبيوت فانه الوف باصل الخلقة **قوله** لانه عامل لغيره يقتضي ظاهر ان اللام في لغيره تتعلق بذبحه لا بيحل ولفظ المبسوط وقال الشافعي لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره من الناس تقتضي تعلقه بيحل وهو الحق عن الشافعي وهو احد قوليه ويمكن توجيه التعليل على هذا الاعتبار بانه لما لم يحل للقاتل وحل لغيره لم ينزل له الشرع عاملا لنفسه بل لغيره فصار عاملا لغيره شرعا وان لم يقصد هو ذلك فانتقل فعله اليهم فحل لهم سواء ذبح لاجلهم او لنفسه **قوله** وهذا لان المشروع الى اخره حاصله اثبات الملازمة بين المشروعية والاقامة مقام المميز ثم نفي الثاني فينتفي الاول اعني المشروعية وهو المفاد بقوله فينعدم يعني المشروع لانعدامه اي لانعدام الفعل الذي اقيم ونحن الى غير هذا الكلام احوج في اثبات المطلوب فان حاصل هذا اثبات المقدمة القايلة وهذا فعل حرام وهي ان كانت من المسلمات بيننا وبين الشافعي لم نحتج اليه وان كانت ممنوعة عنده لا ينتهض المذكور مثبتا لها عليه فانه اذا منع الحرمة منع عدم الاقامة مقام المميز لكنها مسلمة ونحن نحتاج بعد تسليم حرمة الفعل الى امر زايد فان مجرد حرمته لا يوجب حرمة اللحم مطلقا كما لو ذبح شاة الغير لا باذنه لا يصير لها حكم الميتة مع حرمة الفعل فيقال وهذا فعل حسي محرم فيكون لقبح اعتبر

في عينه على ما هو الاصل عندنا في اضافة التحريم الى الافعال الحسية انه يضاف القبح الى عينها لعدم المانع بخلاف الشرعية الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك كما في ذبح شاة الغير ويعني بثبوت القبح لذاته مع ان ما ذبح لغرض صحيح هو ان ياكله كون الشرع اعتبره قبيحا لعينه لانه جعله عبثا حيث اخرج الذابح عن الاهلية والمذبوح عن المحلية فعلا في غير محله فكان عبثا باعتبار الشارع كما لو اشتغل عاقل بذبح حجر ونحوه فانه يعد جنونا او سخرية بخلاف شاة الغير فانه لم يثبت اخراجها عن محلية الذبح شرعا للاجنبي واخراجه عن الاهلية بالنسبة اليها فلم يعد عبثا شرعا واذا صار ذبح المحرم عبثا شرعا صار قبيحا لعينه فلا يفيد حكم الحل فيما كان يحرم الاكل اعني الصيد فبل ذبحه بقي دليل الاخراجين وذلك ان قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما يفيد وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم يفيد اخراج المحرم عن اهلية الذبح فقط وهذا لان الاول اضاف التحريم الى العين وهي تفيد المبالغة فان الاصل ان تضاف الاحكام الى افعال المكلفين فاذا اضيفت الى العين كان اخراجا له عن محلية الفعل الذي هو متعلق الحرمة بالاصالة فانه جعل نفس هذا العين حراما ونفس الحرام لا يقترب منه فكان منعا عن الاقتراب منه نفسه وهذا اخراجه عن المحلية ولو قلنا ان اضافته الى العين يجب ان يكون مجازا عقليا لم يضرنا اذ العدول عن اضافته الى الفعل الى اضافته الى نفس العين بسببه ما قلنا وافاد الثاني ان التحريم بمعنى من جهة الرابح وهو الاحرام فاوجب اخراجه عن الاهلية والاحرام هو السبب في الامرين معا على التحقيق فلذا قال في المسئلة التي تلي هذه لان الاحرام هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والرابح عن الاهلية **قوله** فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة يعني سوى اداء ضمان المذبوح قبل الاكل ولا غير انه ان ادى قبله ضمن ما اكل على حدته بالغا ما بلغ وان اكل قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب له شيء بانفراده وقال القدوري في شرحه لمختصر الكرخي لا رواية في هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء اخر ويجوز ان يقال بتداخلان وسواء تولى صيده بنفسه او امر به غيره او ارسل كلبه ولا فرق بين ان ياكل المحرم او يطعم كلابه في لزوم قيمة ما اطعم لانه انتفع بمحظور احرامه **قوله** فصار حرمة التناول الى اخره يعني ان حرمة التناول بواسطة انه ميتة وكونه ميتة بواسطة خروجه عن الاهلية والصيد عن المحلية وثبوتهما معا بواسطة الاحرام فكان الاكل من محظورات احرامه بواسطة وسبب السبب سبب خصوصا وهذه حرمة يحتاط في اثباتها لما تقدم من شرع الكفارة مع العذر فيجب به الجزاء وبهذا التعليل استغنى الشيخ عن ايراد الفرق بين هذا وبين ما لو اكل الحلال من لحم صيد ذبحه من الحرم بعد اداء قيمته لان الاكل ليس من محظورات الحرم بل تفويته الامن الذي استحقه بحلوله في الحرم فقط وقد ضمنه اذ فوته فكان حرمته لكونه ميتة فقط وعن هذا اما في خزانة الاكمل لو شوى المحرم بيض صيد عليه جزاؤه وللحلال اكله ويكره بيعه قبل ذلك فان باعه جاز ويجعل ثمنه في الفداء ان شاء وكذا شجر الحرم واللبن وكذا لو شوى جرادا او بيضا ضمنه ثم ان اكله لا جزاء عليه ولا يحرم بخلاف الصيد **قوله** خلافا لمالك فيما اذا اصطاده لاجل المحرم يعني بغير امره اما اذا اصطاد الحلال لمحرم صيدا بامره اختلف فيه عندنا فذكر الطحاوي تحريمه على المحرم وقال الجرجاني لا يحرم قال القدوري هذا غلط واعتمد على رواية الطحاوي **قوله** لقوله عليه السلام الحديث على ما في ابي داود والترمذي والنسائي عن جابر لحم الصيد حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه او يصاد لكم هكذا بالالف في يصاد فعارضه المصنف ثم اوله دفعا للمعارضة او المعارضة فيما روى محمد بن الحسن انا ابو حنيفة

عن محمد بن المنكدر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال تذاكرنا لحم الصيد باكله المحرم والنبي صلى الله
عليه وسلم نايم فارتفعت اصواتنا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيم تتنازعون
فقلنا في لحم الصيد باكله المحرم فامرنا باكله اخرجه في الاثار وروى الحافظ ابو عبد الله الحسين
ابن خسرو البلخي في مسند ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن جده الزبير بن العوام
قال كنا نحمل الصيد صفيفا وكنا نتزوده وناكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
واختصره مالك في موطايه واما التاويل فوجهين كون اللام للملك والمعنى ان يصاد ويجعل له فيكون
تمليك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع عن ان يملكه فياكله من لحمه والحمل على ان المراد ان يصاد بامره
وهذا لان الغالب في عمل الانسان لغيره ان يكون بطلب منه فليكن محمله هذا دفعا للمعارضة وقد يقال
القواعد تقتضي ان لا يحكم هنا بالمعارضة والترجيح لان قول طلحة فامرنا باكله مقيد عندنا بما اذا لم يدل
المحرم ولا امره نقله على ما هو المختار للمصنف اعمالا لحديث ابي قتادة فيجب تخصيصه بما اذا لم يصد
للمحرم بالحديث الاخر لدخول الظنية في دلالته وحديث الزبير حاصله نقل وقايع الاحوال لا عموم لها
فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود كان مما لم يصد لاجل المحرمين بل هو الظاهر لانهم يتزودونه
من الحضر ظاهرا والاحرام بعد الخروج الى الميقات فالاولى الاستدلال على اصل المطلوب بحديث ابي قتادة
على وجه المعارضة على ما في الصحيحين فانهم لما سالوه عليه السلام لم يجب كله لهم حتى سالهم عن موانع الحل
اكانت موجودة ام لا فقال عليه السلام امنكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا اذن
فلو كان من الموانع ان يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسال عنه منها في التفحص عن الموانع ليجيب بالحكم عند خلوه
عنها وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد للمحرم مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة
ثبوته اذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر لحم الصيد الى
اخره انقطاع لان المطلب بن حنطب لم يسمع من جابر عند غير واحد وكذا في رجاله من فيه لين وبعد
ثبوت ما ذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكره المصنف من التاويل هذا ويعارض الكل حديث الصعب
ابن جثامة في مسلم انه اهدى للنبي صلى الله عليه وسلم لحم حمار وفي لفظ رجل حمار وفي لفظ عجز حمار
وفي لفظ شق حمار فرده عليه فلما راى ما في وجهه قال انا لم نرده اليك الا انا حرم فانه يقتضي حرمة اكل
المحرم لحم الصيد مطلقا سواء صيد له او بامره او لا وهو مذهب نقل عن جماعة من السلف منهم علي بن
ابي طالب رضي الله عنه ومذهبنا مذهب عمر وابي هريرة وطلحة بن عبد الله وعايشة واخرج ذلك عنهم
الطحاوي رحمه الله وقول الشافعي رحمه الله تعالى حديث مالك وهو انه اهدى له حمارا اثبت من انه
اهدى له من لحم حمار يعني فيكون رده امتناع تملك المحرم الصيد منع بان الروايات كلها على ما ذكرنا اول الحديث
يدل على البعضية وتعارض بين رجل حمار وعجزه وشقه ما لا يخفى اذ يندفع بارادة رجل معها الفخذ وبعض جانب
الذبيحة فوجب حمل رواية اهدى حمارا على انه من اطلاق اسم الكل على البعض لما ذكرنا ولتعينه لامتناع
عكسه اذ اطلاق الرجل على كل الحيوان غير معهود ولا يطلق على زيد اصبع ونحوه لانه غير جايز لما عرف من ان
شرط اطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة على الانسان والراس فانه لا انسان دونهما بخلاف نحو الرجل
والظفر واما اطلاق العين على الربيئة فليس من حيث هو انسان بل من حيث رقيب وهو من هذه الحيثية
لا يتحقق بلا عين على ما عرف في التحقيقات او هو احد معاني المشترك اللفظي كما عده الاكثر منهم ان في هذا

الحل

الحل ترجيحا للاكثر ونحكم بغلط تلك الرواية بناء على ان الراوي رجع عنها تبيينا لغلطه قال الحميدي كان
سفيان يقول في الحديث اهديت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار وحش وربما قال يقطر دما
وربما لم يقل ذلك وكان فيما خلا قال حمار وحش ثم صار الى لحم حتى مات وهذا يدل على رجوعه وثباته
على ما رجع اليه والظاهر انه لتبينه غلطه اولا قال الشافعي رحمه الله وان كان اهدى له لحما فقد يحتمل
ان يكون علم انه صيد له فرده عليه انتهى فان قيل التعليل انما وقع بالاحرام فلو كان كما ذكره الشافعي
رحمه الله لقال بانك صدته لاجلي قلنا كلام الشافعي رحمه الله يتضمن ذلك يعني علم انه صيد لاجله
وهو محرم فرده معللا بالاحرام بسبب انه يمنع من اكل ما صيد للمحرم وبه يقع الجمع بين حديث الصعب
وحديثي ابي قتادة وجابر السابق على راي من يقول تحرم على المحرم ما صيد لاجله اما على راينا وهو اباحته
بغير هذا الشرط فلا يقع به الجمع بينه وبين حديث ابي قتادة فانما قلنا انه يفيد عدم اشتراط ان لا يصاد
لاجله على ما ذكرنا فاذا حمل حديث الصعب على انه علم انه صيد لاجله تعارضا فانما يصار الى الترجيح فيترجح
حديث ابي قتادة بعدم اضطرابه اصلا بخلاف حديث الصعب فان في بعض رواياته انه عليه السلام
اكل منه رواه يحيى بن سعيد عن جعفر عن عمرو بن امية الضمري عن ابيه ان الصعب اهدى لرسول الله صلى الله
عليه وسلم عجز حمار وهو بالجحفة فاكل منه واكل القوم وما قيل هذه رواية منكرة فان جميع الروايات لم
ياكل منها الا في هذه الرواية احسن منه ان يجمع بعد ثبوت صحة هذه الرواية بان الذي تعرضت له تلك
الروايات ليس سوى انه رده وعلل بالاحرام ثم سكت الكل على هذا القدر فمن الجايز ان يكون لما رده معللا
بذلك بناء على ظن انه صيد لاجله ذكر له انه لم يصده لاجله فقبله بعد الرد واكل منه وهذا جمع على
قول من يشترط عدم الاصطياد لاجله وعلى قول الكل ما قال البيهقي بعد ما ذكر الرواية التي ذكرناها
قال وهذا اسناد صحيح فان كان محفوظا فكانه رد الحي وقبل اللحم انتهى الا ان هذا جمع بانشاء اشكال اخر
وهو رد رواية رد اللحم وهي بعد صحتها ثبتت عليها الراوي ورجع عما سواها على ما قدمناه الا ان
يدعي انه عبر بالبعض عن الكل في رواية رد اللحم وفيه ما قدمناه وعلى كل حال ففي هذا الحديث اضطراب
ليس مثله في حديث ابي قتادة وكان هذا اولى بان قيل حديث ابي قتادة كان سنة ست من عمرة الحديبية
وحديث الصعب كان في حجة الوداع فيكون ناسخا لما قبله قلنا اما كون حديث الصعب كان في حجة الوداع
فلم يثبت عندنا وانما ذكره الطبري وبعضهم ولم يعلم لهم فيه ثبتا صحيحا واما حديث ابي قتادة فانه
وقع في مسند عبد الرزاق عنه انطلقنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية فاحرم
اصحابنا فاحرم اصحابه ولم احرم فساق الحديث وفي الصحيحين عنه خلاف ذلك وهو ما عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه فصرف طايفة منهم ابو قتادة وقال خذوا ساحل البحر حتى نلتقي
الحديث ومعلوم انه عليه السلام لم يحج بعد الهجرة الا حجة الوداع فكان بالتقديم اولى ومما يدل على
ما ذهبنا اليه حديث البهزي اخرج الطحاوي عن عمير بن سلمة الضمري قال بينما نحن نسير مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ببعض افناء الروحاء وهو محرم اذ حمار معقور فيه سهم قد مات فقال عليه السلام
دعوه فيوشك صاحبه ان ياتيه فجاء رجل من بهز هو الذي عقر الحمار فقال يا رسول الله هو رميتي فشانكم
به فامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر ان يقسمه بين الرفاق وهم محرمون وجه الاستدلال ان ترك
الاستفصال في وقايع الاحوال تنزل منزلة العموم في المقال **قوله** قال عليه السلام روي السنة عن

ابي هريرة رضي الله عنه قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام النبي صلى الله عليه وسلم فيهم
فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانما احلت لي
ساعة من النهار ثم بقيت حرمتها الى يوم القيمة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يختلى خلاها
ولا تحل ساقطتها فقال العباس الا الاذخر والخلا بالمعجمة مقصورا الحشيش اذا كان رطبا واختلاؤه
قطعه قوله والواجب على المحرم حاصل ما هنا ان حرمة القتل ثابتة في الصورتين غير ان سببها في الاحرام
وجوب الجري على موجبه فانه عبارة عن الدخول في حرمة عبادة الحج او العمرة بالتزام ما يمنع منه حال التلبس
بها كالدخول في حرمة الصلوة ومنه عدم التعرض للصيد فكان حكمة منعه والله سبحانه اعلم كونه يهيج
النفس الى حالة تنافي حالة الاحرام التي هي التصور بصورة الموت والفاقة فان فيه ضراوة وحالة الاحرام
ضراعة ظهر اثرها اكثر من ظهوره في ساير العبادات الا ترى الى كشف الراس والتلفف بثياب الموت فاذا قتله
فقد جنى على العبادة حيث لم يجر على موجبها وجبر العبادة المحضة بعبادة محضة فدخله الصوم واما في
الحرم فسببها بقا امنه الحاصل له شرعا بسبب الايواء الى حمى الله تعالى فاذا فوته وجب الجزا لتفويت ذلك الامن
الكاين في المحل لا الجناية على عبادة تلبس بها والتزمها بعقد خاص بارتكاب محظورها فلا يدخل الصوم فيه كتفويت
امن كاين للمملوك رجل في ماله لاستهلاكه لا يكون بصوم ونحوه بل جبرا لامن الفايت باثبات امن للفقير عن بعض
الحاجات انسب لانه من جنس المجبور وعلى وفق هذا وقع في الشرع الان مستحق هذا الضمان هو الله
جل جلاله فيجاذبه اصلان شبه الغرامات اللازمة لتفويت المحال وكونه حقا من حقوق الله تعالى فوفينا
على كل وجه مقتضاه محتاطين في الترتيب المذكور فقلنا لا يدخله الصوم نظرا الى انه ضمان محل ولا ضمان
على صبي لو قتل صيد الحرم ولو قتل الصيد حلال في يد حلال صاده من الحرم وجب على كل منهما ضمان كامل
لتفويت كل الامن الواحد الثابت للصيد احدهما بالاخذ والثاني بالقتل بعد ما كان بعرضية ان يطلقه
وفي مثلهما من ضمان المتلفات قيمة واحدة على الاخذ واتفقوا هنا على رجوع الاخذ على القاتل اما على قول
ابي حنيفة فظاهر لانه في الاحرام يقول يرجع الاخذ على القاتل مع جنايته ليس ضمان محل فهنا اولى وهما
منعا الرجوع هناك واثبتاه هنا لانه ضمان محل من وجه وفي ضمان المحل يرجع من يغرم الضمان واذا
تاملت رايت خصوص الاعتبار في كل مسألة من هذه بجهة دون الجهة الاخرى لانه اللايق فيها فتامل
مستعينا بالله تعالى يرشدك ان شاء الله تعالى ثم يدخل جزا صيد الحرم في جزاء الاحرام فلو قتل محرم صيد
الحرم وجب عليه جزاء واحد على وفق جزايه للاحرام خاصة وتحقيق هذا المقام ان الثابت هنا حق واحد
لله تعالى بسبب ارتكاب حرمة واحدة وذلك لان المتحقق انه تعالى حرم قتله ووضع لهذه الحرمة سببين
حلوله في الحرم ووجود الاحرام بهما وجد استقل باثارة الحرمة فاذا وجدا معا وهو الاحرام في الحرم لم تتحقق
سوى تلك الحرمة وثبوت الامن انما هو عن هذه الحرمة وعلمنا انها حرمة واحدة فههنا امر واحد عن حرمة
واحدة فوتت غير ان الله تعالى رتب على انتهاك الحرمة الكاين بالقتل حال كونها عن سبب الاحرام جزاء يدخله
الصوم ودل النظر السابق حال كونها عن حلول الصيد في الحرم على وجوب جزا لا يدخله فاذا ثبتت الحرمة
عن السببين جميعا بان كان محرما في الحرم ثم انتهكت بالقتل فيه تعذر في الجزا اللازم اعتباره على الوجهين
جميعا فلزم اعتباره على احدهما الذي اعتبره صاحب الشرع وهو ما اذا كان القتل مع الاحرام هو
الوجه لانه اقوى السببين فقلنا بذلك وانما كان اقوى لان كونه سببا للضمان منصوص عليه بالنص القطعي

قال

قال تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم بخلاف الكون في الحرم فان النصوص انما افادت سببيته لحرمة التعرض
ولم يصرح بلزوم الجزا ذاك التصريح فظهر العلما على انه تفويت امن مستحق كالقتل في الاحرام فوجب
الضمان على ذلك الوجه اعني على وجه لا يدخل فيه الصوم وعليه ترديد نورده في جناية القارن
والله سبحانه اعلم قوله وهل يدخله الهدي فيه روايتان في رواية لا فلا يتادى بلا اراقة بل لا
بد من التصدق بلحمه بعد ان يكون قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد الا اذا كان دونه ولذا
لو سرق المذبوح وجب ان يقيم غيره مقامه لانه لا مدخل للاراقة في غرامات الاموال وفي اخرى
تتادى فيكون الاحكام المذكورة على عكسها فانما يشترط كون قيمة الهدي قبل الذبح قيمة المقتول
لان الحق لله تعالى والهدي مال يجعل لله تعالى واراقة الدم طريق صالح شرعا لجعل المال له خالصا كما في التصدق
الا يرى ان المضحي يجعل الاضحية خالصة له سبحانه باراقة دمها قوله ومن دخل الحرم بصيد اي وهو
حلال حتى يظهر خلاف الشافعي رحمه الله فانه لو كان محرما وجب ارساله بمجرد الاحرام اتفاقا قوله
خلافا للشافعي قاسه على الاسترقاق فان الاسلام يمنعه حقا لله تعالى ولا يرفعه حتى اذا ثبت حال
الكفر ثم طرا الاسلام لا يرتفع علم من هذا ان حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد بعد تقرر ملكه بطريقه
تفضلا من الله تعالى لحاجة العبد وغناه وهذا كذلك وهذا ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى
وحاصله تقدير الجامع وترك المقيس عليه وتلخيصه مملوك للعبد بطريق صحيح فلا يظهر فيه حق الشرع
وان كان يمنعه في هذه الحالة اذا لم يكن تحقق كالاسترقاق ولك في اعتبار القياس ان تجعله ملك
الصيد على الاسترقاق او الصيد المملوك على المرقوق قوله ولنا انه الى اخره حقيقة انه استدلال
بالنص فيقدم على القياس تقريره هذا صيد الحرم وما كان كذلك لا يحل التعرض له بالنص فهذا لا يحل
التعرض له بالنص اما الاولى فلانه ليس يراد بصيد الحرم الا ما كان حالا فيه واما الثانية فلاطلاق النص
المذكور من السنة ولم يوجد مثله في الرق بل ثبت شرعا بقاؤه بعد الاسلام بل وعداه الى اولاد الاماء
من ازواج وان لم يتصف الزوج بالكفر قط ويمكن كون سر هذا الفرق التغليظ على من يخالف لان
الرق حكم هذه المخالفة بخلاف من لم يخالف وهو الصيد قوله فان باعه يعني بعد ما ادخله الحرم
رد البيع ان كان قايما ووجبت قيمته ان كان هالكا سواء باعه في الحرم او بعد ما اخرجه الى الحل لانه صار
بالادخال من صيد الحرم فلا يحل اخراجه بعد ذلك ولو تبايع الحلالان وهما في الحرم الصيد وهو في الحل
جاز عند ابي حنيفة خلافا لمحمد لانه ليس بتعرض يتصل به حسا بل حكما وليس هو بابلغ من امره بذبح هذا
الصيد بخلاف ما لو رماه من الحرم للاتصال الحسي قوله ومن احرم وفي بيته او في قفص معه قيد المسئلة
به لانها لو كانت في يده حقيقة وجب الارسال اتفاقا ولو هلك وهو في يده وجب الجزا وان كان مالكا له
للجناية على الاحرام بعدم تركه فلذا اختلفوا فيما اذا كان القفص في يده هل يجب عليه تركه وان كان على
وجه لا يضيع او لا بنا على كون الصيد في يده بكون القفص فيها ولذا يصير غاصبا له بغصب القفص او
ليس فيها بكون القفص فيها ولذا جاز للمحدث اخذ المصحف بغلافه قوله وبذلك جرت العادة الفاشية
من لدن الصحابة الى الان وهم والتابعون ومن بعدهم يحرمون وفي بيوتهم حمام في ابراج وعندهم
دواجن والطيور لا يطلقونها وهي احدى الحجج فدلت على استبقاءها في الملك محفوظة بغير اليد ليس
هو التعرض الممتنع قوله ولا معتبر ببقاء الملك اي لا معتبر ببقاء الملك جناية على الصيد والا لم يكن

الواجب عليه الارسال لانه لا يفيد اخراجه عن ملكه بل كان الواجب عليه تمليكه والعادة الفاشية
تنفيه **قوله** وله انه ملك الصيد بالاخذ حلالا لا ملكا محترما حتى لو اخذه وهو حلال ثم احرم فارسله
ثم وجده بعد الاحرام في يد شخص كان له ان ياخذه منه لانه ما ارسله عن اختيار وكذا علله التمرتاشي فهذا
يدل على انه لو ارسله من غير احرام يكون اباحة اما لو كان صاده في احرامه ثم ارسله ثم حل فوجده في يد رجل
فليس له ان ياخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام والله اعلم **قوله** والواجب عليه ترك التعرض
جواب عن قولهما المرسل امر بمعروف **فاجاب** بان الواجب الذي يجب الامر به ترك التعرض وذلك يحصل
بتفويت يده الحقيقيه لا مطلق يده فان ادعيا الثاني منعناه او الاول سلمناه وذلك يحصل بارساله
ولو في قفص **قوله** ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان اذا اتصل به القتل والمتوجه قبل قتله خطاب
ارساله وتخليته فهو بالقتل جعل الاخذ علة فيكون في معنى مباشر علة العلة فيحال بالضمان عليه وانه لم
يفوت بهذا القتل يدا محترمة ولا ملكا فان المتعلق بهما ضمان يجب لذي اليد والملك ابتدا بدل ملكه و يده
وهنا الواجب عليه الرجوع بما غرمه لكونه السبب فيه فانه منوط بتفويته يدا معتبرة كما في غصب المدبر
اذا قتله انسان في يد غاصبه فادى الغاصب قيمته وهنا تحقق ذلك فانه فوت يدا معتبرة في حق التمكين
بها من اسقاط ما عليه من الارسال ودفع وجوب الجزا فهو مورطه في ذلك واذا وجب الرجوع بنصف المهر
على شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فالرجوع هنا اولى لان الشهود قرروا ما كان متوهم السقوط
بعد تحقق الوجوب بسبب باشره الزوج باختياره والقاتل هنا هو الذي حقق سبب الوجوب على وجه
لا يتوهم سقوط الواجب به لما عرف من ان مجرد الاخذ سبب لوجوب الارسال وانما يكون سببا للجزا
اذا اتصل به القتل وانما قال فيكون في معنى مباشر علة العلة لان الاخذ ليس علة العلة فان العلة
القتل والاخذ ليس علة للقتل ولا جزء علة ولا سببا بل القتل مستقل بسببية ايجاب الجزا الا يرى
انه يجب الجزا لو رماه من بعيد قبل ان ياخذه فالاخذ قد يكون شرطا حسيا للقتل وقد لا يكون الا ان مباشرة
الشرط في الاتلاف سبب للضمان كحفر البير فانه شرط للوقوع والعلة ثقل الواقع ولهذا التقرير يسقط
سؤالان كيف يرجع ولم يفوت يدا محترمة ولا ملكا وايضا الشي اذا خرج عن محلية الملك لا يضمن مستهلكه
وان جني من كان في يده فان قيل ما الفرق بين هذا وبين المسلم اذا غصب خمر الذمي فاستهلكه مسلم اخر
في يده يضمن الاخذ للذمي ولا يرجع على المستهلك فالجواب ان اتحاد اعتقاد سقوط تقومها منع من رجوع
المسلم على ذلك المسلم المستهلك هذا وقد اورد في النهاية كيف يرجع وهو قد لزمه كفارة تخرج
بالصوم وهو انما يرجع بضمان تجنسه به فلا يجوز ان يرجع عليه باكثر مما لزمه **واجاب** بان مثل هذا
التفاوت لا يمنع كالاب اذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه اخر فضمن الابن اباه فانه لا يحبسه وللاب ان يحبس
من قتله في يده ولا فرق بين ضمان يغني به وضمان يقضي به فان زكوة السايمة تدخل تحت القضا بخلاف زكوة ساير
الاموال لحق الله تعالى اذا كان له طالب معين يكون له المطالبه واذا لم يكن لا يتبين المطالبه وهذا في قوله
ان له الرجوع وان كفر بغير المال وصرح في المنتقي بانه انما يرجع اذا كفر بالمال ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني
ولا فرق بين كون القاتل صبيا او نصرانيا او مجوسيا في ثبوت الرجوع عليه **واصل المسايل** كلها ان تفوت
الامن على الصيد يوجب الجزا والامن بثلاثة اشيا باحرام الصايد او دخوله في ارض الحرم او دخول
الصيد فيه انه اذا تحقق التفويت لا يبرا الشك فلذا قلنا يجب الجزا في ارسال الحلال الصيد في ارض الحل

بعد ما اخرجه من ارض الحرم وبارسال المحرم اياه في جوف البلد لانه لم يصر بهذا الارسال ممتنعا ظاهرا ولذا
لو اخذه انسان حلال كره اكله **قوله** فعليه قيمته جعله جواب المسئلة ليفيد انه لا يدخله الصوم وحاصل
وجوه المسئلة ان الثابت في الحرم اما اذخر او غيره وقد جف وانكسر او ليس واحد منها فلا شي في الاول
واما الثاني وهو ما ليس واحدا منها اما ان يكون انبته الناس او لا والاول لا شي فيه ايضا سواء كان
من جنس ما يستنبت عادة او لا والثاني وهو ما لم ينبته الناس بل نبت بنفسه اما ان يكون من جنس ما
ينبتونه او لا لا شي في الاول والثاني الذي فيه الجزا انما فيه الجزا وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس
ما ينبته الناس ولا منكسرا ولا جافا ولا اذخرا ولا بد في اخراج ما خرج عن حكم الجزا من دليل فاشار
المصنف الى ان الاذخر خرج بالنص وما انبتوه بقسميه بالاجماع واما الجاف والمنكسر ففي معناه فاعلم
ان الالفاظ التي وردت في هذا الباب الشجر والشوك والخلي فالخلي والشجر قدمنا هما في حديث ابي هريرة
والشوك في الصحيحين ايضا انه عليه السلام قال يوم الفتح ان هذا البلد حرمه الله الى ان قال لا يعضد شوكه
ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى الا من خلاها الحديث فالخلي الرطب من الكلا وكذا
الشجر اسم للقايم الذي بحيث ينمو فاذا جف فهو حطب والشوك لا يعارضه لانه اعم يقال على الرطب
والجاف فليحمل على احد نوعيه دفعا للمعارضة واما الذي ينبت من غير ان ينبته الناس وهو من جنس
ما ينبتونه فلا ادري ما المخرج له غير ان المصنف علل اخراج اهل الاجماع ما ينبته الناس بان انباتهم يقطع
كمال النسبة الى الحرم فان صح ان يقال ان كونه من جنس ما ينبتونه ايضا يمنع كمال النسبة اليه الحق بما ينبتونه
والا فيحتاج الى وجه اخر والله اعلم هذا وكلما جاز الانتفاع به في الحرم جاز اخراجه ومن ذلك احجار
ارض الحرم وحصاها الا انه يبالغ في ذلك فيحفر كثيرا فيضر بالارض والله ورسوله يمنع **قوله** والفرق ما
نذكره اي الفرق بين نبات الحرم اذا ادى قيمته حيث يصح بيعه ويكره لانه ملكه بسبب محظور وبين الصيد
حيث لا يصح بيعه وان ادى ضمانه ما سنذكره من قوله لان بيعه حيا تعرض للصيد الى اخر ما يجي **قوله** فعلى
قاطعه قيمته ان هذا على قولهما اما على قول ابي حنيفة فلا يتصور لانه لا يتحقق عنده تملك ارض الحرم
بل هي سوايب عنده على ما سياتي ان شاء الله تعالى **قوله** ولنا ما روينا يعني قوله عليه السلام لا يختلى خلاها
اي لا يقطع خلاه واختلاؤه قطعه ولا يعضد شوكها والعضد قطع الشجر من حد ضرب فقد منع القطع مطلقا
اعم من قوله بالمناجل او المشافر ولا يحل الرعي والضرورة تندفع بحمل الحشيش من الحل ومشفر كل شي حرفه ومن
ذلك شفرة السيف حده وشفير الخندق والنهر والبير حرفه ومشفر البعير شفته **قوله** وبخلاف الكماة
لانها ليست من جنس النبات لانه اسم لما يظهر على وجه الارض والكماة تخلق في باطنها لا يظهر منها شي وايضا
لا تنمو ولو قدر كونها نباتا كانت من الجاف **قوله** وكل شي فعله القارن مما ذكرنا ان فيه على المفرد دما فعليه
دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي رحمه الله دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا
باحرامين فالجناية عليهما مجتمعين كالجناية عليهما منفردين وأورد فلم يتداخلا كحرمة الاحرام والحرم فيما
اذا قتل محرم صيد الحرم اذا كان عليه دم واحد اجيب بان حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم لانها توجب
حرمات كثيرة غير الصيد بخلاف حرمة الحرم فاستتبعت اقوى الحرمتين الاخرى لان الاصل اذا اجتمع
موجبان الحكم بحكم واحد اضافة الحكم الى اقواهما وجعل الاخر تبعا له كالعدم وهذا كالحافر مع الدافع
والجارح للرقبة مع الجارح واحرام الحج مساو لاحرام العمرة فان جميع ما يحرم به يحرم بالاخر فلم يمكن الاستتباع

فيعمل كل كان لبس معه غيره كما لو جرح انسان آخر مات ويرد عليه ما ذكره المصنف في دفع ايجاب الشافعي البدنه
على من جامع في العمرة بعد ما طاف اربعة اشواط قياسا على وجوبها اذا جامع في الحج بعد الوقوف بعرفة من انها
سنة ومنع افتراضها فتجب الشاة اظهارا للتفاوت فاظهار التفاوت في الاجزية للتفاوت في المجني عليه
فلو اتحد رتبة احرامي الحج والعمرة لم يصح ما ذكره واذا ظهر التفاوت جاز الاستتباع وان لم يبلغ الى درجة
عدم الايجاب الا يرى ان حرمة الاحرام موجبة بانفرادها ما يوجبه الاحرام ومع ذلك لظهر التفاوت
من وجه اخر وقع الاستتباع وعند هذا نورد ما كنا وعدناه وهو ان قتل الصيد محرم واقع جناية
على الاحرام فموجب الجزا ان كان بنفس انتهاك حرمة القتل وجب ان لا يتعدد لانه لا تعدد في الحرمة بل التعدد
في السبب على ما حققناه في مسئلة قتل المحرم صيد الحرم وان كان الجناية على الاحرام والاحرام متعدد فيتعدد
الجزا وجب التعدد في قتل المحرم صيد الحرم صيد الحرم لتعدد الجناية بتعدد المجني عليه وهو الاحرام والحرم
اذ لا شك ان منع قتل الصيد فيه لاثبات الله تعالى له حرمه وجعله حماه فالقتل فيه جناية على حرم الله
وكون احدى الحرمتين فوق الاخرى لم يعرف سببا لاهدار الحرمة وجعلها تبعا بل الاصل ان كل حرمة تستتبع
موجبها سواء ساوت غيرها اولا ومن المعلوم ان الوجوبات والتحريمات تتفاوت بالاكدية وقوة الثبوت
ولم يسقط اعتبار شيء منها خصوصا وهذه الكفارة ظهر من الشارع الاحتياط في اثباتها حيث يثبت مع
النسيان والاضطرار في قتل الصيد فلا يجوز الاحتياط في اسقاط الا الموجب لا مرد له كثبوت الحاجة الى
تكرير السبب كثيرا كما قلنا في تكرير اية السجدة التلاوة وليس ذلك بلازم اذ لا حاجة متحققة في تكثير القتل
مع الاحرام والحرم ليستلزم تعدد الواجب الحرج فيدفع بالتداخل لطفا ورحمة فيلزم التداخل والجواب
منع الحصر لجواز كون الجزا لادخال النقص في العبادة لا لكونه جناية والقارن بالجناية على الاحرامين مدخل
للنقص في عبادتين بخلاف قتل المحرم صيد الحرم وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على القارن اذا كانت
الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره اما بعد الوقوف ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد وتقدم
ما فيه قوله لان المستحق عليه الى اخره وجه المذهب واقتصر عليه ولم يذكر وجه قول زفر لضعف كلامه في هذه
المسئلة واما الصورة التي يجب بسببها على القارن دمان بسبب المجاوزة فهي فيما اذا جاوز فاحرم بحج ثم دخل
مكة فاحرم بعمرة ولم يعد الى الحل محرما فليس كلاهما للمجاوزة بل الاول لها والثاني لترك ميقات العمرة فانه
لما دخل مكة التحق باهلها وميقاتهم في العمرة الحل قوله واذا اشترك محرمان الى اخره وجههما ظاهر من الكتاب وكذا
الفرق بين اشتراك المحرمين في قتل الصيد والحلالين في صيد الحرم فارجع اليه ولو اشترك محرمون ومحلون
في قتل صيد الحرم وجب جزاء واحد يقسم على عددهم ويجب كل محرم مع ما خصه من ذلك جزاء كاملا وان كان
معهم من لا يجب عليه كصبي وكافر يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القسمة لو قسمت على الكل واعلم ان قتل الحلالين
صيد الحرم ان كان بضربة فلا شك في لزوم كل نصف الجزا اما اذا ضربه كل ضربة فانه يجب على كل ما تقتضيه ضربته
ثم يجب على كل نصف قيمته مضروبا بالضربتين لان عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما فضمن كل نصف
الجزا وعند الاختلاف الجزء الذي تلف بضربة كل هو المختص باتلافه فعليه جزاؤه والباقي متلف بفعلهما فعليهما
ضمانه كذا في المبسوط قوله فالبيع باطل لا شك في حقيقة البطلان ان باعه بعد الذبح لانه ميتة واما اذا
كان حيا فلا شك فيه اذا كان هو المشتري لانه تحريم العين في حقه لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر اضاف
التحريم الى العين فيكون ساقط التقوم في حقه كالخمر وهذا هو النهي الذي اراده المصنف بقوله لانه منهي التعرض

واطلاق اسم النهي على التحريم اطلاق اسم السبب على المسبب وانت علمت ان اضافة التحريم الى العين يفيد نفي سائر
الانتفاعات والكل مندرج في مطلق التعرض وحاصله اخراج العين عن المحلية كسائر التصرفات فيكون تعلق
تصرف ما بها عبثا فيكون قبيحا لعينه فيبطل وما ذكر من انه اذا هلك بعد البيع في يد المشتري فعليهما جزاآن
لانهما جنيا عليه صحيح اذا كان المتبايعان محرمين فان كان البائع حلالا لا يختص المشتري وقوله ويضمن ايضا المشتري
للبائع لفساد البيع قال وعلى هذا اذا وهب محرم صيدا من محرم فهلك عنده يجب عليه جزاآن ضمانه لفساد
لفساد الهبة وجزا اخر لله تعالى في محله ما اذا كان البائع والواهب حلالين اما البيع فظاهر كذمي باع خمرا
من مسلم فهلكت عنده يضمنها له فان قامت بينة على انه اخذ هذا الصيد محرما فباعه يجب ان لا يضمن له
لانه لم يملكه بهذا الاخذ فلا يجب الضمان بخلاف ما اذا اخذه حلالا ثم احرم فباعه واما الهبة فبعد ان
يكون الواهب مالكا بالطريق الذي ذكرنا فيه نظر ولو تبايعا صيدا في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد
المشتري به عيبا رجع بالنقصان وليس له الرد وقد قدمنا انه اذا اصاب المحرم صيودا كثيرة على قصد
التحلل والرفض للاحرام فعليه جزاء واحد لنا وله انقطاع الاحرام وان اخطا وان لم يكن على وجه التحلل ورفض
الاحرام فعليه لكل جزا وعلى هذا سائر محظورات الاحرام قوله ومن اخرج ظبية من الحرم وهو حلال
او محرم قوله وهذه اي كونها مستحقة الامن بالرد الى المامن صفة شرعية فالتانيث هو باعتبار الخبر مثل
زيد هو هديه اليك ولا يصح على اعتبار اكتساب الكون التانيث من المضاف اليه لانه هنا مما لا يصح حذفه واقامة
المضاف اليه مقامه لفساد المعنى لانه ضمير الظبية ولا يصح الظبية صفة شرعية بخلاف نحو شرقت صدر القناة
من الدم والحاصل ان صفة استحقاق الامن شرعية كالرق والحرية فتسري الى الولد عند حدوث كسائر
الصفات الشرعية فيصير خطاب رد الولد مستمرا واذا تعلق خطاب الرد كان الامساك تعرضا له ممنوعا
فاذا اتصل الموت به ثبت الضمان بخلاف ولد المغصوب لان سبب الضمان الغصب وهو ازالة اليد ولم
يوجد في حق الولد حتى لو منع الولد بعد طلب المالك حتى مات ضمنه ايضا قالوا وهذا اذا لم يؤد ضمان الام
قبل الولادة فان كان فعل لا يضمن الولد لان الولد حينئذ لا يسري اليه استحقاق الامن بالرد الى المامن لانتفا
هذه الصفة عن الام قبل وجوده حتى لو ذبح الام والاولاد حل لانه صيد الحل ولكنه يكره ذلك في الغاية
وكل زيادة في هذا الصيد كالسمن والسعر فضمانها عند موته على التفصيل المذكور والذي يقتضيه النظر ان
التكفير اعني اداء الجزاء اذا كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى المامن لا يقع كفارة فلا يحل له التعرض
لها بل حرمة التعرض اليها قايمة وان كان حال العجز عنه بان هربت في الحل عندما اخرجها اليه خرج به عن عهدتها
فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من اولادها اذا امن وله ان يصطادها وهذا لان المتوجه قبل العجز من تأمينها
انما هو خطاب الرد الى المامن ولا يزال متوجها ما كان قادرا لان سقوط الامر انما هو بفعل المامور به ما لم يعجز
ولم يوجد فاذا عجز توجه خطاب الجزا وقد صرح هو بان الاخذ ليس سببا للضمان بل القتل بالنص فالتكفير
قبله واقع قبل السبب فلا يمنع الانفلات فاذا ماتت بعد هذا الجزا لزمه الجزا لانه لان تعلق خطاب الجزا
هذا الذي ادى به وقوله يكره اصطيادها اذا ادى الجزا بعد الهرب ثم ظفر بها لشبهة كون دوام العجز
شرطا اجزاء الكفارة الا اذا اصطادها ليردها الى الحرم فروع غصب حلال صيدا حلالا ثم احرم الغاصب والصيد
في يده لزمه ارساله وضمان قيمته للمغصوب منه فلو لم يفعل دفعه للمغصوب منه حتى برئ من الضمان له كان عليه الجزا
وقد اسا وهذا العز يقال غاصب يجب عليه عدم الرد بل فعل يجب به الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه

فعلى كل واحد منهما الجزا الا ان عطب قبل وصوله الى يده ولو كان المغصوب منه اصطاده وهو حلال فادخله
الحرم يضمن الغاصب له على قول ابي حنيفة خلافا لهما ويلزم الجزا برمي الحلال من الحرم صيدا في الحل كما يلزم في عكسه
لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم يقال احرم اذا دخل في ارض الحرم كاشام اذا دخل في الشام كما يقال
احرم اذا دخل في حرمة الشي فعمومه يفيده وكذا ارسال الكلب وقدمنا في اول فصل الجزا ان الحلال اذا رمى
صيدا في الحل فاصابه في الحرم بان هرب الى الحرم فاصابه السهم فيه ان عليه الجزا والذي صرح به في المبسوط
انه لم يلزم الجزا ولكن لا يحل تناوله لانه في الرمي غير مرتكب للنهي قال وهذه المسئلة هي المستثناه من اصل ابي حنيفة
رحمه الله فان عنده المعتبر حالة الرمي الا في هذه المسئلة خاصة فانه اعتبر في التنا ول حالة الاصابة احتياطا
لان الحل بالذكوة يحصل وانما يكون ذلك عند الاصابة فاذا كان عندها الصيد صيد الحرم لم يحل وعلى هذا
ارسال الكلب والله اعلم

باب مجاوزة الميقات بغير الاحرام

فصله عن الجنايات واخره
لان المتبادر من اسم الجنايات في كتاب الحج ما يقع جناية على الاحرام وهي ما تكون مسبوقة به وهذه الجناية قبله ولا
يتبادر ايضا ثم تحقيق ما يقع عليه هذه الجناية امر ان البيت والاحرام لا الميقات فانه لم يجب الاحرام منه الا
الا لتعظيم غيره فالحاصل انه اوجب تعظيم البيت بالاحرام من المكان الذي عينه فاذا لم يحرم منه كان مخلا بتعظيمه
على الوجه الذي اوجبه فيكون جناية على البيت ونقصا في الاحرام لانه لما وجب عليه ان ينشيه من المكان الاقصى
فلم يفعل فقد اوجده ناقصا **قوله** فان رجع الى ذات عرق ليس بتقييد بل بناء على الظاهر من انه اذا تدارك بالرجوع
فانما يرجع الى ميقاته الذي جاوزه والاظاهر الرواية انه لا فرق بين ان يرجع الى ميقاته او ميقات اخر من
مواقيت الافاقيين وعن ابي يوسف ان كان الذي رجع اليه محاذيا لميقاته او ابعد منه فكميقاته والا لم
يسقط الدم بالرجوع اليه والصحيح ظاهر الرواية لما قدمناه ان كلا من المواقيت من مواقيت الافاقيين
فاما ان يكون بعد ميقات اخر في طريقه او لا فان كان جاز له مجاوزته الى الميقات الاخير وان لم يكن وجب عليه
الاحرام منه كالميقات الاخير فان لم يحرم حتى جاوزه فان عاد قبل استلام الحجر الى الميقات فلبى عنده سقط
عنه دم المجاوزة اتفاقا وان لم يلب لا يسقط عند ابي حنيفة وعندهما تسقط وان لم يلب وعند زفر لا يسقط
وان لبى فيه **قوله** بخلاف الافاضة فان لم يتدارك المتروك لان الواجب عليه اذا وقف نهارا اما الكون لها
وقت الغروب او مده الى الغروب على حسب اختلافهم على ما قدمناه وبالعود بعد الغروب على حسب اختلافهم
على ما قدمناه وبالعود بعد الغروب لم يتدارك واحدا منهما اما ما نحن فيه فالواجب التعظيم بالكون محرما في
الميقات لقطع المسافة التي بينه وبين مكة متصفا بصفة الاحرام وهذا حاصل بالرجوع محرما ملبيا وهذا
وعلى هذا الوجه لا تجب التلبية فيه الا ان ابا حنيفة الزم لسقوط الدم التلبية عنده تحصيلا للصورة
بالقدر الممكن وفي صورة انشا الاحرام لا بد من التلبية او ما يقوم مقامها وكذا اذا اراد ان يحرم بخلاف ما اذا
رجع محرما حتى جاوز الميقات فلبى ثم رجع ومر به ولم يلب يجوز لانه فوق الواجب عليه في تعظيم البيت **قوله**
ولو عاد بعد ما ابتدا بالطواف ولو شوطا لا يسقط بالاتفاق لان السقوط بالرجوع باعتباره مبتدا
الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الافعال يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه من الطواف
ولا سبيل اليه بعد وقوعه معتدا به فكان اعتبار الملزوم اللازم الفاسد وملزوم الفاسد فاسد وكذا اذا لم يعد
حتى شرع في الوقوف بعرفة من غير ان يطوف لما ذكرنا بعينه **قوله** وهذا اذا اراد الحج او العمرة يوهم ظاهره ان ما ذكرنا
من انه اذا جاوز غير محرم وجب الدم الا ان يتلافاه محله ما اذا كان الكوفي قاصدا النسك فان لم يقصده بل

التجارة او السياحة لا شي عليه بعد الاحرام وليس كذلك بل يجب ان يحمل على انه انما ذكره بناء على ان الغالب
في قاصدي مكة من الافاقيين قصد النسك فالمراد بقوله اذا اراد الحج او العمرة اذا اراد مكة وذلك انه انما
يريد بيان انما ذكره من لزوم الاحرام من الميقات انما هو على من قصد مكة اما من قصد مكانا اخر من الحل داخل
الميقات فلا يجب عليه الاحرام منه لان الاحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان ولا لنفس الميقات ولذا
قابل قوله وهذا اذا اراد الحج بقوله فان دخل البستان لحاجة الى اخره ثم موجب هذا الحمل ان جميع الكتب ناطقة
بلزوم الاحرام على قاصد مكة سوا قصد النسك ولا يطول تفصيل المنقولات في ذلك وقد صرح المصنف
به في فصل المواقيت حيث قال ثم الافاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او
العمرة او لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم
هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه التاجر والمعتمر وغيرهما ولا اصرح من هذا الشي بل ينبغي ان يعلم قصد
الحرم في كونه موجبا للاحرام كقصد مكة **قوله** فان دخل البستان اعلم ان عن ابي يوسف انه انما يجوز له المجاوزة
بغير احرام اذا كان على قصد ان يقيم بالبستان خمسة عشر يوما والا لم يجز بغير احرام اذا كان على قصد ان يقيم
بالبستان خمسة عشر يوما والا لم يجز بغير احرام لانه يبقى على حكم السفر الاول ولذا يقصر الصلوة والاول اوجه
للتامل **قوله** ومن دخله بغير احرام ثم خرج من عامه حاصل الاحكام الكاينة هنا اربعة احدها انه لا يجوز
للافاقي دخول مكة بغير احرام ثانيها ان من دخلها بلا احرام يجب عليه اما حجة او عمرة قال وفي البدايع
فان اقام بمكة حتى تحولت السنة ثم احرم يريد قضا ما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام اجزاه في ذلك
ميقات اهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة بالحل لانه لما اقام بمكة صار في حكم اهلها فيجزيه احرامه من ميقاتهم
انتهى وتعليله يقتضي ان لا حاجة الى تقييده بتحويل السنة ثالثها انه اذا خرج من عامه ذلك الى الميقات
وحج حجة الاسلام سقط ما وجب عليه بالدخول بلا احرام رابعها انه اذا خرج مضى تلك السنة لا يسقط
وقول المصنف بحجة عليه اعم من كونها منذورة او حجة الاسلام وكذا اذا احرم بحجة منذورة وقوله اجزاه
عن دخول مكة بغير احرام يعني من اخر دخول دخله بغير احرام فانه لو دخلها مرارا بغير احرام وجب عليه لكل مرة حجة
او عمرة فاذا خرج فاحرم بنسك اجزاه عن دخوله الاخير لا عما قبله ذكر في شرح الطحاوي قال لان الواجب قبل
الاخير صار دينا في ذمته فلا يسقط الا بالتعيين بالنية وفي المبسوط اذا دخل مكة بلا احرام فوجب عليه
حجة او عمرة فاهل به بعد سنة من وقت غير وقته هو اقرب منه قال يجزيه ولا شي عليه لانه في السنة الاولى
لو اهل منه اجزاه عما يلزمه من دخولها **قوله** اعتبارا بالنذر اي اعتبارا لما لزمه بالدخول بغير احرام بما لزمه
بالنذر وفي المنذور لا يخرجه عن عهدته الا ان ينويه عنه فكذا ما لزم بالدخول ولنا وهو وجه الاستحسان انه
تلافى المتروك في وقته الى اخره معنى هذا الكلام ان الواجب عليه ان يكون محرما عند قصد دخول مكة من الميقات
تعظيما للبقعة لا لذات دخول مكة من حيث هو دخولها فاذا لم يفعل ودخل هو بلا احرام وجب قضاء
حقها الذي لم يفعله وذلك بان يحلها على ذلك الوجه الذي فوته فاذا خرج الى الميقات فاحرم بحجة عليه
وقدم مكة فقد فعل ما تركه وذلك لان وجوب احد النسكين فيما اذا دخلها بلا احرام ليس الا لوجوب الاحرام
الا انه لما كان الاحرام لا يتحقق الا باحدهما قلنا وجب عليه احدهما فاذا حج بما عليه فقد فعل ما كان
واجب عليه بالدخول ونوى الاحرام في ضمن ما وجب عليه بسبب اخر وصار كما اذا اتاها محرما ابتدا بما عليه
من حجة الاسلام من الميقات لم يلزمه شي اخر لحصول المقصود في ضمن ما عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة فانه لما

يقض حجها في تلك صار بتفويته دينا عليه فصار مقصود الجاجا الى النية كما اذا نذر ان يعتكف هذا الرمضان فاعتكف فيه جاز وان لم يعتكف لا يجوز ان يعتكفه في رمضان الاتي لانه لما فات المنذور المعين تقرر اعتكاف في الذمة دينا فلا يتادى الا بصوم مقصود لعود شرطه اعني الصوم الى الكمال الاصلي فلا يتادى في ضمن صوم اخر ولقايل ان يقول لا فرق بين سنة المجاوزه وسنة اخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط في اي وقت فعل ذلك يقع اداء اذ الدليل لم يوجب ذلك في سنة معينة ليصير بفواتها دينا يقضى فيهما احرم من الميقات بنسك عليه تادى هذا الواجب في ضمنه وهذا اذا تكرر الدخول بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين وان كانت اسبابا متعددة الاشخاص دون النوع كما قلنا فيمن عليه يومين من رمضان فصام ينوي مجرد قضاء ما عليه ولم يعين الاول ولا غيره جاز وكذا لو كانا من رمضانين على الاصح فكذا نقول اذا دخل مرارا فاحرم كل مرة بنسك حتى اتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه **قوله** وليس عليه دم لترك الوقت لان المراد بقوله وقضاها كون القضا باحرام من الميقات وهذا نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بلا احرام ثم احرم بالحج ومضى في فوات تحلل بعمرة وقضاه من الميقات او جاوز فاحرم بالحج فافسده وقضاه من الميقات لا دم عليه **قوله** هو يعتبر المجاوزة بغيرها من المحظورات كالتطيب والحلق اذ لو تطيب وحلق في احرام نسك ثم افسده وقضاه واجتنب المحظورات في القضا لا يسقط عنه الدم فكذا هذا ولنا انه يصير قاضيا حق الميقات بالاحرام منه في القضا وهو يحكي الفايت فيتجبر به وهذا لان النقص حصل بترك الاحرام من الميقات ويصير قاضيا حقه بالقضا بخلاف ما ذكر لان الكف عن محظور احرام فيه لا يتبعه فعل محظور في اخر **قوله** واذا خرج المكي يعني الى الحل يريد الحج لانه لو خرج الى الحل لحاجة فاحرم منه ووقف بعرفه فلا شي عليه كالافاقي اذا جاوز الميقات قاصدا البستان ثم احرم منه هذا واذا احرم المكي للعمرة من الحرم فعليه دم ان لم يعد الى ميقاته على ما عرف **قوله** لانه لما دخل الى مكة الى اخره ظاهر مسئلة ذكرت في المناسك ان بدخول ارض الحرم يصير له حكم اهل مكة في الميقات وبني ان من جاوز بغير احرام فاحرم بحجته ثم احرم من الحرم بعمرة لزمه دمان دم لترك الميقات ودم لترك ميقات العمرة لانه في حق من صار من اهل مكة الحل انتهى والمراد تقييد مسئلة المتمتع بما اذا خرج على قصد الحج وينبغي ان يقيد به وانه لو خرج لحاجة الى الحل ثم احرم بالحج منه لا يجب عليه شي كالمكي هذا وفي مجاوزه المرقوق مع مولاه بلا احرام ثم اذن له مولاه فاحرم من مكة دم يؤخذ به بعد العتق وان جاوزه صبي او كافر فاسلم وبلغ فاحرم فلا شي عليهما

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

قوله قال ابو حنيفة الى اخره حاصل وجوه ما اذا احرم المكي بعمرة فادخل عليها احرام حجة ثلثة اما ان يدخله قبل ان يطوف فيرتفض عمرته اتفاقا ولو فعل هذا افاقي كان قارنا على ما اسلفناه في باب القران او يدخله بعد ان يطوف اكثر الاشواط فترتفض حجته اتفاقا ولو فعل هذا افاقي كان متمتعا ان كان الطواف في اشهر الحج على ما قدمناه او بعد ان طاف الاقل ففي الخلافية عنده يرفض الحج لما يلزم رفض العمرة من ابطال العمل وعندهما العمرة لانها ادنى حالا اذ ليس من جنسها فرض بخلاف الحج واقل اعمالا وهو ظاهر وايسر قضاء لعدم توقيتها وقلة اعمالها ولو فعل هذا افاقي كان قارنا على ما استوفيناه في صدر باب القران وكل من رفض نسكا عليه دم لما روى ابو حنيفة عن عبد الملك بن عمير عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم امر لرفضها العمرة بدم ولو مضى المكي عليهما ولم يرفض شيئا اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام يعني التمتع وقد قدمنا ان القران داخل في مفهومه وسماه المصنف نهيا باعتبار المعنى وهو عن فعل شرعي فلا يمنع تحقق الفعل على وجه

المشروعيه باصله غير انه يتحمل اثمه كصيام يوم النحر بعد ان نذره ثم عليه دم لتمكن النقصان في نسكه بارتكاب المنهي عنه فيه فهو دم جبر فلا ياكل منه شيئا اما ان كان المضي عليهما بعد ان ادخل الحج على العمرة قبل الطواف للعمرة او بعد طواف الاقل فظاهر لانه قارن وان كان بعد فعل الاكثر في اشهر الحج فكذلك لانه متمتع وليس لاهل مكة تمتع ولا قران فلو كان طواف الاكثر منه للعمرة في غير اشهر الحج ففي المبسوط ان عليه الدم ايضا قال لانه احرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي ان يجمع بينهما فاذا صار جامعا من وجه كان عليه الدم **قوله** وله ان وجه الثاني منهما دافع لما يتوهم مما اورده بعض الطلبه على الاول وهو انه لما كان الاكثر كالكل في اعتبار الشرع لزم ان الاقل ليس له حكم الوجود في اعتباره بل حكم العدم ليس معنى الكل الا نفس الشي فعدم اعتبار الاول كالكل هو عدم اعتباره ذلك الشي موجودا فيكون معتبرا عدما فيلزمه اعتبار هذا البعض عدما اذ لا عبرة به الا اذا كان في ضمن الكل اذ لا تصح العبادة ما لم يتم فصار فعل البعض كعدم فعل شي واذا لم يفعل شيئا ثم احرم بالحج رفض العمرة فكذا اذا فعل الاول وجوابه منع كون الاقل اذا لم يعتبر تمام الشي يعتبر عدما لجواز ان لا يعتبر عدما ولا كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عبادة منتهضا سببا للثواب بنفسه ان كان البعض يصلح عبادة بالاتمام او بواسطة اتمامه ان لم يصلح مع ايجاب الاتمام وحينئذ هذا البعض ان كان من الاول فلا اشكال وان كان من الثاني فقد ثبت لمجرد وجوده اعتباره وتعلق خطاب الاتمام به وهو قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي رفض العمرة ابطاله فوجب اتمامه **ولنذكر تقسيما ضابطا** لفروع الباب ثم نتنقل في كلام المصنف رحمه الله فنقول الجمع اما بين احرامي حجتين فصاعدا كعشرين او عمرتين كذلك او حجة وعمرة الاول اما ان يجمع بينهما معا او على التعاقب او على التراخي فاما بعد الحلق في الاول او قبله وفي هذا اما ان يفوته الحج من عامه او لا ففيما اذا احرم بهما معا او على التعاقب لزماه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد في المعية يلزمه احدهما وفي التعاقب الاولى فقط واذا لزماه عندهما ارتفضت احدهما باتفاقهما ويثبت حكم الرفض واختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف عقيب صيرورته محرما بلا مهلة وعند ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سايرا ونص في المبسوط على انه ظاهر الرواية وثمرة الخلاف فيما اذا جنى قبل الشروع فعليه دمان للجناية على احرامين ودم عند ابي يوسف لارتفاض احدهما قبلها **ومن فروع** لو جامع قبل ان يسير او يشرع على الخلاف لزمه دمان للجماع ودم ثالث للرفض فانه يرفض احدهما ويمضي في الاخرى ويقضي التي مضى فيها وحجة وعمرة مكان التي رفضها ولو قتل صيدا فعليه قيمتان او احصر فدمان هذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف دم سوى دم الرفض واذا تراخى فادخل بعد الحلق في الاولى لزمه الثانية ولا يلزم رفض شي ولا دم عليه ثم يتم افعال الاولى ويستمر محرما الى قابل فيفعل الثانية وان احرم بها قبل الحلق ولا فوات لزمه ولا يلزمه رفض شي ولا دم عليه ثم يتم افعال الاولى ويستمر محرما الى قابل فيفعل الثانية ثم ان وقف يوم عرفه او ليلة المزدلفه بالمزدلفه رفضها وعليه دم الرفض وحجة وعمرة مكانها ويمضي هو فيها وهذا قولهما اما عند محمد فاحرامه باطل وانما يرفضها لانه لو لم يرفضها ووقف لها كان مؤديا حجتين في سنة واحدة وكذا في ليلة المزدلفه ولو لم يرفضها عاد الى عرفات فوقف يصير مؤديا لحجتين في سنة واحدة وان كان بعد طلوع فجر النحر لم يرفض شيئا لان وقت الوقوف فات فلا يكون باستدامة الاحرام مؤديا حجتين في سنة فيتم اعمال الحجة الاولى ويقيم حراما ثم ان حلق في الاولى لزمه دم الجناية على احرام الثانية اتفاقا وان لم يحلق بل استمر حتى حل من قابل لزمه دم لتاخير الحلق عنده خلافا لهما وهل يلزم دم اخر للجمع قيل فيه روايتان وقيل ليس الا رواية الوجوب وهو الاوجه وان احرم بالثانية بعد

ما فاته الحج وجب رفضها ودم وقضاؤها وقضاء عمرة لان فايت الحج وان تحلل بافعال عمرة هو محرم بالحج فيصير
جامعا بين احرامي حجتين فيرفض الثانية واما الثاني وهو عمرتين ففي المعية والتعاقب اعني بلا فصل على ما في
الحجتين والخلاف فيما يلزم ووقت الرفض اذا لزم وفيما اذا طاف للاولى شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض
والقضا وكذا هذا اما لم يفرغ من السعي الا الحلق لم يرفض شيا وعليه دم للجميع وهذه تؤيد رواية لزومه في الجمع
بين الحجتين على الوجه الذي ذكرنا فان حلق للاولى لزمه دم للجناية على الثانية ولو كان جامعا في الاولى قبل ان
يطوف فافسدها ثم ادخل الثانية يرفضها ويمضي في الاولى حتى يتمها لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام
ولو كانت الاولى صحيحة كان عليه ان يمضي في الاولى ويرفض الثانية فكذا بعد فسادها وان نوى رفض الاولى
والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن احرم لا ينوي شيا فطاف ثلاثة او اقل ثم اهل بعمرة رفضها لان الاولى
تعينت عمرة حيث اخذ في الطواف لما اسلفناه فحين اهل بعمرة اخرى صار جامعا بين عمرتين فلهذا يرفض الثانية
واما الثالث فاما ان يجمع بينهما المكي ومن معناه كاهل المواقيت ومن دونهم او الافاقي فان كان الاولين ففي الكافي
للحاكم انه لا فرق بينهما ولا يضيف العمرة الى الحج ولا الحج الى العمرة فان قرن بينهما رفض العمرة ومضى في الحج وكذا
اهل المواقيت ومن دونهم الى مكة قال وكذا ان احرم المكي اولا بالعمرة من وقتها ثم احرم بالحج رفض عمرته وان مضى
عليهما حتى يقضيهما اجزاه وعليه لجمعه بينهما دم وان طاف للعمرة شوطا او ثلاثة ثم احرم بالحج رفض الحج في قول
ابي حنيفة وقالا يرفض العمرة وان كان طاف اربعة اشواط ثم اهل بالحج قال هذا يفرغ مما بقي من عمرته ويفرغ من حجته
وعليه دم لانه اهل بالحج قبل ان يحل من العمرة وهو مكي ولا ينبغي لاهل مكة ان يجمعوا بينهما ولو كان كوفيا لم يكن عليه
هذا الدم انتهى ولفظه اظهر في عدم الرفض وصرح بذلك صاحب المبسوط شمس الايمة فقال لا يرفض واحدا
منها لان للاكثر حكم الكل فكانه احرم به بعد التحلل من العمرة واختار صاحب الهداية وقوم انه يرفض الحج اذا لعدم
رفض العمرة ولو كان المكي اهل اولا بالحج فطاف شوطا ثم اهل بالعمرة رفض العمرة فان لم يرفضها وطاف لها وسعى وقع
منها اجزاه وعليه دم لانه اهل بها قبل ان يفرغ من حجته وفي الكافي اذا خرج المكي الى الكوفة لحاجة فاعتمر
فيها وحج من عامه لم يكن متمتعا وان قرن من الكوفة كان قارنا الا ترى ان كوفيا لو قرن وطاف لعمرته في اشهر الحج
ثم رجع الى اهله ثم وافى الحج فحج كان قارنا ولم يبطل عنه دم القران لرجوعه الى اهله كما يبطل عنه دم المتعة انتهى
وحاصله ان دم الالمام بالاهل شرط التمتع المشروع دون القران على ما اسلفنا فقله وقررناه بالبحث في باب
التمتع من ان النظر يقتضي اشتراط عدم الالمام للقران كالمتعة وان كان الثاني وهو الافاقي فان جمع بينهما او ادخل
احرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواطا وان لم يطف شيئا فهو قارن عليه دم شكر وهل يشترط في كون
الجامع على احد هذه الوجوه قارنا ان يؤدي طواف عمرته او اكثره في اشهر الحج تقدم ما نقلناه من عدم اشتراط ذلك
وتقدم معه ما اوردناه عليه وان ادخل بعد اربعة فان كان فعلها في اشهر الحج من عير المام صحيح على ما تقدم في باب
التمتع فهو متمتع ان حج من عامه والا فمفرد بهما وان ادخل احرام العمرة على احرام الحج فان كان قبل ان يطوف شيا من
طواف القدوم فهو قارن مسيء وعليه دم شكر وان كان بعد ما شرع فيه ولو قليلا فهو اكثر اساءة وعليه دم
اختلف فيه فعند صاحب الهداية وفخر الاسلام انه جبر فلا ياكل منه وعند شمس الايمة دم شكر وقولهم رفض
العمرة في هذه الصورة مستحب يولس به في انه دم شكر وكذا ان اهل بالعمرة بعرفة وان اهل بها يوم النحر وجب
رفضها ان كان قبل الحلق اتفاقا والدم والقضا وان كان بعده اختلف فيه والاصح وجوب الرفض ولو لم يرفض
في الصورتين اجزاه ويجب عليه دم للمضي وكذا ان احرم بها بعد ما فاته الحج قبل ان يتحلل بافعال العمرة يجب رفض

العمرة وكل شي رفضه يلزمه لرفضه دم وقضاؤه فان كان عمرة لم يلزم في قضايها سوى عمرة وان كان حجة لزم
حجة وعمرة اما الحجة فللقضاء واما العمرة فلانه في معنى فايت الحج وهو يتحلل بها ثم يقضي الحج شرعا ولذا قلنا لو
احرم بالحجة في سنته لا عمرة عليه والله سبحانه اعلم ولنرجع لنحلل كلام المصنف رحمه الله **قوله** فعليه
دم لاحرامه قبل الوقت لان وقته بعد الحلق ولم يذكر محمد دما في الجمع بين الحجتين في الجامع الصغير
وذكره في الجمع بين العمرتين واوجبه في المناسك من المبسوط فجعل بعض المشايخ فيه روايتين وذكر بعضهم
انه لا فرق وسكوته في الجامع ليس نفيا بعد وجود الموجب لان الموجب له في العمرتين وهو عدم المشروعية
ثابت في الحجتين وما ذكر في الفرق من انه في الحجتين لا يصير جامعا فعلا لانه لا يؤدي افعال الاخرى الا في
سنة اخرى بخلاف العمرة فانه يؤدي الثانية في هذه السنة فيصير جامعا فعلا لا يتم لان كونه بحيث يتمكن
من اداء العمرة لا يوجب فعلا فاستويا **قوله** وقد ذكرناه يعني في باب القران **قوله** والمراد بهذا الطواف
يعني في قوله فان طاف للحج **قوله** دم كفارة وجبر هو الصحيح فلا فرق في وجوب الدم بين الصورة الاولى
والثانية غير ان الدم في الاولى دم القران للشكر اتفاقا وفي الثانية مختلف فيه ومختار المصنف وفخر الاسلام
انه جبر لانه بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه لتقويم طواف القدوم واختار شمس الايمة السرخسي انه شكر
وان كان هو اكثر من الاول فان هذا الطواف لما لم يكن ركنا ولا واجبا امكنه بنا افعال العمرة فيصير بانيا افعال العمرة
على افعال الحج فلا موجب للدم جبرا ولا نسلم بناه من وجه بسبب تقديم بعض السنن ولو سلم منعنا كون هذا
القدر من الوجه الاعتباري يوجب الجناية الموجبة للدم ولو قال قايل طواف القدوم ليس من افعال
الحج اصلا ولا من سنن نفس عبادة الحج بل هو سنة قدوم المسجد الحرام كركعتي التحية لغيره من المساجد
ولذا سقط بطواف آخر من مشروعات الوقت حتى لو لم يدخل المحرم بالحج مكة الا يوم النحر بعد الوقوف سقط
استنانه بفعل طواف الافاضة وكذا المعتمر لا يسن في حقه لاغناء طواف العمرة عنه كما تسقط الركعتان
باقامة الفريضة عند الدخول لحصول التحية تعظيما في ضمن الفرض ولو كان معتبرا سنة نفس العبادة تابعا
لها لم تسقط بحال كما لم تسقط سنة الظهر بفعل الفرض كان اظهر في الدفع لانه حينئذ لا يكون تقدمه
موجبا بناء العمرة من ذلك الوجه ايضا وهذا الذي ذكرناه هو من كلامهم في توجيه سقوطه اذا لم يدخل المحرم
مكة وتوجه الى عرفات ويستلزم ان طواف القدوم لا يسن للقارن لانه يبدا بطواف العمرة اذا دخل
فيحصل المقصود في ضمنه فان قيل قد ذكرت فيما تقدم من الاثار ما يدل على انه يطوف طوافين فلا
تعارض بما ذكرت من المعنى قلنا فيلزم بطلان سقوطه فيما اذا لم يدخل مكة الا بعد الوقوف يوم النحر فالحاصل
ان احد الامرين لازم والحق ان دلالة الاثار على استنان طوافين للقارن لا يلزمه كون احدهما للقدوم ومرادعا
انه طواف القدوم مرادعاء انه امر زايد على مقتضى الدليل واعتقادي ان استنانه لايقاع سعي الحج فان السعي
لم يشرع الا مرتبا على طواف ومعلوم انه رخص في تقديم السعي على يوم النحر فكان الثابت في الاثار بيان طريق
تقديم سعي الحج للقارن وعن هذا قلنا في المتمتع اذا احرم بالحج بعد الفراغ من العمرة له ان يطوف طوافا يتنفل
به ثم يسعى بعده للحج وليس هو طواف القدوم نعم تقتضي ان القارن لو لم يرد تقديم السعي لا يسن في حقه
طواف اخر ولا يلزم من التزامه محال وغاية ما يلزم اذا دل دليل على استنان طوافين مطلقا اعني غير
مقيد بقصد تقديم السعي كون تقديم السعي سنة للقارن ولا ضير في التزامه **قوله** قال الفقيه
ابو جعفر ومشايخنا على هذا اي على وجوب الرفض وان كان بعد الحلق وصححه بعض المتاخرين لانه بقي عليه

واجبات من الحج كالرمي وطواف الصدر ومنه المبيت وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضا فبصيرورتها
افعال العمرة على افعال الحج بلاريب

باب الاحصار

هو من العوارض النادرة وكذا
الفوات فاخرهما ثم الاحصار وقع له عليه السلام فقدم بيانه على الفوات والاحصار يتحقق عندنا
بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموت محرم المراة او زوجها في الطريق وفي التجنيس في سرقة النفقة
ان قدر على المشي فليس بمحصر والا فمحصر لانه عاجز ولو احرمت ولا زوج لها ولا محرم فهي محصرة لا تحل الا بالدم
لانها منعت شرعا اكد من المنع بسبب العدو وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا احصار الا بالعدو **قوله** لان التحلل
شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة من السبب المانع وبالاحلال ينجو من العدو لا المرض ولا يخفى انه يرد على هذا ابتاد بي
النظر ان يقال ان قلت لم يشرع الا للنجاة من السبب منعنا الحصر وان اردت انه من اسباب شرعيته لم تفد نفي
شرعيته في محل النزاع فلذا جعل بعضهم هذا الوجه مبنيا على الاستدلال بالاية هكذا الاية وردت لبيان
حكم احصاره عليه السلام واصحابه وكان بالعدو وقال في سياق الاية فاذا امنتم فعلم ان شرعية الاحلا
في العدو وكان لتحصيل الامن منه وبالاحلال لا ينجو من المرض فلا يكون الاحصار بالمرض في معناه فلا يكون النص
الوارد في العدو واردا في المرض فلا يلحق به دلالة ولا قياسا لان شرعية التحلل قبل اداء الافعال بعد
الشروع في الاحرام على خلاف القياس فلا يقاس عليه **قوله** فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو
افاد هذا ان مراده بقوله وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة ان اجماعهم على ان مدلول لفظ الاحصار
المنع الكاين بالمرض والاية وردت بذلك اللفظ فيلزم اجماعهم على ان معناها ذلك الا بناف وهذا لان
ذلك نقل عن الفرا والكسائي والاخفش وابي عبيد وابي عبيدة وابن السكيت والقتبي وغيرهم وقال ابو جعفر
النحاس على ذلك جميع اهل اللغة ثم المقابلة في نقله فوهم الاحصار بالمرض والحصر بالعدو وظاهر في ان الاحصار
خاص بالمرض والحصر خاص بالعدو ويحتمل ان يراد كون المنع بالمرض مما صدقات الاحصار فان اراد الاول
ورد عليه كون الاية لبيان حكم الحادثة التي وقعت للرسول واصحابه صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم واحتاج
الى جواب صاحب الاسرار وحاصله كون النص الوارد لبيان حكم حادثة قد ينتظمها لفظا وقد ينتظم غيرها فما
يعرف به حكمها دلالة وهذه الاية كذلك اذ يعلم منها حكم منع العدو وبطريق اولى لان منع العدو
حسي لا يتمكن معه من المضي بخلافه في المرض اذ يمكن بالمحمل والركب والخدم فاذا جاز التحلل مع هذا فمع ذلك
اولى الا انه مناف لما ذكره المصنف من الوجه المعقول وهو قوله ولان التحلل انما شرع لدفع الحرج الابي
من قبل امتداد الاحرام والصبر عليه مع المرض اعظم فانه يفيد ان حكم التحلل مع المرض اولى منه مع العدو
فلا يكون النص عليه مع المرض يفيده مع العدو بطريق الدلالة ولا تندفع المنافاة بقولنا ان هذا مذكور
بطريق التنزل في معنى الاية اي لو سلمنا انها في الاحصار بالعدو فيثبت في المرض بطريق اولى لان المذكور
على تقدير التسليم مدعي حنيفة وعلى تقديره يلزم ما ذكرنا والاولى ارادة الاول وهو محمل قول اهل اللغة الاحصار
بالمرض لقوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله والمراد منعهم الاشتغال بالجهاد وهو امر راجع الى العدو
او المراد اهل الصفة منعهم تعلم القران او شدة الحاجة والجهد عن الضرب في الارض للتكسب وقال ابن ميادة
وما هجر ليلى ان يكون تباعدت عليك ولا ان احصرتك شغول وليس هو بالمرض وفي الكشاف يقال احصر
فلان اذا منعه امر من خوف او مرض او عجز وحصر اذا حبسه عدو وعن المضي او سجن ومنه قيل للشخص الحصور وللملك
الحصير هذا هو الاكثر في كلامهم انتهى وفي نهاية ابن الاثير يقال احصره المرض او السلطان اذا منعه من مقصده

فهو محصر وحصره اذا حبسه فهو محصور والمعارضة مع ذلك بين جواب الشيخين قايمة والاقرب حينئذ كلام
المصنف لان الظاهر كون الاية ينتظم الحادثة لفظا ولو بعمومها وعلى التقدير انتفى نفي الشافعي الحاق المرض
بالعدو وقصرا فادية على شرعيته للنجاة من العدو ثم وجدناه واقعا في الحديث روى الحجاج بن عمرو الانصاري
انه صلى الله عليه وسلم قال من كسر او عرج فعليه الحج من قابل وذكر ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق
رواه الخمسة قال الترمذي حديث حسن وفي شرح الاثار حدثنا فهد ثنا علي بن معبد بن شداد العبدي
صاحب محمد بن الحسن ثنا جرير بن عبد الحميد عن منصور عن ابراهيم عن علقمة قال لدغ صاحب لنا وهو محرم
بعمرة فذكرناه لابن مسعود فقال يبعث لهدي ويواعد اصحابه موعدا فاذا نحر عنه حل وبه الى جرير عن الاعمش
عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد قال عبد الله ثم عليه عمرة بعد ذلك وهذا يفيد ان شرعيته لدفع
اذى امتداد الاحرام مع الحابس عن الاعمال وقد يقال الحديث من كسر غير مصرح بجواز الاحلال فيجوز كون
المراد انه اذا حبس بذلك حتى فاته الحج عليه الحج من قابل واذا قامت الدلالة على ان شرعيته للحابس مطلقا استفيد
جوازه بمن سرقت نفقته ولا يقدر على المشي لان قدر كذا عن ابي يوسف فلا يبعد ان لا يجب المشي في الابتداء ويلزم
بعد الشروع كالفقير اذا شرع في الحج والمراة اذا مات محرمها في الطريق او زوجها في غير محل اقامة ولا قرار
منه وبينها وبين مكة اكثر من ثلاثة ايام على ما يعرف في العدة ان شاء الله تعالى واما الذي ضل الطريق فهو
محصر الا انه يزول احصاره بوجود من يبعث معه هدي التحلل فانه به يذهب المانع اذ يمكنه الذهاب معه
الى مكة فهو كالمحصر الذي لا يقدر على الهدي فيبقى محرما الى ان يحج ان زال الاحصار قبل فوات الحج او يتحلل بالطواف
والسعي ان استمر الاحصار حتى فاته الحج هذا اذا جهل في الحل اما ان ضل في ارض الحرم فعلى قول من اثبت الاحصار
في الحرم اذا لم يجد احدا من الناس له ان يذبح ان كان معه الهدي ويحل كذا ذكر والذي يظهر من تعليل منع الاحصار
في الحرم بخصيصه بالعدو واما ان احصر فيه لغيره فالظاهر تحققه على قول الكل والله اعلم **قوله** ويواعد
الاحتياج الى المواعدة على قول ابي حنيفة انه يجوز ذبح هدي الاحصار قبل يوم النحر اما على قولهما فلا حاجة
لانهما عينا يوم النحر وفائدته وقوله ثم تحلل يفيد انه لا يتحلل قبله حتى لو ظن المحصر ان الهدي قد ذبح يوم
المواعدة ففعل من محظورات الاحرام ثم ظهر عدم الذبح اذ ذاك كان عليه موجب الجناية وكذا لو ذبح في الحل
على ظن انه ذبح في الحرم وما اكل منه الذي معه ضمن قيمته يتصدق بها عن المحصر ان كان غنيا **قوله** واليه يرجع
ضميره التوقت بالحرم المفهوم من قوله يذبح في الحرم مع قوله والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان
والاية وهي قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله اما انها في الاحصار بخصوصه او فيه وفي
غيره وهو من عموم اللفظ الوارد على سبب خاص فيتناول منع الحلق قبل الاعمال في الاحصار وبعدها
في غيره الى ان يبلغ الهدي محله وبين محله بقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وعنها قلنا اذا لم يجد المحصر
الهدي يبقى محرما حتى يجده فيتحلل به او يتحلل بالطواف والسعي ان لم يجد حتى فاته الحج فان استمر لا يقدر
على الوصول الى مكة ولا الى الهدي بقي محرما ابدا هذا هو المذهب المعروف ولو سرق الهدي بعد ذبحه
لا شيء عليه فان لم يسر قوم تصدق به وعن ابي يوسف في المحصر ان لم يجد هديا قوم الهدي طعاما فيتصدق به
على كل مسكين نصف صاع او يصوم مكان كل مسكين يوما فيتحلل به رواه عن عطا قال في الامالي وهذا احب
الي قلنا هذا قياس يخالف النص في عين المقيس فلا يقبل وقال الثمرتاشي ان لم يجد بقي محرما وقيل يصوم عشرة ايام
ثم يتحلل وقيل ثلاثة ايام وقيل بازاء كل نصف صاع يوما ومن احصر فوصل الى مكة لم يبق محصرا على قول الامام

علي ما سياتي فان لم يقدر علي الاعمال صبر حتي يفوته الحج فيتحلل بافعال العمرة وقد ذكرنا انه يجب ان يكون هذا في الاحصار بالعدو ولذا قيل لو قدم قارن فطاف وسعي لعمرته وحجته ثم خرج الي بعض الافاق قبل الوقوف فاحصر فانه يبعث الهدي ويحل به ويقضي حجة وعمرة لحجته ولا عمرة عليه لعمرته مع انه طاف وسعي لحجته ولا يحل بذلك لان ذلك انما يجب بعد الفوات ولو احصر عبد محرم بغير اذن مولاه بعث المولي الهدي ندبا ولو كان احرم باذنه اختلفت الرواية في وجوب بعث المولي وعدمه بل يجب علي العبد عند العتق **قوله** ولنا ان المراعي اصل التخفيف لا نهايته لم يذكر في كلام الشافعي انه اعتبر نهاية التخفيف لكن دعواه القائلة التوقيت يبطل التخفيف وحاصل الجواب ان يقال ان قلت ان المراعي نهاية التخفيف منعناه او اصله فبالتوقيت لا ينتفي اصل التخفيف بالكلية لتيسر من يرسل معه الهدي عادة من المسافرين واما الاستيضاح علي كون المراعي اصل التخفيف بانه لو لم يجد هديا يبقي محرما ابدا فلا يرد عليه لان الشافعي لا يقول به بل اذا لم يجد عنده قوم شاة وسط فيصوم عن كل مد من قيمتها يوما وفي قول عشرة ايام كما في العجز عن هدي المتعة عنده والجواب بما تقدم فالمعول عليه الترديد الذي ذكرناه **قوله** اشارة الي انه ليس عليه الحلق او التقصير والاقال ثم احلق ونحوه فلما عدل الي المعني الاعم استفدنا عدم تعين الحلق وقوله وهو قول ابي حنيفة ومحمد اطلقه عنهما وفي الكافي انما لا يحلق اذا احصر في الحل اما اذا احصر في الحرم فيحلق لان الحلق موقت بالحرم عندهما فعلي هذا كان حلقه عليه السلام لكونه في الحرم لان بعض الحديبية من الحرم علي ما قدمه المصنف ولما لم يقل المصنف في جواب ابي يوسف عن حلقه عليه السلام لانه كان في الحرم بل ان حلقه كان ليعرف بتشديد الراء وتخفيفها مبنيا للمفعول استحكام عزمهم علي الانصراف اي يعرف المشركين ذلك فلا يشتغلون بامر الحرب ظاهره انه في اعتقاده اطلاق الجواب فلا يجب عنده الحلق سواء احصر في الحل او الحرم **قوله** لان التحلل منهما شرع في حالة واحدة اي ليس غير قال عليه السلام فلا احل حتي احل منهما جميعا في الصحيح **قوله** وربما يعتبرانه الي اخره اما اعتبارهما اياه بالحلق فبجامع انه محلل وهو الراي فانهما لا يقولان بتوقيت الحلق بالحرم بل من حيث السنية والمختص هنا عندهما اللزوم والالزامي لا يفيد في المطلوب شيا لانه لو اعترف الخصم بالخطا في احدهما فقال اعترف بخطاي في احد الامرين من عدم توقيت الذبح بالزمان او توقيت الحلق به لم يلزم خطاوه في محل النزاع عينا واما اعتبارهما بهدي المتعة والقران فبجامع انه هدي تتعلق القربة فيه بنفس الاراقة وهو معارض بالقياس علي ساير دما الكفارات وهذا اولي لان الجامع في قياسهما انما اثره في توقته بالمكان بسبب انه اسم اضافي اذ معناه ما يهدي الي مكان وذلك المكان هو الحرم بالاتفاق والنص وهو قوله ثم محلها الي البيت العتيق وتوقته بالزمان ليس معلولا لكونه هديا بل اتفق معه اتفاقا حكما شرعيا لم يظهر تاثيره فيه فكان وصفا طرديا في حق هذا الحكم فلا يعلل به بخلاف دماء الكفارات فان الكفارة مؤثرة في ستر الجناية وهذا كذلك فانه يمنع التاثيم في مباشرة محظور الاحرام كما ان ذلك يرفعه ومعني ستر الجناية مؤثر في عدم التاخير ما امكن ولازمه جوازه قبل يوم النحر وهو المطلوب مع ان قوله تعالي فان احصرتم فما استيسر من الهدي مطلق فلا ينسخ اطلاقه بما ذكراه لو صح **قوله** هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر وذكره الرازي عن ابن عباس وابن مسعود ثم ذكر وجهين القياس وهو علي فايت الحج انما هو للتحلل بها والمحصر يتحلل بالهدي فلا تجب العمرة عليه والجواب ان الهدي لتعجيل الاحلال قبل الاعمال وهذا لانه قد تحقق من الشرع انه متي صح الشروع في الاحرام انعقد لازما ولا يخرج عنه الا باداء الافعال افعال الحج او عمرة حتي انه اذا فاته ما احرم به من الحج لم يسوغ خروجه الا بافعال هي افعال عمرة

واذا احرم بالحج ينوي الفرض ثم ظهر له انه اداه لزمه المضي فيه بخلاف الصلوة والصوم حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب واذا افسده وجب المضي في الفاسد ولا يخرج عن عهدته الا بالافعال بخلاف ساير العبادات فاذا صح شروع المحصر لا يتحلل بمقتضي ما ذكرنا الا بافعال عمرة كفايت الحج فانه عجز عن الاتمام بعد الشروع اذ لم يفعل وجب ان يحكم بوجوب قضايها ردا الي ما عهد من امر الحج في الشرع وان الدم وجب بتعجيل الاحلال قبل الاعمال وهو لا ينفي بقاء ذلك الواجب وعن هذا قلنا لو لم يحل حتي تحقق بوصف الفوات تحلل بالافعال بلا دم ولا عمرة في القضا ثم ما ذكرناه من وجوب الحجة والعمرة في القضا علي المحصر هو فيما اذا قضاها من قابل فلو قضي الحجة من عامه لا تجب معها عمرة لانه لا يكون كفايت الحج كذا عن ابي حنيفة وعنه لا يحتاج الي نية التعيين اذا قضاها في تلك السنة ذكرهما محمد في الاصل وروي الحسن عنه ان عليه حجة وعمرة في الوجهين وعليه نية القضا وهو قول زفر وعلي هذا الاختلاف والتفصيل ما اذا احرمت المراة بحجة تطوع فمنعها زوجها وحللها ثم اذن لها بالاحرام فاحرمت من عامها او تحولت السنة واذا قضاها من قابل ان شاء قرن بهما وان شاء افردهما واعلم ان نية القضا انما تلزم اذا تحولت السنة اتفاقا فيما اذا كان الاحصار عن حج نفل اما ان كان بحجة الاسلام فلا لانها قد بقيت عليه حين لم يودها فلم فينوي حجة الاسلام في قابل **قوله** لانها لا تتوقت فلا يتحقق خوف الفوات قلنا وخوف الفوات ليس هو المبيح للتحلل والا لم يجز التحلل لانه اذا فاته الحج تحلل بافعال العمرة وذلك لا يفوت فعلم ان التحلل انما ابيح لما قدمناه من دفع ضرر امتداد الاحرام مع ظهور عجزه عن الادا **ومن فروع الاحصار بالعمرة** رجل اهل بنسك مبهم فاحصر قبل التعيين فعليه ان يبعث لهدي واحد ويقضي عمرة استحسانا وفي القياس حجة وعمرة لان احرامه ان كان للحج لزماه فكان فيه الاحتياط لكنه استحسن المتيقن وهو العمرة فيصير هي دينا في ذمته وفيه نظر ولانه كان متمكنا من الخروج عن هذا الاحرام باداء عمرة فكذا بعده وعن هذا ايضا قلنا لو جامع قبل التعيين لزمه دم الجماع والمضي في افعال العمرة وقضاوها بخلاف ما لو كان عين نسكا فنسيه ثم احصر لان هناك تيقننا عدم نية الحج وهنا جاز كون المنوي كان الحج فيحل بهدي وعليه حجة وعمرة لهذا الاحتياط ولو احرم بشيئين والباقي بحاله فاحصر بعث هديين ويقضي حجة وعمرتين استحسانا وكانا قدمنا هذه **قوله** وعلي القارن حجة وعمرتان يقضيهما بقران او افراد وهذا اذا لم يقض في سنة الاحصار اما ان زال الاحصار بعد التحلل بالذبح والوقت يسع لتجديد الاحرام والادا فعل فانما عليه عمرة القران علي ما هو رواية الاصل **قوله** فان بعث القارن هديا الصواب المحرم مكان القارن وهذا غلط ظاهر في النسخ اما اولا لان هذا الحكم لا يخص القارن فالحاجة الي بيانه مطلقا لا علي خصوص القارن واما ثانيا فلان القارن انما يبعث بدمين **قوله** فان كان لا يدرك الي اخره حاصل وجوه المسلة اذا زال الاحصار بعد البعث فاما ان يكون بحيث يدرك الهدي والحج او لا يدركهما او يدرك الحج فقط او الهدي فقط وهذا التقسيم علي قول ابي حنيفة رحمه الله كما ذكره المصنف وذكر احكام الاقسام وهي ظاهرة **قوله** وان توجه ليتحلل بافعال العمرة له ذلك وله في هذا فايدة هي انه لا يلزمه عمرة في القضا فان قيل اذا كان المحصر قارنا ينبغي ان يجب عليه بان ياتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه قادر عليها قلنا لا يقدر علي ادائها علي الوجه الذي التزمه وهو كونه علي وجه يترتب عليها الحج اذ بفوات الحج يفوت ذلك قوله لزمه التوجه وليس له ان يتحلل بالهدي لان ذلك كان لعجزه عن ادراك الحج وقد قدر عليه فلا يجوز الخلف مع القدرة

علي الاصل **قوله** وهو قول زفر ورواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله **قوله** ولو خاف علي نفسه لا يلزمه التوجه
فكذا علي ماله فانا رايناالشرع في كثير من المواضع انزل المال كالنفس حتي اباح القتال دونه والقتل كالنفس وفي
البدايع لانه اذا كان لا يقدر علي ادراك الهدي صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحل به ولان الهدي قد مضي
لسبيله بدليل انه لا يجب الضمان علي المبعوث معه بالذبح فصار كانه قدر علي الذهاب بعد ما ذبح عنه انتهي
ولا يثلج الخاطر بشي من ذلك والافضل ان يتوجه لان فيه الايفاء بما التزمه كما التزمه **قوله** ومن احصر بعد
الوقوف بعرفة لا يكون محصرا لوقوع الامن من الفوات بتحقق الفعل فلا يرد النقض بالعمرة فان الامن من الفوات
متحقق فيها مع تحقق الاحصار بها لان المراد هنا انه قد وقع الفعل بحيث لا يتصور بعده فساد ولا فوات
ويسقط به الفرض اذا انضم اليه الطواف في اي وقت اتفق من عمره بخلاف معني عدم الفوات في العمرة فلم يصدق
عليه معني الاحصار علي الحج فان معناه المنع عن افعاله وهذا قد فعل ما له حكم الكل فلم يلزم امتداد الاحرام
الموجب للحرج لانه متمكن من الاحلال بالحلق يوم النحر عن كل محظور سوي النساء ثم ان حلق في غير الحرم لزمه دم
والحاصل انه لم يتحقق العذر المجوز للاحلال علي ذلك الوجه لتمكنه منه علي سنن المشروع الاصلي غير انه يبقي المنع
في يسير وهو النساء يزول بالطواف ولا يعجز المحصر عن ساعة من ليل او نهار يجد بها فرصة قدر الطواف مختفيا
في زمان قدر شهر والمنع من النساء في هذا المقدار لا يستلزم حرجا يبيح الاحلال مطلقا بغير الطريق الاصلي اعني
الحلق بخلاف الاحصار بالعمرة وهو محرم لها هذا واذا تحقق الاحصار بعد مجرد الوقوف كان عليه دم لو توقف
المزدلفه ودم للرمي ودمان لتاخير الحلق عن المكان وتاخير الطواف عند ابي حنيفة ان احرمهما ودم ان حلق
في الحل واختلف هل له ذلك ام لا قيل ليس له ان يحلق في مكانه في غير الحرم ولو اخره حتي يحلق في الحرم تاخر
عن زمانه وتاخيره عن الزمان اهون منه في غير المكان وقيل له اذ ربما لو اخره ليحلق في الحرم يمتد الاحصار
فيحتاج الي الحلق في الحل فيفوت المكان والزمان **قوله** وقد قيل في هذه المسئلة خلاف وهو ما ذكر علي بن الجعد
عن ابي يوسف قال سالت ابا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس ان النبي صلي الله عليه وسلم
احصر بالحديبيه وهي من الحرم فقال ان مكة كانت يومئذ دار الحرب واما اليوم فهي دار الاسلام لا يتحقق
الاحصار فيها قال ابو يوسف اما انا فاقول اذا غلب العدو علي مكة حتي حالوا بينه وبين البيت فهو محصر
والاصح ان التفصيل المذكور قول الكل وفيه ان الحديبيه من الحرم وهو خلاف ما ذكره البخاري انها من الحل ومما
ذكره المصنف وغيره من مشايخنا ان بعضها من الحرم ولو صحت هذه الرواية فلا خلاف في المعني اذ الاخطر تعليل
ابي حنيفة رحمه الله وبملاحظته يتضح ما ذكرنا من حمل منعه الاحصار بالحرم علي ما بالعدو اذ لا يخفي امكان تحقق
العجز عن الذهاب الي مكة بشدة المرض في بعض الصور مع تحقق الاضراب ببقاء الاحرام مع المرض والله سبحانه اعلم
قوله المتحلل قبل اعمال ما احرم به اما محصر او فايت الحج او غيرهما ويتحلل الاول في الحال بالدم والثاني
بافعال العمرة والثالث بلا شي يتقدمه وهو كل من منع من المضي شرعا لحق العبد كالمراة والعبد الممنوعين لحق الزوج
والمولي اذا احرما بغير اذن فان للزوج والمولي ان يحللهما في الحال بلا شي ثم علي المراة ان تبعث بهدي يذبح عنها
في الحرم وعلي العبد اذا اعتق هدي الاحصار وعليهما معا قضاء حجة وعمرة وسنذكر تمامه ان شاء الله تعالي
في المسايل المنثوره

باب الفوات

قوله لقوله عليه السلام ومن فاته عرفة بليل فقد
فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل رواه الدارقطني من حديث ابن عمر وابن عباس فحديث ابن عمر في سنده
رحمة بن مصعب قال الدارقطني ضعيف وقد تفرد به ورواه ابن عدي في الكامل وضعفه بمحمد بن عبد الرحمن

ابن ابي ليلى وضعفه عن جماعة وحديث ابن عباس فيه يحيي بن عيسي النهشلي ضعفه ابن حبان واسند تضعيفه عن ابن
معين وقال صاحب التنقيح روي له مسلم واعلم ان الغرض من خصوص هذا المتن الاستدلال علي نفي لزوم الدم فان
ما سواه من الاحكام المذكوره لا يعلم فيها خلاف ووجهه انه شرع في بيان حكم الفوات وكان المذكور جميع ما له
من الحكم والا نافا الحكمة وليس من المذكور لزوم الدم فلو كان من حكمه لذكره **قوله** كما في الاحرام المبهم هو ان لا يزيد
في النية علي مجرد الاحرام ثم يلبي فانه يصح ولا يخرج عنه الا باداء احد النسكين وله ان يعين ما شاء ما لم يشرع في
الطواف فاذا شرع قبل التعيين تعينت العمرة ولهذا قلنا لو لم يعين حتي طاف اقل الاشواط ثم احرم بعمرة رفضها
ولزمه حكم الرفض علي ما ذكرناه في اضافة الاحرام الي الاحرام لانه حينئذ صار جامعا بين عمرتين وقد
اسلفنا في الاحرام المبهم شيئا من باب الاحرام والمراد بالصحيح في قوله لان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا اللازم
ليخرج به العبد والزوجة بغير اذن لا مقابل ما فسد **قوله** ولا دم عليه وقال الحسن بن زياد عليه الدم
كقول الشافعي ومالك رحمهما الله ولنا فيه ما ذكرنا من الحديث انفا وهو حجة لان مسلما روي للنهشلي وما
رواه مالك في الموطا عن عمر انه قال لابي ايوب الانصاري حين فاته الحج اصنع كما يصنع المعتمر ثم قد حللت
فاذا ادركك الحج من قابل فاحجج واهد ما استيسر من الهدي وكذا روي عنه انه قال لهبار بن الاسود ومن
معه حين فاتهم الحج وعن ابن عمر مثل ما عن ابيه رضي الله عنهما رواه الشافعي عنه فمحمول علي الندب لما قدمنا
من الحديث المرفوع انه صلي الله عليه وسلم لم يامر به حال بيانه لحكم الفوات او لم يعلما فيه عن رسول الله
صلي الله عليه وسلم شيا وسيويد بما ذكره من المعني في الكتاب وهو ان العمرة لما ثبت الحج جعلت شرعا شرطا
للتحلل وكانت كالدم في المحصر فلا يجمع بينهما **وقوله** لان التحلل الي اخره المراد ان لزوم الدم علي المحصر لكونه
تعجل الاحلال قبل الاعمال وهذا قد حل بالاعمال فلا يجب عليه الدم لا ما يتخايل من ظاهر العبارة ليقال
عليه مقتضاه علي ان لا يجب علي المحصر عمرة في قضاء الحجة حينئذ **قوله** لما روي عن عايشة اخرج البيهقي عن
شعبة عن يزيد الرشك عن معاذه عن عايشة قالت حلت العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم
النحر ويومين بعد ذلك انتهي وهو يشير الي ان الكراهة كراهة تحريم وفي كلام المصنف ما يفيده وقال الشيخ
تقي الدين في الامام روي اسماعيل بن عباس عن ابراهيم ونافع عن طاوس قال قال البحر يعني ابن عباس رضي الله
عنهما خمسة ايام يوم عرفه النحر وثلثة ايام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شيت انتهي هذا واما
افضل اوقاتها فرمضان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام عمرة في رمضان تعدل حجة وفي طريق
لمسلم تقضي حجة او حجة معي وفي رواية لابي داود تعدل حجة معي من غير شك وكان السلف رحمنا الله تعالي
بهم يسمونها الحج الاصغر هذا وقد قدمنا في اوايل كتاب الحج الوعد بعد عمر انه عليه السلام فنقول قد اعتمر النبي
صلي الله عليه وسلم اربع عمرات كلهن بعد الهجرة ولم يعتمر مدة مقامه بمكة بعد النبوة شيا وذلك ثلاث عشرة
سنه وعن هذا ادعي من ادعي ان السنة في العمرة ان يفعل داخلا الي مكة لا خارجا بان يخرج المقيم بمكة الي الحل
فيعتمر كما يفعل اليوم وان لم يكن ذلك ممنوعا ثم المراد بالاربعة احرامه بهن فاما ما تم له منها فثلاث ولهذا
قال البراء بن عازب اعتمر النبي صلي الله عليه وسلم عمرتين قبل ان يحج فلم يحتسب بعمرة الحديبية كذا في الصحيحين
وكلهن في ذي القعده علي ما هو الحق الاولي عمرة الحديبيه سنه ست فصد بها فنحر الهدي بها وحلق هو واصحابه
ورجع الي المدينة الثانية عمرة القضا في العام المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا مذهب ابي حنيفة وذهب
مالك الي انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضا ظاهر في خلافه وتسمية

بعضهم اياها عمرة القضية لا ينفيه فانه اتفق على الاولى مقاضاة النبي صلى الله عليه وسلم اهل مكة
على ان ياتي من العام المقبل فيدخل مكة بعمرة ويقيم ثلاثا وهذا الامر قضية تصح اضافة هذه العمرة اليها فانها
عمرة كانت عن تلك القضية فهي قضاء عن تلك القضية فيصح اضافتها الى كل منهما فلا تستلزم الاضافة
الى القضية نفي القضا والاضافة الى القضا يفيد ثبوته فثبت مفيد ثبوته بلا معارض وايضا فالحكم
الثابت فيمن شرع في احرام بنسك فلم يتمه لاحصار فحل ان يقضي وهذه تحمل القضا فوجب حمله عليه
وعدم نقل انه عليه السلام امر الذين كانوا معه بالقضا لا يفيد بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل
نعم هو مما يونس به في عدم الوقوع لان الظاهر انه لو كان لنقل لكن ذلك انما يعتبر لو لم يكن من الثابت ما
يوجب القضا في مثله على العموم فيجب الحكم بعلمهم به وقضايهم من غير تعيين طريق علمهم الثالثة عمرة النبي
قرن مع حجته على ما اسلفنا اثباته من انه صلى الله عليه وسلم حج قارنا او التي تمتع بها الى الحج على قول القايلين
بانه حج متمتعا او التي اعتمرها في سفره ذلك على قول القايلين بانه افرد واعتمر ولا عبرة بالقول الرابع
الرابعة عمرة الجعرانة انه لما خرج صلى الله عليه وسلم الى حنين ودخل بهذه العمرة الى مكة ليلا وخرج منها
ليلا راجعا الى الجعرانة فبات بها فلما اصبح وزالت الشمس خرج في بطن سرف حتى جامع الطريق ومن ثم خفيت
هذه العمرة على كثير من الناس واما ان كلهن في ذي القعدة فلما ثبت عن عايشة ولابن عباس رضي الله عنهم لم يعتمر
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا في ذي القعدة واما ما في الصحيحين من حديث انس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
اربع عمر كلهن في ذي القعدة الا التي مع حجته عمرة من الحديبية او زمن الحديبية في ذي القعدة وعمرة من العام
المقبل في ذي القعدة وعمرة من الجعرانة حيث قسم غنايم حنين في ذي القعدة وعمرة من الجعرانة مع حجته فلا
ينافيه لان مبدا عمرة القران كان في ذي القعدة وفعلها كان في ذي الحجة فصح طريقا الاثبات والنفي واما
قول ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر اربعا احديهن في رجب فقد قالت عايشة رضي الله عنها لما بلغها
ذلك يرحم الله ابا عبد الرحمن ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة قط الا وهو شاهد وما اعتمر في رجب
قط واما ما رواه الدارقطني عن عايشة خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة في رمضان فقد حكم
الحفاظ بغلط هذا الحديث اذ لا خلاف ان عمره لم تزد على اربع وقد عينها انس وعدها وليس فيما ذكر شيء
منها في غير ذي القعدة سوى التي مع حجته وقد جمع بما ذكرناه من الوجه الصحيح فلو كانت له عمرة في رجب واخرى
في رمضان لكانت ستا ولو كانت اخرى في شوال كما هو في سنن ابي داود عن عايشة انه عليه السلام اعتمر في شوال
كانت سبعا والحق في ذلك انما امكن الجمع وجب ارتكابه دفعا للمعارضة وما لم يمكن فيه حكم بمقتضى الاصح
والاثبت وهذا ايضا يمكن الجمع بارادة عمرة الجعرانة فانه خرج الى حنين في شوال والاحرام بها في ذي القعدة
وكان مجاز القرب هذا ان صح وحفظ والا فالمعول عليه الثابت والله اعلم ولما ثبت ان عمره كانت كلها في ذي القعدة
وقع تردد لبعض اهل العلم في ان افضل اوقات العمرة اشهر الحج او رمضان ففي رمضان ما قدمناه مما يدل على
الافضلية ولكن فعله لما لم يقع الا في اشهر الحج كان ظاهرا انه افضل اذ لم يكن الله سبحانه يختار لنبيه الا ما هو
الافضل او ان رمضان افضل بتنصيصه صلى الله عليه وسلم على ذلك وتركه لذلك لاقترانه بامر يخصه كاشتغاله
بعبادات اخرى في رمضان تبتلا وان لا يشق على امته فانه لو اعتمر فيه لخرجوا معه ولقد كان بهم رحيما وقد اخبر
في بعض العبادات ان تركه لها ليلا يشق عليهم مع محبته له كالقيام في رمضان بهم ومحبته لان يستقي بنفسه مع
سقاة زمزم ثم تركه كيلا يغلبهم الناس على سقايتهم ولم يعتمر عليه السلام في السنة الاخرة وما ظنه بعضهم من حديث

في ابي داود عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر عمرتين في ذي القعدة وعمرة في شوال وليس المراد
ذكر جميع ما اعتمر عليه السلام للعلم بانه اعتمر اكثر فكان المراد ذكر انه وقع له ذلك في سنة يجب ان يحكم فيه
بالغلط فانه قد تظافر قول عايشة وابن عباس وانس وغيرهم على انها اربع ومعلوم ان الاولى كانت في ذي القعدة
عام الحديبية سنة ست ثم لم يعتمر الى قابل سنة سبع سوى في ذي القعدة عمرة القضا ثم لم يخرج الى مكة حتى
فتحها سنة ثمان في رمضان ولم يعتمر في دخوله في الفتح ثم خرج الى حنين في شوال من تلك السنة ثم رجع منها
فاحرم بعمرة في ذي القعدة فمتى اعتمر في شوال والله سبحانه اعلم ولا علم الا ما علم **قوله** والعمرة سنة اي من اتى بها
مرة في العمر فقد اقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه الا انها في رمضان افضل هذا اذا افردها
ولا ينافيه ان القران افضل لان ذلك امر يرجع الى الحج لا العمرة فالحاصل ان من اراد الاتيان بالعمرة على وجه افضل فيها
ففي رمضان او الحج على وجه افضل فيه فبان يقرن معه عمرة **قوله** وقال الشافعي فريضة وقال محمد بن الفضل من مشايخ
بخاري فرض كفاية وقيل هي واجبة ووجه قول الشافعي رحمه الله تعالى ما رواه الحاكم في المستدرك والدارقطني
عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات قال الحاكم
الصحيح عن زيد بن ثابت من قوله انتهى وفيه اسماعيل بن مسلم المكي ضعفوه قال البخاري منكر الحديث وقال
احمد حدثنا حديثه ورواه البيهقي عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين موقوفا وهو الصحيح واخرج الدارقطني
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان رجلا قال يا رسول الله ما الاسلام قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وان تقيم الصلوة وتوتي الزكاة وان تحج وتعتمر قال الدارقطني اسناده صحيح ورواه الحاكم في كتابه
المخرج على صحيح مسلم قال صاحب التنقيح الحديث مخرج في الصحيحين ليس فيه وتعتمر وهذه الزيادة فيها شذوذ وفيه
احاديث اخر لم تسلم من ضعف وعدم دلالة واخرج الحاكم عن ابن عمر ليس احد من خلق الله الا وعليه حجة وعمرة
واجبتان من استطاع الى ذلك سبيلا وعلقه البخاري واخرج عن ابن عباس الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم الا اهل
مكة فان عمرتهم طوافهم فليخرجوا الى التنعيم ثم ليدخلوها الحديث وقال على شرط مسلم وقال البيهقي قال الشافعي رحمه الله
في مناظرة من انكر عليه القول بوجوب العمرة الوجوب اشبه بظاهر القران لانه قرنها بالحج ولنا ما اخرجه الترمذي
عن حجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة اواجبة هي قال لا
وان يعتمر فهو افضل قال الترمذي حديث حسن صحيح هكذا وقع في رواية الكرخي ووقع في رواية غيره حديث حسن
لا غير قيل الصحيح ان الحجاج بن ارطاة هذا فيه مقال وقد ذكرنا في باب القران ما فيه وانه لا ينزل به عن كون حديثه
حسنا والحسن حجة اتفاقا وان قال الدارقطني الحجاج بن ارطاة لا يحتج به فقد اتفقت الروايات عن الترمذي على تحسين
حديثه هذا وقد رواه ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر واخرجه الطبراني في الصغير والدارقطني بطريق اخر
عن جابر فيه يحيى بن ايوب وضعفه وروى عبد الباقي بن قانع عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع وهو ايضا حجة وقول ابن حزم انه مرسل رواه معاوية بن اسحق عن
ابي صالح ما هان الحنفي عنه عليه السلام وتضعيفه عبد الباقي وما هان اعترضه الشيخ تقي الدين في الامام بان
عبد الباقي بن قانع من كبار الحفاظ وباقي الاسناد ثقات مع ان المرسل حجة عندنا وانما كلامنا في التنزل وتضعيف
ما هان غير صحيح فقد وثقه ابن معين وروى عنه جماعة مشاهير وقد ذكرهم وقد روي ايضا من حديث
ابن عباس وفي سنده مجاهيل وروى ابن ماجة عن طلحة بن عبيد الله انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وفيه عمر بن قيس قال في الامام متكلم فيه انتهى وهذا القدر لا يخرج حديثه

عن الحسن ولا ينزل عن مطلق الحجية واخرج ابن ابي شيبة من حديث ابي اسامة عن سعيد بن ابي عروبة عن ابي معشر
عن ابراهيم قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الحج فريضة والعمرة تطوع وكفى بعبد الله قدوة فبعد ارخاء العنان
في تحسين حديث الترمذي بتعدد طرقه يرفعه الى درجة الصحيح على ما حققناه كما ان تعدد طرق الضعيف يرفعه
الى الحسن لضعف الاحتمال بها وقد تحقق ذلك فقام ركن المعارضة والافتراض لا يثبت مع المعارضة لان المعارضة
تمنعه عن اثبات مقتضاه ولا يخفى ان المراد من قول الشافعي الفرض الظني وهو الوجوب عندنا ومقتضى ما ذكرنا
ان لا يثبت مقتضى ما رويناه ايضا للاشتراك في موجب المعارضة فحاصل التقرير حينئذ تعارض مقتضيات
الوجوب والنفل فلا يثبت ويبقى مجرد فعله عليه السلام واصحابه والتابعين وذلك يوجب السنية
فقلنا بها والله سبحانه اعلم **فروع** وان استفيد شيء منها مما تقدم فاني لا اكره تكررها فان تعدد المواقع
يوسع باب الوجدان وهو المقصود احرام فائت الحج حال التحلل بالعمرة احرام الحج عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
يصير احرام عمرة وعند زفر المفعول ايضا افعال الحج من الطواف والسعي لانه حين عجز عن الكل تحلل بما يقدر عليه
الثابت شرعا التحلل بعد الوقوف لاجله ولا تحلل الا بطواف بعد فوات وقت الوقوف فلو قدم محرم بحجة فطاف
وسعى ثم خرج الى الربذة مثلا فاحصر بها حتى فاته الحج فعليه ان يحل بعمرة ولا يكفيه طواف التحية والسعي في التحلل
حتى لو كان قارنا والمسئلة بحالها لا يجب قضاء عمرة التي قرنها لانه اداها وان كان قارنا ولم يطف شيئا حتى فاته يطوف
الان لعمرته لانها لا تفوت ويسعى ولا يقطع التلبية عندها وانما يقطعها اذا اخذ في الطواف الذي يتحلل به عن الاحرام
في الحج ومن فاته فمكث حراما حتى دخلت اشهر الحج من قابل فتحلل بعمرة ثم حج من عامه لا يكون متمتعا وهذا مما يدل على ان
احرام حجه باق اذ لو انقلب احرام عمرة كان متمتعا الا انه يمنع من التمتع تقدم احرام العمرة على اشهر الحج بعد ان وقع افعالها
في اشهر الحج وليس لفائت الحج ان يحج بذلك الاحرام وان قلنا ببقائه احرام حج حتى لو مكث محرما الى قابل لم يفعل افعال
عمرة التحلل فاراد ان يحج ليس له ذلك لان موجب احرام حجه تغير شرعا بالفوات فلا يترتب عليه غير موجبه فلا
يتمكن ابو يوسف في الاستدلال بهذا على صيرورته احرام عمرة ولا فرق في وجوب التحلل بعمرة بين كون الفوات حال
الصحة او بعد ما افسد بالجماع ولو فاته الحج فاهل باخرى طاف للفائتة وسعى ورفض التي ادخلها لانه قبل التحلل بالعمرة
جامع بين احرام حجتين وعليه فيهما ما على الرافض ولو نوى بهذه التي اهل بها قضاء الفائتة لم يلزمه بهذا الاهلال
شيء سوى التي هو فيها لان احرامه بعد الفوات باق ونية ايجاد ما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسعي ويقضي الفائتة
فقط فلو كان اهل بعمرة رفضها ايضا لانه جامع بين عمرتين احراما على قول ابي يوسف وعملا على قولهما ولو اهل رجل
بحجتين فقدم مكة وقد فاته الحج تحلل بعمرة واحدة لا بعمرتين لانه بالشروع رفض احديهما والتحلل بالعمرة انما
يجب لغير ما رفض وذلك واحدة

باب الحج عن الغير

ادخال اللام على غير واقع على وجه
الصحة بل هو ملزوم الاضافة ولما كان الاصل كون عمل الانسان لنفسه لا لغيره قدم ما تقدم **قوله** له ان يجعل عمله
لغيره صلوة او صوما عند اهل السنة والجماعة لا يراد به ان الخلاف بيننا وبينهم في ان له ذلك او ليس له كما هو ظاهر
بل في انه ينجعل بالجعل او لا بل يلغو جعله **قوله** او غيرها كتلاوة القران والاذكار **قوله** عند اهل السنة والجماعة
ليس المراد ان المخالف لما ذكر خارج عن اهل السنة فان مالكا والشافعي رحمهما الله تعالى لا يقولان بوصول العبادة
البدنية المحضة كالصلوة والتلاوة بل غيرها كالصدقة والحج بل المراد ان اصحابنا لهم كمال الاتباع والتمسك
ما ليس لغيرهم فعبر باسم اهل السنة فكانه قال عند اصحابنا غير انهم وصفنا عنهم به وخالف في كل العبادات المعتزلة
لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وسعي غيره ليس سعيه وهي وان كانت مسوقة قصا لما في صحف ابرهيم وموسى عليهما

السلام

السلام فحيث لم يتعقبه بانكار كان شريعة لنا على ما عرف والجواب انها وان كانت ظاهرة فيما قالوه لكن يحتمل انها
نسخت او مقيدة وقد ثبت ما يوجب المصير الى ذلك وهو ما رواه المصنف وهو في الصحيحين انه عليه السلام ضحى
بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته والملحة بياض يشوبه شعيرات سود وفي سنن ابن ماجة بسنده عن
عائشة وابي هريرة انه عليه السلام كان اذا اراد ان يضحي يشتري كبشين عظيمين سمينين اقرنين املحين موجوءين فذبح
احدهما عن امته ممن شهد لله تعالى بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد وال محمد ورواه احمد والحاكم
والطبراني في الاوسط عن ابي هريرة واخرج ابو نعيم في ترجمة ابن المبارك عنه يحيى بن عبيد الله عن ابيه سمعت ابا هريرة
رضي الله عنه يقول ضحى رسول الله بكبشين اقرنين املحين موجوءين فلما وجههما قال اني وجهت وجهي الاية اللهم لك
ومنك عن محمد وامته بسم الله والله اكبر ثم ذبح ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم بنقص في المتن ورواه
ابن ابي شيبة عن جابر انه عليه السلام اتي بكبشين املحين عظيمين اقرنين موجوءين فاضجع احدهما وقال بسم الله
والله اكبر اللهم عن محمد وال محمد ثم اضجع الاخر وقال بسم الله والله اكبر اللهم عن محمد وامته ممن شهد لك بالتوحيد
وشهد لي بالبلاغ وكذا رواه اسحق وابو يعلى في مسنديهما وروى هذا المعنى من حديث ابي رافع رواه احمد واسحق
الطبراني والبزار والحاكم ومن حديث حذيفة بن اسيد الغفاري اخرجه الحاكم في الفضائل ومن حديث ابي طلحة
الانصاري رواه ابن ابي شيبة ومن طريقه رواه ابو يعلى والطبراني ومن حديث انس بن مالك رواه ابن ابي شيبة
ايضا والدارقطني فقد روى هذا عن عدة من الصحابة وانتشر مخرجوه فلا يبعد ان يكون القدر المشترك وهو انه
ضحى عن امته مشهورا يجوز تقييد الكتاب به بما لم يجعله صاحبه او ينظر اليه والى ما رواه الدارقطني ان رجلا
ساله عليه السلام فقال كان لي ابوان ابرهما حال حيوتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما فقال عليه السلام ان من البر
بعد الموت ان تصلي لهما مع صلاتك وان تصوم لهما مع صيامك والى ما رواه ايضا عن علي عنه عليه السلام قال
من مر على المقابر وقرا قل هو الله احد احدى عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات والى ما
عن انس انه ساله عليه السلام فقال يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل ذلك اليهم قال
نعم انه ليصل اليهم انهم ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي اليه رواه ابو حفص العكبري وعنه عليه
السلام اقرءوا على موتاكم يس رواه ابو داود فهذه الاثار وما قبلها وما في السنة ايضا من نحوها من كثير تركناه
لحال الطول يبلغ القدر المشترك بين الكل وهو ان من جعل شيئا من الصالحات لغيره نفعه الله به مبلغ التواتر
وكذا ما في كتاب الله من الامر بالدعاء للوالدين في قوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ومن الاخبار باستغفار
الملائكة للمؤمنين قال تعالى والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض وقال تعالى في اخرى الذين
يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وساق عبارتهم ربنا وسعت كل شيء رحمة
وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات قطعي في حصول الانتفاع بعمل الغير فيخالف ظاهر
الاية التي استدلوا بها اذ ظاهرها انه لا ينفع استغفار احد لاحد بوجه من الوجوه لانه ليس من سعيه فلا يكون له
منه شيء فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها على صرافته فتتقيد بما يهبه العامل وهو اولى من النسخ اما اولا فلانه اسهل
اذ لم يبطل بعد الارادة واما ثانيا فلانها من قبيل الاخبارات ولا يجري النسخ في الخبر وما يتوهم جوابه من انه تعالى
اخبر في شريعة موسى وابراهيم ان لا يجعل الثواب لغير العامل ثم جعله لمن بعدهم من اهل شريعتنا حقيقة مرجعه الى
تقييد الاخبار لا الى النسخ اذ حقيقته ان يراد المعنى ثم ترفع ارادته وهذا تخصيص بالارادة بالنسبة الى اهل
تلك الشرائع ولم يقع نسخ لهم ولم يرد الاخبار ايضا في حقنا ثم نسخ واما جعل اللام في الانسان بمعنى على فبعيد

من ظاهرها ومن سياق الآية ايضا فانها وعظ للذي تولى واعطى قليلا واكدى وقد ثبت في ضمن ابطال قول المعتزلة انتفاء قول الشافعي ومالك رحمهما الله في العبادات البدنية بما في الآثار والله سبحانه هو الموفق **قوله** لحصول المقصود الاصلي من التكاليف الابتلاء ليظهر من المكلف ما سبق العلم الازلي بوقوعه منه من الامتثال بالصبر على امر ربه تاركا هوى نفسه لاقامة امر ربه تعالى فيثاب او المخالفة فيعفى عنه او يعاقب فيتحقق بذلك آثار صفاته تعالى فانه تعالى اقتضت حكمته الباهرة وكمال احسانه وفضله ان لا يعذب بما علم انه سيقع من المخالف قبل ظهوره عن اختيار المكلف ثم من التكاليف العبادات وهي بدنية ومالية ومركبة منهما والمشقة في البدنية في تعب الجوارح والنفس بالافعال المخصوصة في مقام الخدمة وفي المالية في تنقيص المال المحبوب للنفس وفيها مقصود آخر وهو سد خلة المحتاج والمشقة فيها ليس به بل بالتنقيص فكل ما تضمن المشقة لا يخرج عن عهدته الا بفعله بنفسه اذ بذلك يتحقق مقصود الابتلاء والاختبار فلذا لم تجز النيابة في البدنية لان فعل غيره لا يتحقق به الاشفاق على نفسه بمخالفة هواها بالصبر عليه واما المالية فما فيه المشقة من احد مقصوديها وهو تنقيص المال باخراجه لم تجر فيه النيابة ولا يقوم به غيره اذ لا بد من اذنه والواقع من النائب ليس الا المناولة وللفقير وبه يحصل المقصود الآخر الذي هو من حيث هو لا مشقة به على المالك وعلى هذا كان مقتضى القياس ان لا تجري النيابة في الحج لتضمنه المشقتين البدنية والمالية والاولى لم تقم بالآمر لكنه تعالى رخص في اسقاطه بتحمل المشقة الاخرى اعني اخراج المال عند العجز المستمر الى الموت رحمة وفضلا وذلك بان يدفع نفقة الحج الى من يحج عنه بخلاف حال القدرة لم يعذره لان تركه فيها ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهو بهذا يستحق العقاب لا التخفيف في طريق الاسقاط وانما شرط دوامه الى الموت لان الحج فرض العمر فحيث تعلق بخطابه لقيام الشروط وجب عليه ان يقوم به بنفسه في اول اعوام الامكان فاذا لم يفعل اثم وتقرر القيام بهما بنفسه في ذمته في مدة عمره وان كان غير متصف بالشروط فاذا عجز عن ذلك بعينه وهو ان لعجز عنه في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلا بحيث قدر عليه وقتا ما من عمره بعدما استناب فيه لعجز لحقه ظهر انتفاء شرط الرخصة فلذا لو حج غيره لمرض يرجى زواله اولا وكان محبوسا كان امره مراعى ان استمر بذلك المانع حتى مات ظهر انه وقع مجزيا وان عوفي وخلص من السجن ظهر انه لم يقع مجزيا وظهر وجوب المباشرة بنفسه ولو احج صحيح غيره ثم عجز لا يجزيه كذا في فتاوى قاضي خان وهو صحيح لان اذن قبل وجود سبب الرخصة ولا يجاب خلاف هذا اما في الفتاوى ايضا قال اذا قال لله علي ثلاثون حجة فاحج ثلاثين نفسا في سنة واحدة ان مات قبل ان يحج وقت الحج جاز عن الكل لانه لم يقدر بنفسه عند مجيء وقت الحج جاز وان جاء وقت الحج وهو يقدر بطلت حجة لانه يقدر بنفسه عليها فانعدم شرط صحة الاحجاج في هذه السنة وعلى هذا كل سنة تجيء وفيما المراة اذا لم تجد محرما لا تخرج الى الحج الى ان تبلغ الوقت الذي تعجز عن الحج فحينئذ تبعث من يحج عنها اما قبل ذلك فلا يجوز لتوهم وجود المحرم فان بعثت رجلا ان دام عدم المحرم الى ان ماتت فذلك جائز كالمريض اذا احج رجلا ودام المرض الى ان مات واعلم انما تقدم في اول كتاب الحج من كون شرط الاحجاج عن الفريضة مجيء الوقت وهو قادر فلا يحج حتى يعرض المانع ويدوم الى الموت فلو اوصى قبل الوقت فمات لا يصح وقدمنا من اختلاف زفر ويعقوب في نصراني اسلم او صبي بلغ فمات قبل ادراك الوقت واوصيا بحجة الاسلام ان الوصية باطلة على قول زفر لما قلنا جائزة على قول ابي حنيفة لان السبب تقرر في حقهما والوقت شرط الاداء وفيه نظر اولا في كونه شرطا للاداء بل هو شرط الوجوب والسبب ان كان هو البيت لكن الموصى به ليس مطلق الحج ليلزم الورثة ان وسع الثلث بل الحج الفرض وقد حققنا عدمه عليهما الى ان ماتا فقوله فانظر وفي البدائع لو كان

فقيرا صحيح البدن لا يجوز حج غيره عنه لان المال شرط الوجوب فاذ لا مال لا وجوب فلا ينوب عنه غيره في اداء الواجب ولا واجب وهذا يؤيد ما ذكرناه والله سبحانه اعلم **قوله** النفل فلا يشترط فيه العجز لانه لم يجب عليه واحدة من المشقتين فاذا كان له تركهما كان له ان يتحمل احديهما تقربا الى ربه عز وجل فله استنابة فيه صحيحا ثم ان وجوب الايصاء انما يثبت ابتداء اذا كان صحيح البدن عند ابي حنيفة رحمه الله فمن لم يكن صحيحة لا يتعلق به فلا يجب عليه الاحجاج وعندهما اذا كان له مال يتعلق به وان كان زمنا او مفلوجا على ما سلف من ان من الشرائط عنده صحة الجوارح خلافا لهما واسلفنا في اول كتاب الحج ان قولهما رواية الحسن عنه وانها اوجه وذكرنا الوجه ثمة فليراجع ثم اختلف في ان نفس الحج يقع عن الآمر او عن المامور فعن محمد رحمه الله عن المامور بناء على انه اقيم الانفاق على الحاج مقام نفسه في الفعل شرعا كالشيخ الفاني حيث اقيم الاطعام في حقه مقام الصوم قالوا بعض الفروع ظاهرة في هذا وشيئا وعليه جمع من المتاخرين صدر الاسلام والاسبيجابي وقاضي خان حتى نسب شيخ الاسلام هذا لاصحابنا فقال على قول اصحابنا اصل الحج عن المامور ومختار شمس الائمة السرخسي وجمع من المحققين انه يقع عن الآمر وهو ظاهر المذهب ويشهد بذلك الآثار من السنة ومن المذهب بعض الفروع فمن الآثار حديث الخثعمية وهو ان امراة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله في الحج على عباده ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم متفق عليه فقد اطلق على فعلها الحج كونه عنه وكذا قوله للرجل حج عن ابيك واعتمر رواه ابو داود والنسائي والترمذي وصححه واما الفروع فان المامور لا يسقط عنه حجة الاسلام بهذه الحجة فلو كانت عنه لسقطت اذ الغرض ان حجة الاسلام تتادى باطلاق النية وتلغو الجهة على ذلك التقدير وفيه تامل ولم يستدل في البدائع بعد حديث الخثعمية سوى باحتياج النائب الى اسناد الحج الى المحجوج عنه في النية ولو لم يقع نفس الحج عن الآمر لم يحتج الى نيته وَاعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الآمر والقياس كون الكل من ماله الا ان في التزام ذلك حرجا بينا لان الانسان لا يستصحب المال ليلا ونهارا في كل حركة وقد يحتاج الى شربة ما وكسرة خبز في بعثه فاسقطنا اعتبار القليل استحسانا واعتبرنا الاكثر اذ له حكم الكل فان انفق الاكثر او الكل من مال نفسه وفي المال المدفوع اليه وفاء بحجه رجع به فيه اذ قد يبتلي بالانفاق من مال نفسه لبغتة الحاجة ولا يكون المال حاضرا فيجوز ذلك كالوصي والوكيل يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه يرجع به في مال اليتيم وحينئذ لا يشكل ما في الكافي للحاكم لو قال احجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم كم يعطي قال يعطي قدر ما يحجه وله ان لا يحج به اذا اخذه ويصرفه الى حاجة اخرى قال في المبسوط لانه لما امر بذلك انما جعل الحج عيارا لما اوصى له به من المال ثم اشار عليه ان يحج به عن نفسه فكانت الوصية صحيحة ومشورته غير ملزمة فان شاء حج وان شاء لم يحج انتهى والحاصل انه انما اوصى له بمال يبلغ ان يحج به وفي غريب الرواية للسيد الامام ابي شجاع رجل اوصى بان يحج عنه فحج عنه ابنه ليرجع في التركة فانه يجوز كالدين اذا قضي من مال نفسه ولو حج على ان لا يرجع لا يجوز عن الميت وتجابل خلافه في عيون المسائل قال اذا اوصى ان يحج عنه بعض ورثته وهم كبار جاز وان كانوا صغارا او غيبا كبارا لم يجز لان هذا يشبه الوصية للوارث بالنفقة فلا يجوز الا باجازة الورثة انتهى فيحمل الاول على ما اذا امره باقي الورثة بذلك والنفقة المشروطة ما تكفيه لذهابه وايابه لانه في ذلك عامل للميت ولو توطن مكة بعد الفراغ خمسة عشر يوما بطلت نفقته في مال الميت ولان توطنه حينئذ لحاجة نفسه بخلاف ما اذا اقام اقل فانه مسافر على حاله وقال بعض المشايخ اذا اقام اكثر من ثلث فهي في مال نفسه ليتحقق الحاجة الى الثلث للاستراحة لا اكثر قالوا هذا في زمانهم اذا كان يقدر على الخروج متى شاء اما في زماننا فلا الا مع الناس فعلى هذا

اذا كان مقامه بمكة او غيرها لانتظار قافلة فنفقته في مال الميت وان كان اكثر من خمسة عشر يوما لانه لا
يقدر على الخروج الا معهم فلم يكن منوطنا لحاجة نفسه فان اقام بعد خروجها فنفقته في مال نفسه فان بدا له بعد
ذلك ان يرجع رجعت نفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت وهو كالناشزة اذا عادت الى
المنزل والمضارب اذا اقام في بلدته او بلدة اخرى خمسة عشر لحاجة نفسه لم ينفق من مال المضاربة فان خرج
مسافرا بعد ذلك عادت فيه وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله انه لا تعود نفقته في مال الميت لانه في الرجوع
عامل لنفسه لا للميت لكنا قلنا اصل سفره كان للميت فما بقي ذلك السفر بقيت النفقة كذا في المبسوط وذكر غير
واحد من غير ذكر خلاف انه نوى الاقامة خمسة عشر يوما سقطت فان عاد عادت وان توطنها قل او كثر لا تعود
وهذا يفيد ان التوطن غير مجرد نية الاقامة خمسة عشر والظاهر ان معناه ان يتخذها وطنا ولا احد في ذلك حدا
فتسقط النفقة ثم العود ان شاء سفر لحاجة نفسه ولو بعد يومين فلا يستحق به النفقة على الميت والله سبحانه اعلم
وصرح في البدايع بعد نقل الرواية عن ابي يوسف فقال وهذا اذا لم يتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا
ثم عاد لا تعود النفقة بلا خلاف ولو كان اقام بها اياما من غير نية الاقامة قالوا ان كانت اقامة معتادة
لم تسقط وان زاد على المعتاد سقطت ولو تعجل الى مكة فهي في مال نفسه الى ان يدخل عشر ذي الحجة فيصير في مال
الامر ولو سلك طريقا ابعد من المعتاد ان كان مما يسلكه الناس ففي مال الامر والا ففي ماله وما دام مشغولا
بالعمرة بعد الحج فنفقته من مال نفسه لانه عامل لنفسه فاذا فرغ عادت من مال الميت ولو كان بدا بالعمرة لنفسه
ثم حج عن الميت قالوا يضمن جميع النفقة لانه خالف الامر وسنذكر ان شاء الله تعالى وفي فتاوي قاضي خان
لو ضاعت النفقة بمكة او بقرب منها او لم يبق لعني فنيت فانفق من مال نفسه كان له ان يرجع في مال الميت وان
فعله بغير قضا لانه لما امره بالحج فقد امره بان ينفق عنه ثم ذكر بعده باسطر اذا قطع الطريق على المامور وقد انفق
بعض المال في الطريق فمضى وحج وانفق من مال نفسه يكون متبرعا فلا يسقط الحج عن الميت لان سقوطه بطريق التسبب
بانفاق المال في كل الطريق ولا فرق بين الصورتين سوى انه قيد الاولى بكون ذلك الضياع بمكة او قريبا منها لكن المعنى
الذي علل به يوجب اتفاق الصورتين في الحكم وهو ان يثبت له الرجوع فان لم يرجع وتبرع به ان كان الاقل جاز
والا فهو ضامن لماله والمراد بالنفقة ما يحتاج اليه من طعام ومنه اللحم وشرابه وثيابه وركوبه وثوبي احرامه
وليس له ان يدعو احدا الى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض احدا ولا يصرف الدراهم بالدنانير الا لحاجة تدعو
الى ذلك ولا يشتري منها ماء الوضوء بل يتيمم ولا يدخل الحمام وفي فتاوي قاضي خان له ان يدخلها بالمتعارف
يعني من الزمان ويعطي اجرة الحارس من مال الامر وله ان يخلط دراهم النفقة مع الرفقة ويودع المال واختلف
في شراء دهن السراج والادهان قيل لا وقيل يشتري دهنا يدهن به لاحرامه وزيتا للاستصباح ولا يتداوى منه
ولا يحتجم ولا يعطي اجرة الحلاق الا ان يوسع عليه الميت او الوارث وقياس ما في الفتاوي ان يعطي اجرة الحلاق
ولا ينفق على من يخدمه الا اذا كان ممن لا يخدم نفسه وله ان يشتري دابة يركبها ومحملا وقربة واداوة وساير
الالات ومهما فضل من الزاد والامتعة يرده على الورثة او الوصي الا ان يتبرع به الوارث او اوصى له به الميت وهذا
لان النفقة لا تصير ملكا للحاج بالاحجاج وانما ينفق في ذهابه وايابه على حكم ملك الميت لانه لو ملكه لكان
بالاستيجار ولا يجوز الاستيجار على الطاعات وعن هذا قلنا لو اوصى ان يحج عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي ان يحج بنفسه
الا ان يكون وارثا او دفعه الى وارث ليحج فانه لا يجوز الا ان يجيز الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع بالمال فلا يصح
للوارث الا باجازة الباقين ولو قال الميت للوصي ادفع المال لمن يحج عني لم يجز له ان يحج بنفسه مطلقا واذا علم هذا فما

في فتاوي

في فتاوي قاضي خان من قوله اذا استاجر المحبوس رجلا ليحج عنه حجة الاسلام جازت الحجة عن المحبوس اذا مات في
الحبس وللاجير اجر مثله مشكل لان الاجر الذي في الكافي للحاكم الشهيد ابي الفضل في هذه المسألة قال وله نفقة
مثله هي العبارة المحررة وزاد ايضاحها في المبسوط فقال وهذه النفقة ليس يستحقها بطريق العوض بل بطريق
الكفاية لانه فرغ نفسه لعمل ينتفع المستاجر به هذا وانما جاز الحج عنه لانه لما بطلت الاجارة بقي الامر بالحج فيكون له
نفقة مثله واذا اراد ان يكون ما فضل للمامور من الثياب والنفقة يقول له وكلتك ان تهب الفضل من نفسك
وتقبضه لنفسك فان كان على موت قال والباقي مني لك وصية وفي الفتاوي لو حج المامور بالحج ماشيا وامسك
مؤنة الكرى كان ضامنا مال الميت والحج لنفسه لانصراف الامر بالحج الى المتعارف وهو بالزاد والراحلة
ولو اوصى ان يعطي بعيره هذا الى رجل يحج عنه فاكرى الرجل وانفق الكرى على نفسه في الطريق وحج ماشيا جاز عن الميت
استحسانا هو المختار لانه ملك ان يبيعه ويحج بثمنه فكذا يملك ان يواجره ولانه لو لم يملك ذلك كانت الاجرة له
ولا يضمن كالغاصب ويقع الحج عن المامور فيتضرر الميت به فوجب ان يملك الاجارة نظرا للميت ثم يؤدي البعير
الى الورثة لانه ملك موروثهم قال ابو الليث في النوازل وعندي ان يحج عن نفسه ويضمن نقصان البعير الا ان يكون
الميت فوض اليه ذلك الا يرى ان رجلا لو وكل رجلا بان يبيع بعيره بماية فاجره بماية لا يجوز هكذا هذا انتهى
ولو اوصى ان يحج عنه فلان فمات فلان احجوا غيره ولو اختلف المامور والوارث او الوصي فقال قد انفق من مال
الميت منعت من الحج وكذبه الاخر لا يصدق ويضمن الا ان يكون امرا ظاهرا يشهد على صدقه لان سبب الضمان قد
ظهر فلا يصدق في دفعه الا بظاهر يدل على صدقه ولو اختلفا فقال حججت وكذبه كان القول للمامور مع
يمينه لانه يدعي الخروج عن عهدة ما هو امانة في يده ولا تقبل بينة الوارث او الوصي انه كان يوم النحر بالبلد
الا ان يقيما على اقراره انه لم يحج نظيره قال المودع دفعتها اليك بمكة واقام رب الوديعة البينة انه كان في
اليوم الذي ادعي فيه الدفع بمكة بالكوفة لم تجز هذه الشهادة بخلاف ما اذا اقامها على اقراره انه كان بالكوفة
اما لو كان الحاج مديونا للميت امره ان يحج بما له عليه وباقي المسألة بحالها فانه لا يصدق الا ببينة لانه يدعي قضاء الدين
وفي خزانة الاكمل القول له مع يمينه الا ان يكون للورثة مطالب بدين الميت فانه لا يصدق في حق غريم الميت الا
بالحجة وفي فتاوي اهل سمرقند اوصى ان يحج عنه ولم يقدر فيه والوصي ان اعطى للحج في محمل احتاج الى الف وما بين
اوراكبا لا في محمل يكفيه الاقل والاكثر يخرج من الثلث يجب الاقل لانه متيقن ولو مرض الحاج عن غيره فليس له
ان يدفع المال لغيره ليحج به الا اذا قال له الدافع اصنع ما شئت فهذه فوايد مهمة لا يستغنى عنها ذكرناها امام ما في
الكتاب تتميما وتكميلا لفايدته ولنرجع الى الشرح قوله ومن امره رجلان الى اخره صور الابهام هنا اربعة ان يهل بحجه
عنهما او عن احدهما على الابهام او يهل بحجة من غير تعيين للمحجوج عنه او يحرم عن احدهما بعينه بلا تعيين لما احرم به
ففي الاول قال يحج عن الحاج ويضمن النفقة وفي الثانية قال ان مضى على ذلك الى اخره وحاصله انه ما لم يشرع
في الاعمال فالامر موقوف لم ينصرف الاحرام الا الى نفسه ولا الى واحد من الامرين فان عين احدهما قبل الطواف
والوقوف انصرف اليه والا انصرف الى نفسه وضمن النفقة وفي الثالثة قال في الكافي لا نص فيه وينبغي ان يصح
التعيين هنا اجماعا لعدم المخالفة وفي الرابعة يجوز بلا خلاف ومبنى الاجوبة على انه اذا وقع عن نفس المامور لا يتحول
بعد ذلك الى الامر وانه بعدما صرف نفقة الامر الى نفسه ذاهبا الى الوجه الذي اخذ النفقة له لا ينصرف الاحرام
الى نفسه الا اذا تحققت المخالفة او عجز شرعا عن التعيين اذا عرفنا هذا فلا اشكال في تحقق المخالفة اذا احرم بحجة
واحدة عنهما وهو غني عن الاطناب وما تخايل من جعل الحجة الواحدة لابويه مضمحل بان الكلام فيما اذا كان مامور الفعل بحكم

الامر علي و زانه لاسيما اذا حج متبرعا فلا تحقق الخلاف في تركه تعيين احدهما في الابتداء فيحتمل التعيين في الانتها
لان حقيقته جعل الثواب و نسول لو امره كل من الابوين ان يحج عنه حجة الاسلام فاحرم بهما عنهما كان الجواب كالجواب
المذكور في الاجنبيين و لا اشكال في ان يخالفه كل منهما فيما اذا احرم بحجة عن احدهما لم تحقق بمجرد ذلك لان كلا
امره بحجة و احد بهما صالح لكل منهما صادق عليه و لا منافاة بين العام و الخاص و لا يمكن ان يصير للمامور لانه نص على
اخراجهما عن نفسه بجعلها لاحد الامرين فلا ينصرف اليه الا اذا وجد احد الامرين الذين ذكرناهما و لم يتحقق بعد
لان سعة مكنة التعيين ما لم يشرع في الاعمال بخلاف ما اذا لم يعين حتى شرع و طاف و لو شوطا لان الاعمال لا تقع
لغير معين فتقع عنه ثم ليس في وسعه ان يحولها الى غيره و انما جعل له الشرع ذلك في الثواب و لولا السمع لم نحكم به في
الثواب ايضا و لا خفاء في ان احرامه بحجة بلا زيادة ليس فيه مخالفة احد و لا يعد التعيين و لا يقع عن نفسه لما قدمنا
و اما الرابع فاظهر من الكل و لو امره رجل بحجة فاهل بحجتين احدهما عن نفسه و الاخر عن الآمر فهو مخالف لتضمن الاذن
بالحج مع كون نفقة السفر فيه المحققة لصحة افراد السفر للآمر فلو رفض التي عن نفسه جازت الباقية عن الامر كانه
احرم بها ابتدا اذ لا خلاف في ذلك بالمقصود بالفرض و الحاج عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان و ان شا اكتفي
بالنية عنه و الافضل ان يكون قد حج عن نفسه حجة الاسلام حرزا من الخلاف و سنقرره ان شاء الله تعالى يجوز
احجاج الحر و العبد و الامة و الحرة و في الاصل نص على كراهة المراة في المبسوط فان احج امراته جاز مع الكراهة لان
حج المراة انقص فانه ليس عليها رمل و لا سعي في بطن الوادي و لا رفع صوت بالتلبية و لا الحلق انتهي و الافضل
احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه و ذكر في البدايع كراهة احجاج الصرورة لانه تارك فرض الحج و العبد
لانه ليس اهلا لاداء الفرض عن نفسه فيكره عن غيره و ليس للمامور ان يامر غيره بما امر به عن الامر و ان مرض في الطريق
الا ان يكون وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ له ان يامر غيره به و ان كان صحيحا و فيه لو احج رجلا يحج ثم يقيم
بمكة جاز لان الفرض صار مؤدي و الافضل ان يحج ثم يعود اليه **قوله** بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة هذه هي
الصورة الرابعة فيما اذا ذكرناه من صور الابهام توهما و ارادة عليه فدفع الايراد بالفرق لان الملتزم فيها مجهول
دون الملتزم له و ما يخرج فيه قلبه و جهالة الملتزم لا تمنع لما عرف في الاقرار بمجهول لمعلوم حيث يصح و يلزمه البيان
بخلافه لمعلوم لمجهول لا يصح اصلا **قوله** و ان امر غيره ان يقرن عنه فالدم على من احرم و هو المامور لا في مال الامر
و قرن يقرن من باب نصر ينصر لانه وجب شكرا للجمع بين نسكين و المامور هو المختص بهذه النعمة قالوا هذه تشهد لصحة
المروي عن محمد رحمه الله من ان الحج يقع عن المامور و انما للامر ثواب النفقة فيسقط به الحج عن الامر شرعا و قد يقال لا يلزم
هذه الشهادة اذ لا شك في ان الافعال انما وجدت من المامور حقيقة غير انها تقع عن الامر شرعا و وجوب هذا الدم
شكرا مسبب عن الوجود الحقيقي و لان موجب هذا الفعل احد امرين من الهدي و الصوم غير ان كل واحد يجب على تقدير
و احد بهما بتقدير يجب على المامور و هو الصوم فكذا الاخر لان كلاهما موجب و احد لهذا العمل **قوله** و كذا اذا
امره واحد بان يحج عنه و الاخر ان يعتمر عنه و اذنا له في القران يعني يكون الدم في ماله لما قلنا و قيد باذنهما له
بالقران لانهما لو لم ياذنا له فقرن عنهما كان مخالفا فيضمن نفقتهما الا ان افراد كل منهما افضل من قرانهما بل لما قدمنا
من ان امر الامر بالنسك يتضمن افراد السفر له به لمكان النفقة اعني تضمن الامر بانفاق ماله في جميع سفره و يستلزم
زيادة الثواب و في القران عدم افراد السفر فقلت النفقة و نقص الثواب فكان مخالفا هذا و لو كان واحد امره
بالحج فقرن عنه ضمن النفقة عند ابي حنيفة خلافا لهما ان القران افضل فقد فعل المامور به على وجه احسن فلا يكون
مخالفا كالوكيل اذا باع باكثر مما سمي له الموكل و لابي حنيفة انه مامور بانفاق المال لسفر مفرد للحج و قد خالف فيقع

عن نفسه و يضمن كما لو تمتع و لم يندفع بعد هذا قولهما انه خلاف الي خير فكان صحيحا اذ يثبت الاذن دلالة بخلاف
التمتع فان السفر وقع للعمرة بالذات و لان الامر بالحج يتضمن السفر له و وقوع احرامه من ميقات اهل الافاق و المتمتع
يحرم بالحج من جوف مكة و الاوجه ما في المبسوط من ان هذه العمرة لم تقع عن الامر لانه لم يامره بها و لا ولاية للحاج
في ايقاع نسك عنه لم يامره به الا يري انه لو لم يامره بشي لم يجز اداوه عنه فكذا اذا لم يامره بالعمرة و اذا لم تكن
العمرة عن الميت صارت عن نفسه و صار كانه نواها عن نفسه ابتدا و بمثله امتنع التمتع لعدم وقوع العمرة عن الميت
و ما اذا امره بعمرة فقرن عند ابي حنيفة علي ما ذكر في البدايع انه يضمن ايضا عنده كالحج اذا قرن عنده و لو امره
بالحج فقرن معه عمرة لنفسه لا يجوز و يضمن اتفاقا فكذا هذا قال في المبسوط الا انه ذكر ابن سماعة عن ابي يوسف
انه و ان نوي العمرة عن نفسه لا يصير مخالفا و لكن يرد من النفقة بقدر حصة العمرة لانه مامور بتحصيل الحج عنه بجميع
النفقة فاذا ضم اليه عمرة نفسه فقد حصل له ببعض النفقة و هو خلاف الي خير كالوكيل بشرا عبد بالف اذا
اشتراه بخمس مائة قال شمس الائمة و ليس هذا بشي فانه مامور بتجريد السفر للميت ثم تحصل للميت ثواب النفقة
فتنقيصها بنقص الثواب بقدره فكان هذا الخلاف ضررا عليه و لا اشكال انه اذا ابدا العمرة لنفسه يضمن للمخالفة
و لا تقع الحجة عن حجة الاسلام عن نفسه لانها انما تقع باطلاق النية و هو تعين فيها عنه في النية و فيه نظر
و لو حج عن الميت ثم اعتمر لنفسه بعد الحج بعد العام لا يكون مخالفا على قول ابي حنيفة رحمه الله و لو امره بعمرة
فقرن فهو على الخلاف بين الثلثة الا ان على قولهما بقية ما بقي من الحج بعد اداء العمرة تكون نفقته فيه على نفسه
لانه في ذلك عامل لنفسه و لو اعتمر ثم احرم بالحج بعد ذلك عن نفسه لم يكن مخالفا لانه فعل ما امر به و هو اداء العمرة
بالسفر و انما فعل بعد ذلك الحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل اخر من التجارة و غيرها و نفقته مدة مقامه للحج من ماله
و روي ابن سماعة عن محمد اذا حج المامور بالحج عن الميت فطاف لحجه و سعي ثم اضاف عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لان
هذه العمرة واجبة الرفض فكانت كعدمها و لو كان جمع بينهما اي قرن ثم لم يطف حتى وقف بعرفة و رفض العمرة
لم ينفعه ذلك و هو مع ذلك يخالف لانه لما احرم بهما جميعا فقد صار مخالفا على ما ذكرناه عن ابي حنيفة تو نعت
الحجة عن نفسه فلا يحتمل النقل بعد ذلك برفض العمرة **قوله** و دم الاحصار الي اخره الدما الواجبة في الحج اما دم
الاحصار و هو على الامر عند ابي حنيفة و محمد و عند ابي يوسف علي المامور فان كان المحجوج عنه ميتا ففي ماله عند هما
ثم هل هو من الثلث او من كل المال خلاف بين المشايخ و تقرير الوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب فلا نطيل به ثم يجب
عليه الحج من قابل بمال نفسه و اما دم القران و تقدم قالوا هذا و دم القران يشهد ان لمحمد و قد تكلمنا في دم
القران و اما كون حج القضا من مال نفسه فلانه لم يتم الافعال بسبب الاحصار و انما يقع مسمي الحج عنه و لم يتحقق
و اما دم جناية كجزاء صيد و طيب و شعر و جماع ففي مال الحج اتفاقا لانه هو الجاني عن اختيار و الامر بالحج لا ينتظم
الجناية بل ينتظم ظاهر اعدمها فيكون مخالفا في فعلها فيثبت موجبها في ماله ثم ان كان الجماع قبل الوقوف حتى
فسد الحج ضمن النفقة للمخالفة و عليه القضا لا يشكل كونه في مال نفسه و ان كان بعده لا يفسد و لا يضمن
النفقة و لو فاته الحج لا يضمن النفقة لعدم المخالفة فهو كالمحصر و عليه الحج من قابل بمال نفسه و لو اتم الحج الا طواف
الزيارة و رجع فلم يطفه لا يضمن النفقة غير انه حرام على النسا و يعود بنفقة نفسه ليقضي ما بقي عليه لانه جان في هذه
الصورة اما لو مات بعد الوقوف قبل الطواف جاز عن الامر لانه ادي الركن الاعظم و اما دم رفض نسك و لا يتحقق
ذلك اذا تحقق الا في مال الحاج و لا يبعد لو فرض انه امره ان يحرم بحجتين معا ففعل حتى ارتفضت احديهما كونه على
الامر و لم اره و الله اعلم **قوله** و من اوصي ان يحج عنه الي اخره لا خلاف ان اطلاق الوصية بالحج اذا كان الثلث يحتمل

الاحجاج من بلده راكبا ولم يكن الموصي حاجا عن نفسه مات في الطريق ولم يعين المكان الذي مات فيه اومكانا اخر
يوجب تعيين البلد والركوب وقد قدمنا في مقدمة الباب انه لوحج المامور ماشيا وامسك مؤنة الكري
لنفسه يقع عن نفسه ويضمن النفقة فاما اذا كان الثلث لايبلغ الاماشيا فقال رجل انا احج عنه من بلده ماشيا عن
محمد رحمه الله لايجزيه ويحج عنه من حيث يبلغ راكبا وروي الحسن عن ابي حنيفة ان احجوا عنه من بلده ماشيا جاز ومن حيث
يبلغ راكبا جاز لان في كل نقصان وجه زيادة من وجه فاعتدلا فلو احجوا من موضع يبلغ وفضل من الثلث وتبين
انه يبلغ راكبا من موضع ابعد يضمن الوصي ويحج عنه من حيث يبلغ الا اذا كان الفاضل شيئا يسيرا من زاد وكسوة
لايكون مخالفا كذا في البدايع هذا اذا لم يعين كميه فان عين بان قال احجوا عني بالف او بثلث مالي فان لم يبلغ من
بلده حج مما قلناه وان بلغ واحدة لزمت وان بلغ حججا كثيرة فاما ما مسئلة الالف فذكرها في المبسوط قال الوصي
بالخيار ان شاء دفع كل سنة حجة وان شاء احج عنه رجالا في سنة واحدة وهو افضل لان الوصية بالحج بمال مقدر
كالوصية بالتصدق به وفي ذلك الوصي بالخيار بين التقديم والتاخير والتعجيل افضل لانه ابعد من فوات المقصود
بهلاك المال واما مسئلة الثلث فذكرها في البدايع وذكر الجواب على نحو مسئلة الالف نقلا عن القدوري
الا انه حكي فيه خلافا فقيل ان القاضي يعني الاسبيجابي ذكر في شرح الطحاوي انه يحج عنه حجة واحدة من وطنه
وهي حجة الاسلام الا اذا قال بجميع الثلث قال وما ذكر القدوري اثبت لان الوصية بجميع الثلث وبالثلث واحد
لانه اسم لجميع السهم وذكرها في المبسوط ايضا واجاب بصرفه الى الحج اذا لم يقبل حجة ولم يذكر خلافا قال لانه جعل
الثلث مصروفا الى هذا النوع من القربة فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث كما لو اوصى ان يفعل بثلثه طاعة اخرى
ولو ضم الى الحج غيره والثلث يضيق عن الجميع ان كانت متساوية بدئ بما بدا به الوصي كالحج والزكوة وعن ابي يوسف
تقديم الزكوة لان فيها حقين والحج والزكوة يقدمان على الكفارات والكفارات على صدقة الفطر وهي على النذر
وهو والكفارات على الاضحيه والواجب على النفل والنوافل يقدم منها ما بدا به الميت وحكم الوصية بالعتق اذا
لم يعين عن كفارة حكم النفل والوصية لادمي كالفريض اعني المعين فان قال للمساكين فهو كالنفل ومن الصور المنقولة
اوصى بحجة الفرض وعتق نسمة ولا يسعهما الثلث يبدا بالحجة ولو اوصى بالحجة وللناس ولا يسعهما الثلث قسم الثلث
بينهم بالحصص يضرب للحج بادني ما يكون من نفقة الحج ثم ما خص الحج يحج به من حيث يبلغ لانه هو الممكن ولو اوصى لرجل
بالف وللمساكين بالف وان يحج عنه بالف وثلثه الفان يقسم بينهم اثلاثا ثم ينظر الى حصة المساكين فيضاف الى الحجة
فما فضل فهو للمساكين بعد تكميل الحج لان الصدقة تطوع والحج فرض الا ان يكون زكوة فيتحاصون في الثلث ثم ينظر
الى الزكوة والحج فيبدا بما يبدا به الميت ولو اوصى بكفارة افساد رمضان ولا يخرج من الثلث العتق ولم تجز الورثة
يطعم ستين مسكينا هذا واما ما يرجع الى تعيين الوطن فلا يخلو من ان يكون وطن واحدا او اوطان فان اتحد تعين
ومن فروع ما عن محمد في خراساني ادركه الموت بمكة فاوصى ان يحج عنه يحج عنه من خراسان وما عن ابي يوسف
في مكي قدم الري فحضره الموت فاوصى ان يحج عنه يحج عنه من مكة اما لو اوصى ان يقرن عنه حينئذ يقرن عنه من الري
لانه لاقران لاهل مكة فيحمل عليه من حيث هو وان كانت له اوطان في بلدان يحج عنه من اقربها الى مكة ولو عين
مكانا جاز منه اتفاقا وكذا اذا عين مكانا مات فيه فلو لم يعين مكان موته وقد مات في سفر ان كان سفر الحج فهو
على الخلاف الذي ذكر في الكتاب بقوله واصل الخلاف في الذي يحج عن نفسه يعني اذا مات في الطريق واوصى ان يحج عنه
واطلق يلزم الحج من بلده عنده الا ان عجز الثلث وعندهما من حيث مات ولو كان سفر تجارة حج عنه من بلده لان تعيين
مكان موته في سفر الحج عندهما بناء على انه لم يبطل عبادة سفره من بلده الى محل موته فالسفر منه يتحقق سفر الحج من بلده

ولاعبادة في سفر التجارة ليعتبر البعض الذي قطع عبادة مع البعض الذي بقي فيجب انشاء السفر من البلد تحصيلا
للواجب فان الخطاب يتوجه عليه وهو في بلده بالخروج الى الحج وهو العادة ايضا ان يخرج الانسان من بلده متجهزا
فينصرف المطلق اليه ولهذا وافقنا ابا حنيفة في الحاج الذي مات في الطريق فيما لو اقام في بعض البلاد في طريقه
حتى تحولت السنة ثم مات فاوصى مطلقا انه يحج عنه من بلده لان ذلك السفر لما لم يتصل به الحجة التي خرج لها من تلك
السنة لم يعتد به عن الحج اذا حصل على هذا فلو اوصى على وجه انصرفت الى بلده ولم يعين ما لا نفعل الواجب فاحجوا
منها فمات في اثناء الطريق وقد انفق بعضها او سرقت كلها قال ابو حنيفة يحج عنه ثانيا من بلده من ثلث ما بقي وقالا
من حيث مات واما في جانب المال فقال محمد ينظر ان بقي من المدفوع شيء حج به والا بطلت الوصية وقال ابو يوسف ان
كان المدفوع تمام الثلث كقول محمد وان كان بعضه يكمل فان بلغ باقيه ما يحج به والا بطلت وقال ابو حنيفة من ثلث
ما بقي ثم وثم الى ان يبقى ما لا يبلغ فحينئذ يبطل مثلا كان المخلف اربعة الاف فدفع الوصي الفا فهلكت يدفع اليه
ما يكفيه من ثلث الباقي او كله وهو الف فلو هلكت الثانية دفع اليه من ثلث الباقي بعدها هكذا مرة بعد مرة الى ان
لا يبقى ما ثلثه يبلغ الحج فيبطل وعند ابي يوسف باخذ ثلثماية وثلثة وثلاثين وثلثا فانها مع تلك الالف ثلث الاربعة
الالف فان كفت والا بطلت الوصية وعند محمد ان فضل من الالف الاولى ما يبلغ والا بطلت فالخلاف في موضعين
فيما يدفع ثانيا وفي المحل الذي يجب الاحجاج منه ثانيا اما الاول فلمحمد ان تعيين الوصي كتعيين الموصي ولو عين الموصي
مالا فهلك بطلت الوصية فكذا اذا عين الوصي وابو يوسف يقول محل الوصية الثلث فتعيين الوصي اياه صحيح وتعيينه
فيه غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فما بقي شيء منه يجب تنفيذ الوصية فيه وابو حنيفة يقول المال ليس بمقصود
للموصي بل مقصوده الحج الموصى به فاذا لم يتعد هذا التعيين هذا المقصود صار كعدمه وما هلك من المال كان لم يكن
بمنزلة ما اذا هلك قبل هذا الاخر والوصية باقية بعد بالاحجاج مطلقا فينصرف الى ثلث الباقي اذا صار
الهالك كان لم يكن قبل الوصية فيكون محلها ثلثه واما الثاني فمبناه على السفر هل بطل بالموت اولا فقالا لا وهو
استحسان وقال نعم وهو قياس وقوله في الاول اوجه وفيما هنا اوجه له قوله عليه السلام اذا مات ابن ادم انقطع
عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له رواه مسلم وابو داود والنسائي ولهما في
انه لم يبطل ما اخرجه الطبراني في الوسط وابو يعلى والبيهقي في شعب الايمان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من خرج حاجا فمات كتب له اجر الحاج الى يوم القيمة ومن خرج معتمرا فمات كتب له اجر المعتمر الى يوم
القيمة ومن خرج غازيا في سبيل الله فمات كتب له اجر الغازي الى يوم القيمة قال الحافظ المنذري رواه ابو يعلى
من رواية محمد بن اسحق وبقية رواته ثقات وانت فقد اسمعناك ان الحق في ابن اسحق انه ثقة ايضا ثم ما رواه انما يدل
على انقطاع العمل والكلام في بطلان القدر الذي وجد في حكم العبادة والثواب وهو غيره وغير لازمه لان انقطاع العمل
لفقد العامل لا يستلزم ما كان قد وجد في سبيل الله وقال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فيما كان معتدا به حين وجد
شرطا المنع منه وجواب ابي حنيفة ان المراد بعدم الانقطاع في احكام الاخرة والانقطاع في احكام الدنيا وهو
الذي يتوجه هنا كمن صام الى نصف النهار في رمضان ثم حضره الموت يجب ان يوصي بفدية ذلك اليوم وان كان ثواب
امساك ذلك اليوم باقيا فرع مات وترك ابنين واوصى ان يحج عنه بثلثماية وترك تسعماية فانكر احد الابنين
واعترف الاخر فدفع من حصته ماية وخمسين لمن يحج ثم اعترف الاخر فان كان حج بامر القاضي ياخذ المقر من الجاحد
خمسة وسبعين لانه جاز عن الميت بماية وخمسين وبقيت ماية وخمسون ميراثا بينهما وان حج بغير امر القاضي يحج مرة اخرى
بثلثماية قوله ومن اهل بحجة عن ابويه فله ان يجعلها عن احدهما فاستفدنا انه اذا اهل عن احدهما على الابهام ان له ان يجعلها

عن احدهما بعينه بطريق اولى ومبناه على ان نيته لهما تلغو بسبب انه غيرهما مور من قبلهما او احدهما فهو متبرع فيقع
الاعمال عنه النية وانما يجعل لهما الثواب وترتبه بعد الاداء فلغو نيته قبله فيصح جعله بعد ذلك لاحدهما اولهما
ولا اشكال في ذلك اذا كان متنفلا عنهما فان كان على احدهما حج الفرض فاما ان اوصى به او لا فان اوصى فتبرع الوارث
عنه بمال نفسه لا يسقط عن المورث وان لم يوص فتبرع عنه بالاحجاج او الحج بنفسه قال ابو حنيفة تجزيه ان شاء الله تعالى
لقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين الحديث شبهه بدين العباد وفيه لو قضى الوارث من غير
وصية تجزيه فكذا هذا وغير ذلك من الاثار الدالة على ان تبرع الوارث مثل ذلك معتبر شرعا فان قيل فلماذا قيد
الجواب بالمشية بعد ما صح الحديث قلنا لان خبر الواحد لا يوجب اليقين بل الظن فما كان من الامور التي طريقها العمل
العمل لا يحتاج الى ذكر المشية فيه لان الظن طريقه فقد تطابقا وسقوط الفرض عن الميت باداء الورثة طريقه العلم لانه امر
يشهد به على الله تعالى بعد القطع بشغل الذمة به فلهذا قيده به واعلم ان فعل الولد ذلك مندوب اليه جدا لما اخرج
الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام من حج عن ابويه او قضى عنهما مغرما بعث يوم القيمة مع الابرار
واخرج ايضا عن جابر انه عليه السلام قال من حج عن ابيه وامه فقد قضى عنه حجته وكان له فضل عشر حجج واخرج
ايضا عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حج الرجل عن والديه يقبل منه ومنهما واستبشرت
ارواحهما وكتب عند الله برا **فروع** تتعلق بتقرير مسئلة حج الصرورة عن الغير والصرورة يراد به الذي لم
يحج عن نفسه فمنعه عن الشافعي لما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة فقال
ومن شبرمة فقال اخ لي او قريب لي قال حججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة رواه ابو داود وابن ماجه
قال البيهقي هذا اسناد ليس في هذا الباب اصح منه وعن هذا لم يجوز الشافعي التنفل للصرورة قلنا هذا الحديث مضطرب
في وقفه عن ابن عباس ورفعه والرواة كلهم ثقات فرفعه عبدة بن سليمان قال ابن معين عبدة اثبت الناس في سعيد بن ابي عروبة
وتابعه محمد بن عبد الله الانصاري ومحمد بن ميسر وابو يوسف القاضي كلهم عن سعيد ووقفه غندر عن سعيد ورواه
ايضا سعيد بن منصور ثنا سفيان عن ايوب عن ابي قلابة سمع ابن عباس رجلا يلبي عن شبرمة فذكره موقوفا وليس هذا
مثل ما ذكرناه غير مرة في تعارض الرفع والوقف من تقديم الرفع لانه زيادة تقبل من الثقة فان ذلك في حكم مجرد عن
قصة واقعة في الوجود رواه واحد عن الصحابي برفعه وآخر عنه نفسه فقط فان هذا يتقدم فيه الرفع لان الموقوف
حاصله انه ذكره ابتداء على وجه اعطاء حكم شرعي او جوابا لسؤال ولا ننافي في هذا كون ما ذكره ماثورا عنده من النبي
صلى الله عليه وسلم اما في مثل هذه وهي حكاية قضية هي ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع من يلبي عن شبرمة فقال
له ما قال او ان ابن عباس سمع من يلبي عن شبرمة فقال ذلك فهو حقيقة التعارض في شيء وقع في الوجود انه وقع في ذلك
الزمن او من اخر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او غيره وتجويز ان يكون وقع في زمنه عليه السلام ثم وقع بحضرة
ابن عباس بسماعه رجلا اخر يلبي عن شبرمة فقال له من شبرمة فقال اخ او قريب يعين ذلك فهو وان لم يمتنع عقلا
لكنه بعيد جدا في العادة فلا يندفع به حكم التعارض لتابنظانه اطالبا الحكمه فيهما بان او يرجح ونوعد في زمن
ابن عباس لان احكام الحج كانت خفية في زمنه عليه السلام حتى وقع الخطا في ترتيب احكام كثيرة فسالوه فقال
رجل لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح وكثير وانما تركوا السؤال ابتداء ظنا بان لا ترتيب معينا في هذه فانها ليست اركانا
لعلمهم ان الحج عرفة عنه عليه السلام والطواف بنص الكتاب فلما راوا ان الذي فعله عليه السلام خلاف ذلك الترتيب فزعوا
الى السؤال فعذرهم بالجهل في ذلك الوقت فاما حج الانسان عن غيره فامر ياباه القياس لان العقل لا يقتضي جوازه
اذ الخلق والنظر في مقصود التكاليف على ما قدمناه اول الباب فلم يكن يتقدم عليه ذلك الرجل بلا سؤال ثم يتفق

ان النبي صلى الله عليه وسلم يطلع عليه فيخبره بالحكم بخلافه في زمن ابن عباس فانه قد ظهرت الاحكام وعرف جواز
النيابة باشتهار حديث الخثعمية وغيره بعلك الناس له وصح تكرار ذلك فهو مظنة ان يعلم اصل جواز النيابة فيفعل
بلا سؤال فيكون ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما رايا منه ولان ابن المغلس ذكر في كتابه ان بعض العلماء ضعف
هذا الحديث بان سعيد بن ابي عروبة كان يحدث به بالبصرة فيجعل هذا الكلام من قول ابن عباس ثم كان بالكوفة
يسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يفيد اشتباه الحال على سعيد وقد عنعنه قتادة ونسب اليه
التدليس فلا تقبل عنعنته ولو سلم فحاصله امر بان يبدا بالحج عن نفسه وهو يحتمل الندب فيحمل عليه بدليل وهو اطلاقه
عليه السلام قوله للخثعمية حجي عن ابيك من غير استخبارها عن حجها لنفسها قبل ذلك وترك الاستفصال في
وقائع الاحوال ينزل منزلة عموم الخطاب فيفيد جوازه عن الغير مطلقا وحديث شبرمة يفيد استحباب تقديم
حجة نفسه وبذلك يحصل الجمع وتثبت اولوية تقديم الفرض على النفل مع جوازه والذي يقتضيه النظر
ان حج الصرورة عن غيره ان كان بعد تحقق الوجوب عليه بملك الزاد والراحلة والصحة فهو مكروه كراهة
تحريم عليه لانه يتضيق عليه والحالة هذه في اول سني الامكان فياثم بتركه وكذا لو تنفل لنفسه ومع ذلك يصح
لان النهي ليس لعين الحج المفعول بل لغيره وهو خشية ان لا يدرك الفرض اذ الموت في سنة غير نادر فعلى هذا يحمل
قوله عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة على الوجوب ومع ذلك لا ينفي الصحة ويحمل ترك الاستفصال في حديث
الخثعمية على علمه بانها حجت عن نفسها وان لم يرو ولنا طريق علمه بذلك جمعا بين الادلة كلها اعني دليل التضييق
عند الامكان وحديث ابي شبرمة والخثعمية والله سبحانه اعلم **باب الهدي** هذا الباب
يتعلق بالابواب السابقة فان الهدي اما المتعة او قران او احصار او جزاء صيد او كفارة جناية اخرى فاخره عنها
لان معرفة هدي المتعة والقران فرع معرفة المتعة والقران وكذا الباقي والمقصود انه يتضمن جولات تستدعي
سبق تصور مفهومات متعلقاتها وتصديقات ببعض احكام منها **قوله** ادناه شاة يفيد ان له اعلى وعندنا
افضلها الابل ثم البقر ثم الغنم **قوله** لما روي انه عليه السلام هذا بهذا اللفظ لا يعرف الا من كلام عطا
اخرجه الشافعي قال ثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطا قال ادنى ما يهراق من الدماء في الحج وغيره شاة
وما في البخاري في باب فمن تمتع بالعمرة الى الحج عن ابي جمرة نصر بن عمران الضبعي قال سالت ابن عباس عن المتعة فامرني
بها وسالته عن الهدي فقال فيها جزور او بقرة او شاة او شرك في دم الحديث فخاص بهدي المتعة **قوله** الا
في موضعين تقدم ثالث وهو ما اذا طاف حائضا او نفسا **قوله** بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق على ما اسلفه
من ان الجماع بعده فيه شاة **قوله** فيما سبق يعني قوله ولان الجنابة اغلظ من الحدث وقوله ولانه يقضي الجماع اعلى
انواع الارتفاقات **قوله** وقد صح تقدم في حديث جابر الطويل انه عليه السلام اكل من الكل فانه قال فيه ثم
امر من كل بدنه ببضعة فجعلت في قدر فطبخت الحديث فارجع اليه ومعلوم انه كان قارنا وكذا ازواجه على ما
رجحه بعضهم وهدي القران لا يستغرق مايه بدنه فعلم انه اكل من هدي القران والتطوع الا انه انما اكل
من هدي التطوع بعدما صار الى الحرم اما اذا لم يبلغ بان عطب او ذبحه في الطريق فلا يجوز له الاكل منه لانه
في الحرم تتم القربة فيه بالاراقة وفي غير الحرم لا يحصل به بل بالتصدق فلا بد من التصدق ليحصل ولو اكل منه او
من غيره مما لا يحل له الاكل منه ضمن ما اكله وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لو اكل لقمة ضمنه كله وليس
بيع شيء من لحوم الهدايا وان كان مما يجوز له الاكل منه فان باع شيئا او اعطى الجزار اجرة منه فعليه ان يتصدق بقيمته
وحيث ما جاز الاكل للمهدي جاز ان يوكل الاغنيا ايضا **قوله** ويستحب ان يتصدق على الوجه الذي عرف في

الضحايا وهوان يتصدق بثلثها ويهدي ثلثها وكل دم يجوز له الاكل منه لا يجب عليه التصدق بعد الذبح
لتمام القربة به وجملة الكلام فيه ان الدما نوعان ما يجوز لصاحبه الاكل منه وهو دم المتعة والقران والاضحية
وهدي التطوع اذا بلغ محله وما لا يجوز وهو دم النذر والكفارات والاحصارات وكل دم يجوز الاكل
منه لا يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه لو وجب بطل حق الفقرا بالاكل وكل دم لا يجوز له ان يأكل
منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح ولو هلك بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك
وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته للفقرا لتعديه على حقهم وان كان مما لا
يجب لا يضمن شيا لانه لم يتعد ولو باع اللحم يجوز بيعه في النوعين لقيام ملكه الا ان ما يجوز له اكله عليه
التصدق بثمنه كذا في البدايع **قوله** وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم روى اصحاب السنن الاربعة
عن ناجية الخزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معه بهدي وقال ان عطب فانحره ثم اصبغ نعله
في دمه ثم خل بينه وبين الناس قال الترمذي حسن صحيح وليس فيه لا تأكل انت ولا رفقتك وقد اسند الواقدي
في اول غزوة الحديبية القصة بطولها وفيها انه عليه السلام استعمل على هديه ناجية ابن جندب الاسلمي وامره
ان يتقدمه بها قال وكانت سبعين بدنة فذكره الى ان قال وقال ناجية عطب معي بعير من الهدي فجئت رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالابواء فاخبرته فقال انحرها واصبغ قلايدها في دمها ولا تأكل انت ولا احد من
رفقتك منها شيا وخل بينه وبين الناس واخرج مسلم وابن ماجة عن قتادة عن سنان بن مسلم عن ابن عباس ان
ذويبا الخزاعي ابا قبيصة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث بالبدن معه ثم يقول ان عطب
منها شيا فخشيت عليه موتا فانحرها ثم اغمس نعلها في دمها ثم اضرب به صفحتها ولا يطعمها انت ولا احد من اهل
رفقتك واعل بان قتادة لم يدرك سنانا والحديث معنعن في مسلم وابن ماجة الا ان مسلما ذكر له شواهد
ولم يسم ذويبا بل قال ان رجلا وانما نهى ناجية ومن ذكر عن الاكل لانهم كانوا اغنيا قال شارح الكنز لا دلالة
لحديث ناجية على المدعى لانه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فيما عطب منها في الطريق والكلام فيما اذا بلغ
الحرم هل يجوز له الاكل او لا انتهى وقد اوجدتنا في هدي التطوع اذا ذبح في الطريق امتناع الاكل منه وجوازه
بل استحبابه اذا بلغ محله والمعنى الذي ذكره المصنف من انها دما كفارات يستقل بالمطلوب **قوله** ولا يجوز
ذبح الى اخره الحاصل ان دم النذر والكفارات وهدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا يجوز دم المتعة
والقران والاضحية الا فيها ودم الاحصار يجوز في قول ابي حنيفة ابي يوسف قبلها ولا يجوز عند محمد **قوله**
اما هدي المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها الى قوله ليقضوا تفثهم قد بينا في كون وقت الطواف وقت
الذبح ما يفيد مثله وجه كون وقت الذبح وقت قضا التفث فارجع تامله واما الاختصاص فطريقه ان ينفي
الجواز قبلها وبعدها بالاجماع وما ذكرناه مفيد كونه فيها فيلزم من مجموع ذلك الاختصاص بايام النحر والمراد
الاختصاص من حيث الوجوب على قول ابي حنيفة رحمه الله والا لو ذبح بعدها اجزاء الا انه تارك للواجب
وقبلها لا يجزي بالاجماع وعلى قولهما كذلك في القبلية وكونه فيها هو السنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق
لا شي عليه عندهما وعنده عليه دم وتقدم تفصيل ذلك واذا عرفت هذا فالخلاف عدم الجواز في قوله ولا
يجوز ذبح هدي المتعة والقران الا في يوم النحر فيه نوع ابهام **قوله** ويجوز ذبح بقية الهدايا وهي هدي الكفارات
والنذر والاحصار على قوله والوجه ظاهر في الكتاب **قوله** ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم سواء كان تطوعا
او غيره قال تعالى في جزا الصيد هديا بالغ الكعبة فكان اصلا في كل دم وجب كفارة وقال تعالى في دم الاحصار

ولا يخلعوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقال في الهدايا مطلقا ثم محلها الى البيت العتيق ولان الهدي اسم لما
يهدى الى مكان فالاضافة ثابتة في مفهومه وهو الحرم بالاجماع ويجوز الذبح في اي موضع شاء من الحرم ولا
يختص بمنا ومن الناس من قال لا يجوز الا بمنا والصحيح ما قلنا قال عليه السلام كل عرفة موقف وكل منا منحر وكل
المزدلفة موقف وكل فجاج مكة طريق ومنحر رواه ابو داود وابن ماجة من حديث جابر فتحصل ان الدما قسمان
ما يختص بالزمان والمكان وما يختص بالمكان فقط **قوله** ولا يجب التعريف بالهدايا سوا اريد بالتعريف الذهاب
بها الى عرفات او التشهير بالتقليد والاشعار كل ذلك لا يجب وقوله يعني لاجل من نسكه يشير الى الاول وقوله
فيكون مبناه على التشهير الى الثاني **قوله** والافضل الى اخره اما نحر الابل فلحديث جابر الطويل فيه فنحر ثلثا
وستين بيده الحديث واما ذبح البقر والغنم ففي الصحيحين عن عايشة فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا
قالوا ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ازواجه واخرج الستة حديث التضحية بالغنم بما يفيد الذبح
ومن قريب سمعت حديث ذبحه عليه السلام الكبشين الاملحين واما انه نحر الابل قياما واصحابه ففي الصحيحين عن ابن
انه مر برجل ينحر بدنة وهي باركة فقال ابعثها قياما مقيدة سنة محمد صلى الله عليه وسلم وفيهما ايضا عن انس
صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين ونحر معه الى ان قال ونحر
رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع بدنات قياما واخرج ابو داود عن ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر قال واخبرني
عبد الرحمن بن سابط ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا ينحرون البدن معقولة اليد اليسرى قايمة على ما
بقي من قوايمها وابعد من قال هذا حديث مرسل بل هو مسند جابر وان كان ابن جريج مرة قال عن عبد الرحمن بن سابط
كما هو في رواية ابن ابي شيبة عنه وهذا وانما سن النبي صلى الله عليه وسلم النحر قياما عملا بظاهر قوله تعالى فاذا
وجبت جنوبها والوجوب السقوط وتحققه في حال القيام اظهر **قوله** نيفا وستين ذكرنا انفا من حديث جابر
انها ثلاث وستون والنيف من واحد الى ثلث **قوله** الا ان الانسان عن ابي حنيفة نحرت بدنة قايمة فكدت اهلك
قياما من الناس لانها نفرت فاعتقدت ان لا انحر بعد ذلك الا باركة معقولة واستعين بمن هو اقوى عليه مني وفي
الاصل ولا احب ان يذبحه يهودي ولا نصراني فان ذبحه جاز ولا ينبغي ان يذكر مع اسم الله غيره كان يقول اللهم
تقبل من فلان لقوله عليه السلام جردوا التسمية ويكفي عن هذا ان ينويه او يذكره قبل ذلك التسمية ثم يقول
بسم الله والله اكبر كذا في المبسوط **قوله** لقوله عليه السلام لعلي روى الجماعة الا الترمذي عن علي قال امرني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان اقوم على بدنه واقسم جلودها وجلالها وامرني ان لا اعطي الجزار منها وقال نحن نعطيه من عندنا
وفي لفظ وان يتصدق بجلودها وجلالها ولم يقل فيه البخاري نحن نعطيه من عندنا وفي لفظ امره ان يقسم بدنه
كلها لحومها وجلالها وجلودها في المساكين ولا يعطي في جزارتها منها شيا قال السرقسطي جزارتها بضم الجيم وكسرها
فالكسر المصدر وبالضم اسم لليدين والرجلين والعنق وكان الجزارون ياخذونها في اجرتهم **قوله** لما روي في الصحيحين
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها قال
انها بدنة قال اركبها فرايته راكبها يساير النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن القطان في شرح العمدة لم نر اسم هذا المبهم وقد اختلف
في ركوب البدنة المهداة فعن بعضهم انه واجب لاطلاق هذا الامر مع ما فيه من مخالفة سيرة الجاهلية وهي
مجانبة السايبة والوصيلة والحامي ورد هذا بانه عليه السلام لم يركب هديه ولم يركبه ولا امر الناس بركوب
هداياهم ومنهم من قال له ان يركبها مطلقا تمسكا باطلاقه هذا وقال اصحابنا والشافعي رحمهم الله لا يركبها الا
عند الحاجة حملا للامر المذكور على انه كان لما راى من حاجة الرجل الى ذلك ولا شك انه في واقعة حال فاحتمل

لحاجة به واحتمل عدمها فان وجد دليل يفيد احد بما حمل عليه وقد وجد من المعني ما يفيده وهو انه جعلها
كلها لله فلا ينبغي ان يصرف منها شيا لمنفعة نفسه فيجعل محمل ذلك الموافقة ثم راينا اشتراط الحاجة ثابت بالسنة
وهو ما في صحيح مسلم عن ابن الزبير قال سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنه يسال عن ركوب الهدي قال سمعت النبي
صلي الله عليه وسلم يقول اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها فالمعني يفيد منع الركوب مطلقا والسمع ورد باطلاقه
بشرط الحاجة رخصة فيبقي فيما وراه علي المنع الاصلي الذي هو مقتضي المعني لا بمفهوم الشرط وفي الكافي للحاكم
فان ركبها او حمل متاعه عليها للضرورة ضمن ما نقصها ذلك يعني ان نقصها ذلك ضمنه **قوله** وينضح ضرعها اي يرشه
بالماء وهو بكسر الضاد من باب ضرب **قوله** لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات او رد عليه لم لا يكون كاضحية الفقير
فانها تطوع عليه واذا اشتراها للتضحية يتعين عليه للوعد ما لا يتعين علي الغني حتي ان الغني اذا اشتري اضحية
فضلت فاشتري اخري ثم وجد الاولي في ايام النحر كان له ان يضحي بايهما شاء ولو كان معسرا فالواجب عليه ان يضحي بهما
اجيب بان ذلك فيما اذا اوجب الفقير بل انه كل من الشاتين بعد ما اشتراها للاضحية اما لو لم يجب بلسانه فلا يجب عليه
شي بمجرد الشرا ذكره في النهاية واستوضحه بمسئلة من فتاوي قاضيخان لو اشتري الفقير للاضحية فماتت او باعها
لا تلزمه اخري وكذا لو ضلت واعلم ان معني الايراد انهم ذكروا في غير موضع مسئلة اضحية الفقير مطلقة عن الايجاب
بلسانه فردها الي التقييد به والا لم يكن له معني لظهور عدم الوجوب بلا ايجاب من الشرع او العبد ولو كانت هذه البدنة
عن واجب كان عليه ان يقيم غيرها مقامها لان الواجب كان في ذمته شاة غير معينه وبشراه شاة الاسقاط
لا تتعين عن ذلك الواجب ما لم تذبح عنه والذمة ما عنه تثبت في الادمي اهلية الايجاب والاستيجاب ٥
قوله وان اصابه عيب كبير بان ذهب اكثر من ثلث الاذن مثلا علي قول ابي حنيفة وعلي قول ابي يوسف ومحمد
اذا ذهب اكثر من النصف علي ما يعرف في كتاب الاضحية ان شاء الله تعالي **قوله** واذا عطبت البدنة اي
قربت من العطب حتي خيف عليها الموت اذا امتنع عليها السير لان النحر بعد حقيقة الهلاك لا يكون والحاصل
ان المراد بالعطب الاول حقيقته وبالثاني القرب منه ذكره لبيان ما شرع فيه اذا بلغ هذه الحالة **قوله**
بذلك امر رسول الله صلي الله عليه وسلم تقدم قريبا **قوله** وفايدة ذلك اي فايدة صبغ نعلها بدمها وضرب
صفحتها به ليعلم انه هدي **قوله** جزر للسباع الجزر بفتحتين اللحم الذي ياكله السباع قال وتركته جزر
السباع ينشنه ما بين قلة راسه والمعصم وقال ان يفعلا فلقد تركت اباهما جزر الخابعة ونسر قشعم
قوله وصنع بها ما شاء من بيع وغيره **قوله** ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها اي بجنس الدماء الجابرة
وهي دماء الجنايات فلا يقلد هدي الاحصار كما لا تقلد هدايا الجنايات **قوله** ومراده يعني ان قوله
يقلد هدي التطوع والمتعة والقران عام اريد به الخصوص وهو البدنة فيدخل البقر دون الشاة
قوله علي ما تقدم من بيعها ذكره قبل باب القران من قوله وتقليد الشاة غير معتاد ولم يذكر هناك عدم الفايدة
التي هي عدم الضياع فان الغنم تضيع اذا لم يكن معها صاحبها **فروع** من ظاهر الرواية من الاصل
مشروحة في المبسوط كل من وجب عليه دم من المناسك جاز ان يشارك ستة نفر قد وجب الدماء عليهم وان
اختلفت اجناسها من دم متعة واحصار وجزا صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان احب الي فان
اشتري بدنة لمتعة مثلا ثم اشرك فيها ستة بعد ما اوجبها لنفسه خاصة لا يسعه لانه لما اوجبها صار الكل
واجبا عليه وما زاد علي ذلك وجب بايجابه وليس له ان يبيع شيا مما اوجبه هديا فان فعل فعليه ان يتصدق
بالثمن وان كان نوي ان يشرك فيها ستة نفر اجزابه لانه ما اوجب الكل علي نفسه بالشرا فان لم يكن له نية عند الشرا

ولكن

ولكن لم يوجبها حتي اشرك الستة جاز والافضل ان يكون ابتدا الشراء منهم او من احدهم بامر الباقين حتي تثبت
الشركة في الابتدا واذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها لهديه ذبح ولدها معها لانه جعلها لله تعالي خالصا
والولد جزء منها ثم انفصل بعد ما سري حق الله تعالي فعليه ان يذبحه معها ولو باع الولد فعليه قيمته
فان اشتري بها هديا فحسن وان تصدق بها فحسن اعتبارا للقيمة بالولد فان الافضل ان يذبح ولو
تصدق به كذلك اجزا فلذلك بالقيمة واذا مات احد الشركا فرضي وارثه ان ينحرها عن الميت معهم اجزاهم
استحسانا وفي القياس لا يجزيهم لان الميت لم يوص به فقد انقطع حق القربة عن نصيبه فصار ميراثا وهذا التقرب
تقرب بطريق الاتلاف وذلك لا يجوز عن الميت الا بامره كالعتق ولكنه استحسن فقال يجوز لان المقصود هو
التصدق وتقرب الوارث بالتصدق عن الميت صحيح بلا ايضا فكذا التقرب بايقا ما قصد المورث في نصيبه باراقة
الدم والتصدق به يكون صحيحا ولو كان احد الشركا كافرا او مسلما يريد به اللحم دون الهدي لم يجزيهم لان الاراقة
واحدة فلا يتصور ان يجتمع فيها القربة وعدمها واي الشركا نحرها يوم النحر اجزا الكل واذا غلط رجلان فذبح
كل هدي صاحبه اجزاهما استحسانا لا في القياس لان كلا غير مامور من جهة الاخر فكان ضامنا لكنه استحسن فقال
كل ماذون فيما صنع دلالة لان صاحب الهدي يستعين بكل واحد عادة فكان كالافصاح بالاذن ويأخذ كل
هديه من صاحبه وعن ابي يوسف كل بالخيار بين ان ياخذ من صاحبه هديه وبين ان يضمنه فيشتري بالقيمة هديا
اخر يذبحه في ايام النحر وان كان بعدها تصدق بالقيمة وجميع ما ذكرناه في الهدي مثله في الاضحية ومن اشتري
هديا فضل فاشتري مكانه اخر واوجبه ثم وجد الاول قال فان نحرهما فهو افضل وان نحر الاول وباع الثاني جاز
لان الثاني لم يكن واجبا عليه وان باع الاول وذبح الثاني اجزاه الا ان يكون قيمة الاول اكثر فيتصدق بالفضل
وهدي المتعة والتطوع في هذا سوا لانهما صارا لله تعالي اذ جعلهما هديا في الوجهين جميعا وان ساق بدنة لا
ينوي بها الهدي قال ان كان ساقها الي مكة فهو هدي واراد بهذا اذا قلدها وساقها لان هذا لا يفعل عادة
الا بالهدي فكان سوقها بعد اظهار علامة الهدي عليها بمنزلة فعله اياها بلسانه هديا **مسايل منثوره**
من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسايل فتصير مسايل من ابواب متفرقه فترجم تارة
بمسايل منثورة وتارة بمسايل شتي **قوله** وشهد قوم معروفون انهم ان يشهدوا انهم راوا هلال ذي الحجة في ليلة كذا اليوم
يكون يوم الوقوف منه العاشر وذكر للاستحسان وجه احدها انها قامت علي النفي اي نفي جواز الوقوف وما لا يدخل
تحت الحكم وليس هذا بشي لانها قامت علي الاثبات حقيقة وهي رؤية الهلال في ليله قبل رؤية اهل الموقف ثم هو
يستلزم عدم جواز وقوفهم ولا حاجة الي الحكم بل الفتوي تفيد عدم سقوط الفرض فيخاطب به وعدم سقوطه هو المراد
هنا وصار كما لو راه اهل الموقف كذلك ثم اخروا الوقوف ثانيها ان شهادتهم مقبوله لما ذكرنا لكن لا يستلزم عدم صحة
الوقوف لعدم وقوعه في وقته بل قد وقع في وقته شرعا وهو اليوم الذي وقف فيه الناس علي اعتقاد انه التاسع
لما روي عنه عليه السلام انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرفون واضحاكم يوم
تضحون اي وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالي اليوم الذي يقف فيه الناس عن اجتهاد ورأي انه يوم عرفة ٥
ثالثها انها مقبوله لكن وقوفهم جايز لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم نحكم بالجواز
بعد الاجتهاد لزم الحرج الشديد وقد نفاه بفضله الغني عن العالمين وهذا الوجه يصلح بيان حكمة الدليل السمعي
المذكور فيما قبله واذا كانت هذه الشهادة لا تترتب عليها عدم صحة الوقوف فلا فايدة في سماعها للامام فلا يسمعها
لان سماعها يشهرها بين عامة الناس من اهل الموقف فيكثر القيل والقال فيها وتثور الفتنة فيها وتتكدر قلوب المسلمين

بالشك في صحة حجهم بعد طول عنايهم فاذا جاوا ليشهدوا يقول لهم انصرفوا لانسمع هذه الشهادة قد تم حج الناس وهل
يجوز وقوف الشهود روى هشام عن محمد انه يجوز وقوفهم وحجهم قال محمد رحمه الله واذا كان من راى الهلال وقف يوم
عرفة يعني اليوم الذي شهد لم يجز وقوفه وعليه ان يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر جاز يوم الحج في حق الجماعة
ووقت الوقوف لايجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بانفراده وكذا اذا اخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم
يجز وقوف من وقف قبله فان شهد شاهدان لهلال ذي الحجة ردت شهادتهما لانه لاعلة بالسماء فوقف بشهادتهما قوم قبل
الامام لم يجز وقوفهم لانه اخر بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كما لو اخر الاشتباه **قوله** بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية
لان التدارك ممكن يعني اذا ظهر لهم خطا وهم والكلام في تصوير ذلك ولاشك ان وقوفهم يوم التروية على انه التاسع لا
يعارضه شهادة من شهد انه الثامن لان اعتقاده الثامن انما يكون بناء على ان اول ذي الحجة ثبت باكمال عدة ذي القعدة
واعتقاده التاسع بناء على انه رؤي قبل الثلاثين من ذي القعدة فهذه شهادة على الاثبات والقايلون انه الثامن
حاصل ما عندهم نفي محض وهو انهم لم يروا ليلة الثلاثين من ذي القعدة ورواه الذين شهدوا فهي شهادة لامعارض لها
قوله وكذا اذا شهدوا عشية عرفة بان شهدوا في ليلة التي هم بها في منى متوجهين الى عرفات ان اليوم الذي خرجنا
فيه من مكة المسمى بيوم التروية كان التاسع لا الثامن ولايمكنه الوقوف بان يسير الى عرفات في تلك الليلة ليقف ليلة
النحر بالناس او اكثرهم لم يعمل بها ويقف من الغد بعد الزوال لانهم وان شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذر الوقوف فيما بقي
من الليل صار كشهادتهم بعد الوقت وان كان الامام يمكنه الوقوف في الليل مع الناس او اكثرهم ولايدركه ضعفة الناس
لزمه الوقوف فان لم يقف فاتت حجه لترك الوقوف في وقته مع القدرة عليه **قوله** ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها
فلا يتعلق جواز رمي احديها برمي اخرى هذا هو الاصل في القرب المتساوية الرتب ولولا ورود النص في قضاء الفوايت
بالترتيب قلنا لايلزم فيها ايضا بخلاف ترتيب السعي على الطواف لانه اعتبر تبعا حتى لايشرع الا عقيب طواف وبخلاف
المروة فان البداة من الصفا ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله بصيغة الامر على ما قدمنا من تخريجه
فالترتيب الواقع فعلا منه عليه السلام محمول على السنة اذ مجرد الفعل لايفيد اكثر من ذلك وقد تضمن هذا التقرير
منع ما قيل من قبل الشافعي رحمه الله ان رمي الجمار قربة واحدة بدليل لزوم دم واحد في ترك كلها قلنا انا منعنا
في اماكن مختلفة ظاهر في التعدد فيجب البقا معه حتى يوجب الخروج عنه موجب وتماثل الاعمال لايوجبه
بل هي اولى بالتعدد من الاسابيع المتعددة من الطواف لانها تقام في محل واحد واتحاد الدم ليس للوحدة
الحقيقية شرعا بل يثبت مع التعدد عند اتحاد الجنس في الجنايات رحمة وفضلا على ما عرف فيمن شرب الخمر وزنى
غير المحصن مرارا اذا اتت كلها يلزم موجب واحد فكذا الدم لان لزومه موجب جناية ولو سلم اعتبارها واحدة
في حق حكم لايلزم اعتبارها كذلك في حق كل حكم مع قيام التعدد الحقيقي بل في خصوص ذلك المحل هذا مع
ان المعقول في محل اعتبارها واحدة وهو موضع الجناية الحكم بتداخلها فضلا وهو منتف في ترك الترتيب
قوله ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لايركب حتى يطوف طواف الزيارة وهذا لانه التزم القربة
بصفة الكمال فتلزمه بتلك الصفة كالتزام التتابع في الصوم وفي الاصل خيره بين ان يركب ويمشي وهذا
اعني ما في الجامع وهو قوله لايركب حتى يطوف اشارة الى الوجوب وهو الظاهر لما قلنا وانما انتهى المشي بالطواف
لانه منتهى اعمال الحج فان قيل فقد كره ابو حنيفة الحج ماشيا فكيف يكون صفة كمال قلنا انما كرهه اذا كان
مظنة سوء خلق الفاعل له كان يكون صايما مع المشي او ممن لايطيق المشي فيكون سببا للماثم من جدال الرفيق والخصومة
والا فلاشك ان المشي افضل في نفسه لانه اقرب الى التواضع والتذلل وعن ابن عباس انه قال لما كف بصره ما

اسفت على شيء كاسفي على ان لم احج ماشيا فان الله تعالى قدم المشاة فقال تعالى يأتوك رجالا وعلى كل ضامر وعنه صلى الله
عليه وسلم انه قال من حج ماشيا كتب الله له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل ما حسنات الحرم قال كل حسنة بسبع مائة
لايقال لانظير للمشي في الواجبات ومن شرطه صحة النذر ان يكون من جنس المنذور واجبا على ما ذكرناه في كتاب الصوم
لانا نقول بل له نظير وهو مشي المكي الذي لايجد الراحلة وهو قادر على المشي فانه يجب عليه ان يحج ماشيا وفي نفس الطواف
ايضا ثم اختلف المشايخ في محل وجوب ابتداء المشي لان محمدا لم يذكره قيل من الميقات والاصح انه من بيته لانه المراد
عرفا ويدل عليه من الرواية ما عن ابي حنيفة لو ان بغداديا قال ان كلمت فلانا فعلي ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة
فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد ولو احرم من بيته فالاتفاق على انه يمشي من بيته وقد عرف من هذا ان لافرق في الوجوب
بين ان ينجز النذر او يعلقه كان شفى الله مريضي او قدم زيد فعلي حجة او عمرة ولافرق بين قوله لله علي او علي حجة
في الايجاب ولو قال علي المشي الى بيت الله ولم يذكر حجا ولا عمرة فحنث فعليه احد النسكين حجة او عمرة استحسانا وفي
القياس لاشيء عليه وجه الاستحسان انه تعورف ايجاب النسك بهذا اللفظ فكان كقوله علي احد النسكين فان
جعلها حجة ومشى لم يركب حتى يطوف او عمرة مشى حتى يحلق ولو قرنها بحجة الاسلام جاز فان ركب فعليه دم مع
دم القران لانه ترك واجبا ولو نذر حجة ماشيا ثم احرم من الميقات بعمرة تطوعا ثم اضاف اليها الحجة اجزاه لم يطف
لعمرته ولو احرم بعدما طاف لعمرته لم يطف تجزه وعليه دم وكل من نذر وقال ان شاء الله متصلا لم يلزمه شيء واعلم ان مقتضى
الاصل ان لايخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع ولكن ثبت ذلك نصا في الحج فوجب
العمل به وهو ما عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى البيت فامرها النبي صلى الله عليه وسلم
ان تركب وتهدي هديا رواه ابو داود وسنده صحيح وما في رواية مسلم انه قال عليه السلام فيها لتمش ولتركب ولم
يرد في هذه الرواية على ذلك فمحمول على ذكر بعض المروي بدليل ما صرحت به الرواية الاخرى ثم اطلاق الركوب في
الروايتين محمول على علم بعجزها عن المشي بدليل ما في الرواية الاخرى لابي داود عن ابن عباس ان اخت عقبة بن عامر نذرت
ان تحج ماشية وانها لاتطيق فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لغني عن مشي اختك فلتركب ولتهد بدنة لانه عمل
باطلاق الهدي من غير تعيين بدنه لقوة روايتها واذا عرف ان ايجاب النسك بنذر المشي الى بيت الله تعالى لتعارف فاذا
ذلك عرفا انه مقيد بما اذا لم تكن له نية غيره فلو نوى به المشي الى مسجد المدينة المكرمة او مسجد بيت المقدس او مسجد
غيرهما لم يلزمه مشي اما صحة نيته فلمطابقتها اللفظة اذ المساجد كلها بيوت الله تعالى واذا صحت لم يلزمه شيء لان ساير
المساجد يجوز الدخول فيها بلا احرام فلا يصير ملتزما للاحرام وقوله على المشي الى مكة او الكعبة فهو كقوله الى
بيت الله ولو قال على المشي الى الحرم او المسجد الحرام لاشيء عليه عند ابي حنيفة لعدم العرف في التزام النسك به وقالا
يلزمه النسك اخذا بالاحتياط لانه لايتوصل الى الحرم ولا المسجد الحرام الا بالاحرام فكان بذلك ملتزما
للاحرام كذا في المبسوط وقوله اوجه انه لم يكن عرف فان الالتزام للنسك بهذا اللفظ ليس مدلولا وضعيا
بل عرفيا فيكون التوصل في الخارج بالفعل الى المسجد الحرام ليس الا بالاحرام لايوجب ان نفس اللفظ مفيد اذا
تاملت قليلا واما كون التوصل الى الحرم ايضا يستدعي الاحرام فليس بصحيح لانه لو لم ينو الا في الامكان في الحرم
لحاجة او لا لجاز له الوصول اليه بلا احرام واتفقوا على ان لالزوم لو قال الى الصفا والمروة او مقام ابراهيم
عليه السلام مع انه لايتوصل اليها بالفعل الا بالاحرام شرعا فعرف ان المدار تعارف الايجاب باللفظ الخاص
وكذا لو قال مكان المشي غيره والباقي بحاله لايلزم كقوله على الذهاب الى بيت الله او الخروج او السفر لاشيء عليه
بخلاف قوله لله علي احرام حيث يلزم احد النسكين وان لم يتعارف الايجاب به لافادته التزام الاحرام وضعا وكذا

اذا قال علي الركوب او الاتيان لاشي فيه وكذا الشد والهرولة ولذا لو قال علي المشي الي استار الكعبة او بابها او ميزابها
وعرفات ومسجد رسول الله صلي الله عليه وسلم لعدم تعارف ايجاب النسك به وفي موضع الي الحجر الاسود الي
مقام ابراهيم الي الركن يلزمه والي اسطوانة البيت او زمزم لا يلزمه وما قدمناه انفا في مقام ابراهيم من عدم
اللزوم مذكور في المبسوط ولو قال علي ان يصح حجة فعليه حجة عند محمد وعن ابي يوسف فيه روايتان وفي المبسوط
لو قال ان فعلت كذا فانا احرم فان نوي به العدة فلا شي عليه او الايجاب لزمه اذا فعل ذلك حجة او عمرة
وان لم يكن له نية فالقياس ان لا يلزمه شي وفي الاستحسان يلزمه للعرف في ارادة التحقيق لدلالة الحال القول المؤ
والشاهد شهد ومثله ما ذكر فيه لو قال انا امشي الي بيت الله ان نوي به العدة لاشي عليه ولكن يندب الوفا
بالوعد وان نوي النذر كان نذرا وكذا ان لم يكن له نية فهو نذر للعادة انتهى وهذا يتوقف علي ثبوت العرف في
النذر بذلك والله سبحانه اعلم وفي الخلاصة لو قال انا احج لا حج عليه ولو قال ان دخلت فانا احج يلزمه عند
الشرط كانه لان تعارف الايجاب به انما هو في التعليق ولو قال ان عافاني الله من مرضي هذا فعلي حجة فبري
لزمته فاذا حج جاز ذلك عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها لان الغالب ان يريد به المريض الذي فرط في الفرض
حتي مرض ذلك وفي بعض الكتب فرق بين قوله فعلي حجة حيث يلزمه حجة سوي حجة الاسلام الا ان يعني به ما
وجب عليه وبين قوله فعلي ان احج حيث يجزي عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها وما ذكرناه قبل في الخلاصة
ومنهم من حكي خلافا في مسئلة بينهما كما قال الترم حجة ثم حج من عامه للاسلام سقط عنه ما التزم عند ابي يوسف خلافا
لمحمد ومن نذر مائة حجة ونحوها اختلف فيه هل يلزم كلها فيلزمه الايصا بها او يلزمه قدر ما عاش ففي الخلاصة
نص علي لزوم الكل وذكر غيره عن ابي يوسف ومحمد الثاني واختاره السروجي وقبله شداد الحق بما لو قال لله
علي ان احج سنة عشرين فمات قبلها لا يلزمه شي وقد يعكر عليه ما عن ابي يوسف لو قال لله علي ان احج وذلك في
غير اشهر الحج فمات قبل اشهر الحج لزمته حجة والحق ان لزوم الكل الفرق بين الالتزام ابتدا واضافته ولو قال
عشر حجج في هذه السنة لزمه عشر في عشر سنين ومن قال ثلثين حجة ونحوها فاحج ثلثين رجلا في سنة جاز
وكلما عاش الناذر بعد ذلك سنة بطلت منها حجة فعليه ان يحجها بنفسه لانه قدر بنفسه فظهر عدم صحة الاحجاج
فان لم يحج لزمه الايصا بقدر ما عاش من بعد الاحجاج ومن نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز عند ابي يوسف خلافا
لمحمد وقول ابي يوسف اقيس بما قدمناه في نذر الصوم فارجع اليه ولا بد من قبيه المنذور وان لم يكن قصد حجة
الاسلام علي ما ذكرنا في نذر المريض وما في المنتقي نذر ان يحج فحج ولا نية له فهي تطوع عن ابي يوسف وقال هشام
عن حجة الاسلام لا يستلزم خلافا اذ لا خلاف في تادي فرض الحج باطلاق النية عندنا وما عن ابي يوسف فيما
اذا لم يكن عليه حجة الاسلام وما عن هشام فيما اذا كان عليه بالضرورة فقد اتفقا علي ان لا ينصرف الي المنذور بلا نية
ومن قال ان كلمت فلانا فعلي حجة يوم اكلمه فكلمه لا يصير محرما بها بل لزمته يفعلها متي شاء كما لو قال علي حجة اليوم
انما تلزم في ذمته يحرم بها متي شاء ولو قال لرجل علي حجة ان شئت فقال شئت لزمته وكذا ان شاء فلان فشا وهل
تقتصر مشيئة فلان علي مجلس بلوغه الخبر اختلف فيه والاصح ان لا يقتصر بخلاف تعليق الطلاق بمشيئته لان الطلاق
يقبل التمليك اذ كان مملوكا للحالف فكان تمليكا من ذي المشيئة فاستدعي جوابه في المجلس لان التمليكات يستدعي
جوابا في المجلس وليس ما نحن فيه من ذلك فانتفي موجب الاقتصار عليه ومن قال ان فعلت فعلي ان احج بفلان فان نوي
احج وهو فعليه ان يحج وليس عليه ان يحج به وان نوي ان يحجه فعليه ان يحجه لان الباء للالصاق فقد الصق ولانا
يحجه وهذا يحتمل معنيين ان يحج فلان معه في الطريق وان يعطي فلانا ما يحج به من المال والتزام الاول بالنذر غير صحيح

والثاني

والثاني صحيح لان الحج يودي بالمال عند الياس من الاداء فكان هذا في حكم البدل وحكم البدل حكم الاصل فيصح
التزامه بالبدل كما يصح التزامه بالاصل فاذا نوي الوجه الاول عملت نيته لاحتمال كلامه ولكن المنوي لا يصح
التزامه بالنذر فلا يلزمه شي وانما عليه ان يحج بنفسه خاصة وان نوي الثاني لزمه فاما ان يعطيه من المال ما يحج به
او يحج به مع نفسه ليحصل الوفا بالنذر فان لم يكن له نية اصلا فعليه ان يحج وليس عليه ان يحج فلانا لان لفظه في
حق فلان يحتمل الوجوب وعدمه والمعين للوجوب فيه ليس الا النية وقد فقدت ولو كان قال فعلي ان احج فلانا
فهذا محكم والنذر به صحيح ومن نذر ان يطوف زحفا فطاف كذلك قيل لا يلزمه شي كما لو نذر ان يصلي قاعدا وقيل
عليه الاعادة فان رجع قبل ان يعيد فعليه دم وهذا اوجه لان الصلوة عهد شرعيتها قاعدا وقائما فعلا في
الاختيار فالتزامها قاعدا التزام احد صنفيها بخلاف الطواف النفل فالتزامه حالة القدرة علي المشي كالتزام
الصلوة ايما حالة القدرة علي الركوع والسجود وسنذكر خاتمة في نذر الهدي والمجاورة وزيارة قبر سيدنا
رسول الله صلي الله عليه وسلم تسليما **قوله** ومن باع جارية محرمة قد اذن لها في احرامه الاصل ان العبد والامة
اذا احرم احدهما بغير اذن المولي فله ان يمنعه ويحلله بلا هدي وذلك بان يصنع به ادني ما يحرم عليه بالاحرام
كقلم ظفره ونحوه وعليه بعد العتق هدي الاحصار وحجة وعمرة ان كان الاحرام بحجة وان احرم باذن المولي
كره له تحليله ولو حلله حل ولو احصر فعلي المولي ان يبعث دم الاحصار ويتحلل لانه وجب عن احرام ما دون
فيه فكان كالنفقة عليه وقدمنا فيه خلافا في باب الاحصار فاذا احرم العبد او الامة باذن المولي ثم باعهما
نفذ البيع وللمشتري منعهما وتحليلهما فليس له الرد بالعيب خلافا لزفر قال ليس له ذلك فله الرد بالعيب وعلي
هذا الخلاف اذا احرمت الحرة بحج نفل ثم تزوجت فللزوج ان يحللها عندنا خلافا له وجه قوله ما ذكره المصنف
بقوله لان هذا عقد سبق ملكه بنصف ملكه مفعولا لسبق اي سبق وجوده ملك المشتري فليس له ان ينقضه
كما اذا اشتري جارية منكوحة ليس له ان يفسخ نكاحها لهذا المعني بعينه هنا قلنا المشتري في ملكها لرقبة قائم مقام
البايع ولم يكن للبايع ولاية ابطال النكاح وله التحليل وان كره فكذا المشتري الا انه لا كراهة علي المشتري
لانها في حق البايع لمكان خلف الوعد وهو منتف في المشتري ثم في اصل المسئلة خلاف الشافعي فعنده ليس
للسيد التحليل بعد الاذن واتفقنا علي ان ليس للزوج تحليل الزوجة اذا احرمت بنفل باذنه وانما له ذلك
اذا احرمت بلا اذن فقاس الشافعي علي ذلك بجامع الاذن فيسقط حقه وقياسا علي ابطال عمل نفسه بجامع الرضي
بواسطة الاذن هنا ونحن نمنع عمل الاذن في السقوط مطلقا بل ان كان الثابت مجرد حق كما في الزوجة فانه لا يملك
منافعها وانما له حق فيها فيسقط بالاذن اما ان كان الثابت حقيقة الملك فلا اذ لا شك في ان الملك لا يسقط
به وانما عمله في التبرع بمنافعه وذلك لا يلزم دايما في المستقبل بل عمله في رفع المخالفه والمشاقة فيما اتاه
فمنتهاه كان ذلك منتهي عمل الاذن لما قلنا انه لم يعمل في دوام السقوط في المستقبل فصار كالاذن في استخدام
لغيره وكتسبوا بينهما مع الزوج له فيهما الرد الي الاستخدام والمنع مما اذن فيه وهذا لانه لا دليل علي انه جل وعلا
اسقط الملك واثاره بالاذن بالاحرام فبقي علي ما عهد له من اللوازم بل انه عهد انه جل ذكره وقدم حق العبد
علي حقه عند التعارض لفقره وغني العزيز العظيم هذا واذا احرمت الحرة بالفرض فليس له ان يحللها ان كان لها محرم
عندنا فان لم يكن لها فله منعها فان احرمت فهي محصرة لحق الشرع فلذا اذا اراد الزوج تحليلها لا يتحلل الا بالهدي
بخلاف ما لو احرمت بنفل بلا اذن له ان يحللها ولا يتاخر تحليله اياها الي ذبح الهدي بل يحللها من ساعته وعليها
هدي لتعجيل الاحلال وحجة وعمرة لان هناك لا حق للزوج في منعها لو وجدت محرما وانما تعذر عليها الخروج

لفقد المحرم شرعًا فلا يتحلل الا بالهدي وهنا تعذر الخروج لحق الزوج فكما لا يكون لها ان تبطل حقه ليس لها
ان تؤخره كذا في باب الاحصار من المبسوط والتحليل ان ينهاها ويفعل بها ادنى ما يحرم بالاحرام كقص ظفر
وتقبيل او معانقة وهو اولى من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام حتى تعلق به الفساد فلا يفعله
تعظيمًا لامر الحج ولا يقع التحليل بقوله حللتك بل بفعله او فعلها بامره كالامتشاط بامره لانه عليه السلام قال
لعايشة امتشطي وارفضي عمرتك حين حاضت في العمرة ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا يعلم باحرامها لم يكن
تحليلًا وفسد حجها وان علمه كان تحليلًا ولو حللها ثم بدا له ان يأذن لها فاذن فاحرمت بالحج ولو بعدما جامعها
من عامها ذلك لم يكن عليها عمرة ولا نية القضا ولو اذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج وقال زفر
عليها العمرة فيهما ونية القضا لانها تقرر في ذمتها برفض الحج فلا تخرج عن عهدتها الا بها مع نية القضا فلو لم تنو
لم تخرج عن العهدة وفي هذا لا فرق بين عام الاحلال والعام القابل قلنا ان قلت بمجرد التحلل تقرر معناه بل
اللازم عن تلك الحجة ما لم يمض الوقت فاذا مضى بلا ايقاع فيه حينئذ لزمه مثلها وهو القضا لانه اداء
مثل الواجب وذلك لا يتحقق الا بعد خروج الوقت وصار كما اذا شرع في صلوة في وقتها ثم قطعها فيه ثم اداها
فيه ايضًا واذا كان اللزوم ما لم تحول السنة عن الواجب لم يلزم عمرة ولا ينوي القضا وعن هذا قلنا لو حللها
فاحرمت فحللها فاحرمت هكذا مرارًا ثم حجت من عامها اجزاها عن كل التحللات تلك الحجة الواحدة ولو لم تحج
بعد التحليلات الا من قابل كان عليها لكل تحليل عمرة هذا وقدمنا في باب الاحصار انه اذا كان الاحصار في حجة
الاسلام لا ينوي القضا ولو تحولت السنة لانها باقية في ذمته ما لم يؤدها ولم يخرج الوقت لتصير قضاء لان وقتها
العمر والتضييق في اول سني الامكان لا ينفيه لما حققناه في اول كتاب الحج من ان ذلك وجوب احتياطًا لافتراض
وقد اجمعوا ان با لاداء بعدًا لتاخير بلا عذر وتحمل الاثم يقع اداء واذا اذن لامته المتزوجة في الحج فليس لزوجها
منعها لان منافعها للسيد **وهذه الخاتمة الموعودة** وفيها ثلاث مقاصد **المقصد الاول**
في ايجاب الهدي وما يثبت لزوم الهدي بنذره تنجيزًا وتعليقًا ولا فرق بين قوله لله علي او علي هدي لانه لا يكون
الا لله ولا يلزم الا فيما يملك فلو قال ان فعلت فهذا هدي لغير مملوك له ففعل لا شيء عليه الا ان يكون ذلك المشار
اليه ابنه ففيه القياس والاستحسان على ما نذكر في نذر ذبح الولد وكذا لو قال ذلك لمملوك له فباعه ثم فعل
ولو قال فهذا حر يوم اشتريه ففعل ثم اشتراه عتق ولو اشتراه قبل الفعل ثم فعل لا يعتق ولو قال ان فعلت
فانا اهدي كذا لزمه اذا فعل ويلزمه من اطلاق لفظ الهدي ادنى ما يجزي في الاضحية من الشاة الضأن
او المعز او الابل او البقر الا ان ينوي بعيرًا او بقرة فيلزمه ذلك وان لا يذبح الا في الحرم فان كان في ايام النحر
فالسنة ذبحه بمنى والا ففي مكة وله ان يذبحه حيث شاء من ارض الحرم ولو قال على ان اهدي جزورًا تعين
الابل والحرم ولو قال جزورًا فقط جاز في غير الحرم كمصر والشام لانه لم يذكر الهدي ولو قال بدنة فقط
جاز البقر والبعير حيث شاء الا ان ينوي معينًا من البدن وعن ابي يوسف يتعين الحرم وفرق بينه وبين الجزور بان
اسم البدن لا يذكر في مشهور الاستعمال الا في معنى المهداة ولو صرح بالهدي بغير الحرم فكذا البدنة وظاهر
المذهب خلافه الا ان يريد فيقول بدنة من شعاير الله ويمنع ان فيه نقلا شرعيًا او عرفيًا بل كل منهما مشترك فيهما
واذا ذبح الهدي في الحرم تصدق به على مساكين الحرم وان تصدق به على غيرهم ايضًا جاز لان معنى اسم الهدي لا يعين
فقراء المحل اصلا بل انما ينبئ عن النقل الى مكان وذلك هو الحرم اجماعًا فتعين الحرم انما هو لافادة ماخذ اسم النقل
ثم تعين المكان بالكتاب والاجماع فتعين فقراء الحرم قول بلا دليل وهذا لان القربة بالاهداء تتم بالنقل الى الحرم

والذبح

والذبح به تعظيمًا له ولذا لو سرق لم يلزمه غيره وبذلك انتهى مدلوله ويصير الحال وجه القربة فيه شيء اخر
هو التصدق وفي هذا مساكين الحرم وغيرهم سواء وهل يجوز التصدق بالقيمة في الحرم في نذر الهدي كان يقول
هذه الشاة هدي في رواية ابي سليمان يجوز ان يهدي قيمتها وفي رواية ابي حفص لا يجوز وجه الاولى اعتبار النذر
بما امر الله جل ذكره به من الغنم والابل في الزكوة وجه رواية ابي حفص ان في اسم الهدي زيادة على مجرد اسم الشاة
وهو الذبح فالقربة فيه تتعلق بالذبح ثم التصدق بعد ذلك تبع بخلاف الزكوة فان القربة انما تعلقت في الشاة
بالصدقة وهو ثابت في القيمة فيجوز وليس الذبح ثابت في قيمة الهدي فلا يجوز وهذا احسن ومن نذر شاة هدي فذ
مكانها جزورًا فقد احسن وليس هذا من ثبوت القيمة لثبوت الاراقة في البدل الاعلى كالاصل وقالوا اذا قال
لله علي ان اهدي شاتين فاهدى شاة تساوي شاتين قيمة لم تجزه فلو عين الهدي مما لا يذبح كما ينقل كالعبيد
والقدوم والثياب فقال ان فعلت فثوبي هذا هدي وهذا القدوم وهذا العبد جاز اهداء قيمته الى مكة
او عينه ويجوز ان يعطي لحجبة البيت اذا كانوا فقراء وان تصدق به او بقيمته في غير مكة كالكوفة ومصر جاز لان معنى
القربة في الامتعة ليس الا التصدق وهو في حق اهل مكة وغيرهم سوا بخلاف الهدي مما يشرع ذبحه لان معنى القربة
فيه بالاراقة ولم تعرف قربة الا في الحرم فيتعين الحرم وغاية ما فيه انه نذر التصدق في مكان فتصدق في غيره
وذلك جائز عندنا لان النذر بما هو قربة والقربة انما هي بالتصدق فينعقد النذر لمجرد التصدق وان كان مما
لا ينقل كالدار والارض تتعين القيمة اذا اراد الايصال الى مكة وقوله فهذه الشاة هدي الى البيت او مكة او
الكعبة او بمكة موجب ولو قال الى الحرم او المسجد الحرام على الخلاف في التزام المشي الى الحرم والمسجد الحرام عندهما
موجب وعند ابي حنيفة لا وقوله هدي الى الصفا فالمروة لا يجب اتفاقا على ما سبق فان قيل ينبغي ان يلزم هنا
على قوله ايضًا لان مجرد ذكر الهدي موجب فزيادة ذكر الحرم لا يرفع الوجوب بعد الثبوت بخلاف المشي الى الحرم لان
مجرد قوله على المشي غير موجب بل مع ما يمشي اليه اجيب بان اسم الهدي لما يوجب باعتبار ذكر مكة مضمرًا بدلالة
العرف فاذا نص على الحرم او المسجد تعذر اضمار مكة في كلامه اذ قد صرح بمراده فلا يجب شيء به وقوله فثوبي
هذا ستر للبيت واضطرب به حطيم البيت ملزم استحسانًا لانه يراد بهذا اللفظ هدية ولو قال الكل مالي او جميعه
هدي فعليه ان يهدي ماله كله ويمسك منه قدر قوته فاذا افاد مالا تصدق بقدر ما امسك واورد هذه
المسئلة في كتاب الهبة من الاصل ان الاصل فيما اذا قال مالي صدقة فقال في القياس ينصرف الى كل ما له وهو قول
زفر وفي الاستحسان ينصرف الى مال الزكوة خاصة بخلاف ما اذا قال جميع ما املك فمن المشايخ من قال ما ذكره
هنا جواب القياس لان التزام الهدي في كل مال كالتزام الصدقة في كل مال والاصح الفرق بان ايجاب العبد معتبر
بايجاب الله تعالى وما اوجبه تعالى بلفظ الصدقة مختص بمال الزكوة فكذا ما يوجبه العبد على نفسه وهنا انما
اوجب بلفظ الهدي وما اوجب تعالى الهدي لا يختص بمال الزكوة وفي نوادر ابن سماعة لله علي ان اذبح ولم يقل
صدقة لا شيء عليه وعندي فيه نظر لانه التزام بما من جنسه واجب الا ان يقصد الذبح بنفسه ومن قال لله علي
ان انحر ولدي ففي القياس لا شيء عليه وفي الاستحسان يلزمه شاة ولو كان له اولاد لزمه مكان كل ولد شاة وكذا
اذا نذر ذبح عبده عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد يلزم الشاة في الولد لا العبد وعند ابي يوسف لا يلزم
في واحد منهما **المقصد الثاني في المجاوره** اختلف العلما في كراهة المجاورة بمكة
وعدمها فذكر بعض الشافعية ان المختار استحبابها الا ان يغلب على ظنه الوقوع في المحذور وهذا قول ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله وذهب ابو حنيفة ومالك الى كراهتها وكان ابو حنيفة يقول انها ليست بدار هجرة وقال مالك وقد

سئل عن ذلك ما كان الناس الا على الحج والرجوع وهو اعجب وهذا احوط لما في خلافه من تعريض النفس على الخطر اذ طبع
الانسان التبرم والملل من تواد ربما يخالف هواه في المعيشة وزيادة الانبساط المخل بما يجب من احترام ما يكثر
تكرره عليه ومداومة نظره اليه وايضا الانسان محل الخطا كما قال عليه السلام كل ابن ادم خطاء والمعاصي تضاعف
على ما روي عن ابن مسعود ان صح والا فلا شك انها في حرم الله افحش واغلظ فتنتهض سببا لغلظ الموجب وهو العقاب
ويمكن كون هذا هو محمل المروي من التضاعف كيلا يعارض قوله تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اعني
ان السيئة تكون فيه سببا لمقدار من العقاب هو اكثر من مقداره عنها في غير الحرم والله اعلم وكل من هذه الامور
سبب لمقت الله تعالى واذا كان هذا سجية البشر فالسبيل التروح عن ساحته وقل من يطمئن الى نفسه في دعواها
البراة من هذه الامور الا وهو في ذلك مغرور الا ترى الى ابن عباس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
المحببين اليه المدعو له كيف اتخذ الطايف دارا وقال لان اذنب خمسين ذنبا بركبة وهو موضع بقرب الطايف
احب الي من ان اذنب ذنبا واحدا بمكة وعن ابن مسعود ما من بلدة يواخذ العبد فيها بالهمة قبل العمل الا مكة
وتلا هذه الاية ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم وقال سعيد بن المسيب للذي جاء من اهل المدينة
يطلب العلم ارجع الى المدينة فانا نسمع ان ساكن مكة لا يموت حتى يكون الحرم عنده بمنزلة الحل لما يستحل من
حرمتها وعن عمر رضي الله عنه خطيئة اصيبها بمكة اعز علي من سبعين خطيئة بغيرها نعم افراد من عباد الله
استخلصهم الله وخلصهم من مقتضيات الطباع فاولئك هم اهل الجوار الفايزون بفضيلة من يضاعف الحسنات
والصلوات من غير ما يحبطها من السيات في الحديث عنه عليه السلام صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة
فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلوة في المسجد الحرام افضل من مائة في مسجده وفي رواية لاحمد عن
ابن عمر سمعته يعني النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف اسبوعا يحصيه وصلى ركعتين كان كعدل رقبة وقال
سمعته ما رفع رجل قدما ولا وضعها الا كتب الله له عشر حسنات وحط عنه عشر سيات ورفع له عشر درجات
وروى ابن ماجة عن ابن عباس عنه عليه السلام من ادرك رمضان بمكة فصامه وقام منه ما تيسر كتب الله له
مائة شهر رمضان فيما سواه وكتب الله له بكل يوم عتق رقبة وبكل ليلة عتق رقبة وكل يوم حملان فرس في
سبيل الله تعالى ولكن الفايز بهذا مع السلامة من احاطه اقل القليل فلا يبنى الفقه باعتبارهم ولا يذكر حالهم
قيدا في جواز الجوار لان شان النفوس الدعوى الكاذبة والمبادرة الى دعوى الملكة والقدرة على ما يشترط فيما
تتوجه اليه وتطلبه وانها لاكذب ما تكون اذا حلفت فكيف اذا ادعت والله اعلم وعلى هذا فيجب كون الجوار في
المدينة المشرفة كذلك فان تضاعف السيات او تعاظمها ان فقد فيها فمخافة السامة وقلة الادب المفضي الى الاخلال
لواجب التوقير والاجلال قايم وهو ايضا مانع الا للافراد ذوي الملكات فان مقامهم وموتهم فيها السعادة الكاملة
في صحيح مسلم لا يصبر على لاوا المدينة وشدتها احد من امتي الا كنت له شفيعا يوم القيمة او شهيدا واخرج الترمذي
وغيره عن ابن عمر عنه عليه السلام من استطاع ان يموت بالمدينة فليمت فاني اشفع لمن يموت بها

المقصد الثالث في زيارة قبر سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال مشايخنا رحمهم الله
هي افضل المندوبات وفي مناسك الفارسي وشرح المختار انها قريبة من الوجوب لمن له سعة روى الدارقطني والبزار عنه
عليه السلام من زار قبري وجبت له شفاعتي واخرج الدارقطني عنه عليه السلام من جاءني زايرا لا تعمله حاجة الا زيارتي
كان حقا علي ان اكون له شفيعا يوم القيمة واخرج الدارقطني ايضا من حج وزار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي
هذا والحج ان كان فرضا فالاحسن ان يبدا به ثم يثني بالزيارة وان كان تطوعا كان بالخيار فاذا نوى زيارة القبر فلينو معه

زيارة المسجد مسجده عليه السلام لانه احد المساجد الثلاثة التي تشد اليها الرحال في الحديث لا تشد الا لثلاثة مساجد
المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الاقصى واذا توجه الى الزيارة يكثر من الصلوة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم
مدة الطريق والاولى فيما يقع عند العبد الضعيف تجريد النية لزيارة قبره عليه السلام ثم يحصل له اذا قدم زيارة
المسجد او يستفتح فضل الله تعالى في مرة اخرى ينويهما فيها لان في ذلك زيادة تعظيمه صلى الله عليه وسلم واجلاله
ويوافق ظاهر ما ذكرناه من قوله عليه الصلوة والسلام لا يعمله حاجة الا زيارتي واذا وصل الى المدينة اغتسل
بظاهرها قبل ان يدخلها او يتوضا والغسل افضل ولبس نظيف ثيابه والجديد افضل وما يفعله بعض الناس من النزول
بالقرب من المدينة والمشي الى ان يدخلها حسن وكلما كان ادخل في الادب والاجلال كان حسنا واذا دخلها قال بسم الله
اللهم ادخلني مدخل صدق الاية اللهم افتح لي ابواب رحمتك وارزقني من زيارة رسولك صلى الله عليه وسلم ما رزقت
اولياءك واهل طاعتك واغفر لي وارحمني يا خير مسئول وليكن متواضعا متخشعا معظما لحرمتها لا يفتر عن الصلوة
على رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحضرا انها بلدته التي اختارها الله تعالى دار هجرة نبيه ومهبطا للوحي والقران
ومنبع الايمان والاحكام الشرعية قالت عايشة رضي الله عنها كل البلاد افتتحت بالسيف الا المدينة فانها افتتحت
بالقران ويحضر قلبه انه ربما صادف موضع قدمه ولذا كان مالك رحمه الله لا يركب في طرق المدينة وقال يقول
استحيي من الله ان اطا تربة فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بحافر دابة واذا دخل المسجد فعل ما هو السنة في دخول
المساجد من تقديم اليمنى وقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك ويدخل من باب جبريل او غيره ويقصد
الروضة الشريفة وهي بين المنبر والقبر الشريف فيصلي تحية المسجد مستقبلا السارية التي تحتها الصندوق بحيث
يكون عمود المنبر حذاء منكبه الايمن ان امكن وتكون الحنية التي في قبلة المسجد بين عينيه فذلك موقف رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيما قيل قبل ان يغير المسجد وفي بعض المناسك يصلي تحية المسجد في مقامه عليه السلام وهو
الحفرة قال الكرماني وصاحب الاختيار ويسجد لله شكرا على هذه النعمة ويساله تمامها والقبول وقيل ذرع ما بين
المنبر والقبر ثلث وخمسون ذراعا وشبر ثم ياتي القبر الشريف فيستقبل جداره على نحو اربعة اذرع من السارية
التي عند راس القبر في زاوية جداره وما عن ابي الليث يقف مستقبل القبلة مردود بما روى ابو حنيفة في مسنده
عن ابن عمر قال من السنة ان ياتي قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل القبلة وتجعل ظهرك الى القبلة وتستقبل
القبر بوجهك ثم تقول السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته الا ان يحمل على نوع ما من الاستقبال وذلك
انه عليه السلام في القبر الشريف المكرم على شقه الايمن مستقبل القبلة وقالوا في زيارة القبور مطلقا الاولى
ان ياتي الزاير من قبل رجل المتوفى لا من قبل راسه فانه اتعب لبصر الميت بخلاف الاول لانه يكون مقابل بصره لان بصره
ناظر الى جهة قدميه اذا كان على جنبه فعلى هذا تكون القبلة عن يسار الواقف من جهة قدميه عليه السلام اذا كان
من جهة وجهه الكريم فاذا اكثر الاستقبال اليه عليه الصلوة والسلام لا كل الاستقبال يكون استدباره القبلة اكثر
من اخذه الى جهتها فيصدق الاستدبار ونوع من الاستقبال وينبغي ان يكون وقوف الزاير على ما ذكرناه بخلاف
تمام استدبار القبلة واستقباله عليه السلام فانه يصير البصر ناظرا الى جنب الواقف وعلى ما ذكرنا يكون
الواقف مستقبلا وجهه عليه السلام وبصره فيكون اولى ثم يقول في موقفه السلام عليك يا رسول الله السلام
عليك يا خير خلق الله السلام عليك يا خيرة الله من جميع خلقه السلام عليك يا حبيب الله السلام عليك يا سيد
ولد ادم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته يا رسول الله اني اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وانك عبده ورسوله اشهد يا رسول الله انك بلغت الرسالة واديت الامانة ونصحت الامة وكشفت الغمة فجزاك الله

عنا خيرا جزاك الله عنا افضل ما جازى نبيا عن امته اللهم اعط سيدنا عبدك ورسولك محمدا الوسيلة والفضيلة
والدرجة العالية الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته وانزله المنزل المقرب عندك انك سبحانك
ذو الفضل العظيم ويسال الله تعالى حاجته متوسلا في حضرة نبيه صلى الله عليه وسلم واعظم المسايل واهمها سوال
حسن الخاتمة والمغفرة ثم يسال النبي صلى الله عليه وسلم الشفاعة فيقول يا رسول الله اسالك الشفاعة يا رسول الله
اسالك الشفاعة واتوسل بك الى الله تعالى في ان اموت مسلما على ملتك وسنتك ويذكر كل ما كان من قبيل الاستعطاف
والترفق ويتجنب الالفاظ الدالة على الادلال والقرب من المخاطب فانه سوء ادب وعن ابن ابي فديك قال سمعت بعض
من ادركت يقول بلغنا انه من وقف عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم فتلى هذه الاية ان الله وملايكته يصلون على النبي
الاية ثم قال صلى الله عليك وسلم يا محمد سبعين مرة ناداه ملك صلى الله عليك يا فلان ولم تسقط له حاجة هذا
وليبلغ سلام من اوصاه بتبليغ سلامه فيقول السلام عليك يا رسول الله من فلان بن فلان او فلان بن فلان يسلم عليك
يا رسول الله يروى ان عمر بن عبد العزيز كان يوصي بذلك ويرسل البريد من الشام الى المدينة الشريفة لذلك ومن ضاق
وقته عن ما ذكرناه اقتصر على ما يمكنه وعن جماعة من السلف الايجاز في ذلك جدا ثم يتاخر عن يمينه اذا كان مستقبلا
قدر ذراع فيسلم على ابي بكر رضي الله عنه فان راسه حيال منكب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ما ذكرنا يكون تاخره الى
وراية مجانبة فيقول السلام عليك يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وثانيه في الغار وابا بكر الصديق
جزاك الله عن امة محمد خيرا ثم يتاخر كذلك قدر ذراع فيسلم على عمر رضي الله عنه لان راسه من الصديق كراس الصديق
من النبي صلى الله عليه وسلم فيقول السلام عليك يا امير المومنين عمر الفاروق والذي اعز الله به الاسلام جزاك الله
عن امة محمد خيرا ثم يرجع الى حيال وجه النبي صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثني عليه ويصلي على نبيه ويدعو او
ويستشفع له ولوالديه ولمن احب ويختم دعاه بامين والصلوة والتسليم وقيل ما ذكر من العود الى راس القبر الشريف
لم ينقل عن الصحابة ولا التابعين واخرج ابو داود عن القاسم بن محمد دخلت على عايشة فقلت يا ام المومنين اكشفي لي
عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطية مبطوحة ببطحاء العرصة
الحمرا ورواه الحاكم وزاد فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدما وابا بكر راسه بين كتفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعمر راسه عند رجل النبي صلى الله عليه وسلم صححه الحاكم واذا فرغ من الزيارة ياتي الروضة فيكثر
فيها من الصلوة والدعا ان لم يكن وقت تكره فيه الصلوة ففي الصحيح ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة
وفي رواية قبري ومنبري ويقف عند المنبر ويدعو ففي الحديث قوايم منبري رواتب في الجنة وعنه عليه السلام
منبري على ترعة من ترع الجنة وكان السلف يستحبون ان يضع يده على رمانة المنبر النبوي التي كان عليه السلام
يضع يده عليها عند الخطبة وهناك الان قطعة يدخل الناس ايديهم من طاقة في المنبر الى هذه الرمانة يتبركون بها يقال
انها من بقايا منبره عليه السلام ويجتهد ان لا يفوته مدة مقامه صلوة في المسجد فقد ثبت ان الصلوة في مسجده
تعدل الف صلوة في غيره على ما قدمناه وهذا التفصيل مختص بالفرايض وقيل في النفل ايضا ولعلنا قدمنا ما ينفيه
في كتاب الصلوة وقد اشتهر عنه عليه السلام ان افضل صلوة الرجل في منزله الا المكتوبة فهذا قاله وهو في المدينة
يشافه به الحاضرين عنده في المسجد والغايبين ثم هو عليه السلام لم يوثر عنه التنفل في المسجد بل في بيته من
التهجد وركعتي الفجر وغيرها ولو كان كذلك لم يصل نافلة الا في المسجد ويكون ذلك هو الاكثر وخلافه قليل
في الاحايين خصوصا ومن بيته الى المسجد نقل قدم واحد وقد يقال ايضا ان ذلك انما هو في حق الرجال لانه عليه
السلام امر المراة التي سالته الحضور والصلوة معه ان تصلي في بيتها مع ان الخروج لهن كان مباحا اذ ذاك وقد منا

تخريج

تخريج هذا الحديث في باب الامامة في كتاب الصلوة فعلم ان اطلاق الخروج لهن اذ ذاك كان للتعلم بما يشاهدن من ادا
الصلوة وحسن ادا الناس وغير ذلك من العلم ويتعودون المواظبة ولا يستثقلن الصلوة في البيت وغير ذلك
من المصالح والله اعلم ويستحب ان يخرج كل يوم الى البقيع الغرقد فيزور القبور التي بها خصوصا يوم الجمعة ويبكر
كيلا تفوته صلوة الظهر مع الامام في المسجد فقد كان عليه السلام يزوره وقال لام قيس بنت محصن لما اخذ
بيدها فذهبا اليه ترين هذه المقبرة قلت نعم قال يبعث منها سبعون الفا على صورة القمر ليلة البدر يدخلون
الجنة بغير حساب واذا انتهى اليه قال السلام عليكم دار قوم مومنين وانا ان شا الله بكم لاحقون اللهم
اغفر لاهل بقيع الغرقد اللهم اغفر لنا ولهم ويزور القبور المشهورة كقبر عثمان بن عفان رضي الله عنه
وقبر العباس وهو في قبته المشهورة وفيها قبران العربي منهما قبر العباس والشرقي قبر الحسن بن علي رضي الله عنهم
وزين العابدين وولده محمد الباقر وابنه جعفر الصادق رضي الله عنهم كلهم في قبر واحد وعند باب البقيع عن
يسار الخارج قبر صفية ام الزبير عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه قبر فاطمة بنت اسد ام علي رضي الله عنه
ويصلي في مسجد فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبقيع وهو المعروف ببيت الاحزان وقيل قبرها
فيه وقيل بل في الصندوق الذي هو امام مصلى الامام في الروضة الشريفة واستبعده بعض العلما وقيل
ان قبرها في بيتها وهو في مكان المحراب الخشب الذي خلف الحجرة الشريفة داخل الدرابزين قال وهو الاظهر
وبالبقيع قبة يقال ان فيها قبر عقيل بن ابي طالب وابن اخيه عبد الله بن جعفر بن ابي طالب والمنقول ان قبر عقيل
في داره وفيه حظيرة مستهدمة مبنية بالحجارة يقال ان فيها قبور من دفن من ازواجه عليه الصلوة والسلام
رضي عنهن وفيه قبر ابراهيم بن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مدفون الى جانب عثمان بن مظعون
ودفن الى جنب عثمان بن مظعون عبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم اجمعين ورضي عنا بهم وعثمان هذا اول
من دفن بالبقيع في شعبان على راس ثلاثين شهرا من الهجرة ويأتي احدا يوم الخميس مبكرا كيلا تفوته الجماعة بالظهر بالمسجد
فيزور قبور شهدا احد وسيدنا حمزة عم النبي صلى الله عليه وسلم ويزور جبل احد نفسه ففي الصحيح عنه عليه السلام
احد جبل يحبنا ونحبه وفي رواية لابن ماجة انه على ترعة من ترع الجنة وان عيرا على ترعة من ترع النار وعن ابن عمر
مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصعب بن عمير فوقف عليه وقال اشهد انكم احيا عند الله فزوروهم وسلموا
عليهم فو الذي نفسي بيده لا يسلم عليهم احد الا ردوا عليه الى يوم القيمة ويستحب ان ياتي مسجد قبا يوم
السبت اقتداء به عليه السلام لانه كان ياتيه في كل سبت راكبا وماشيا متفق عليه وهو اول مسجد وضع في الاسلام
واول من وضع فيه حجرا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ابو بكر ثم عمر وينوي زيارته والصلوة فيه وصح عنه
عليه السلام ان الصلوة فيه كعمرة وياتي قبا بير اريس التي تفل فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيها سقط خاتمه
من عثمان رضي الله عنه فيتوضا ويشرب ويزور مسجد الفتح وهو على قطعة من جبل سلع من جهة الغرب فيركع
ويدعو اروي جابر انه عليه السلام دعى فيه ثلاثة ايام على الاحزاب فاستجيب له يوم الاربعا بين الصلوتين
والمساجد التي هناك منها مسجد يقال له مسجد بني ظفر فيه حجر جلس عليه النبي صلى الله عليه وسلم ويقال ما جلست
عليه امراة تريد الولد الا حبلت ويقال ان جميع المساجد والمشاهد المفضلة التي بالمدينة ثلاثون يعرفها
اهل المدينة ويقصد الابار التي كان عليه السلام يتوضا منها ويشرب وهي سبعة منها بير بضاعة **فصل**
واذا عزم على الرجوع الى اهله يستحب له ان يودع المسجد بصلوة ويدعو بعدها بما احب وان ياتي القبر الكريم
فيسلم ويدعو بما احب له ولوالديه واخوانه واولاده واهله وماله ويسال الله تعالى ان يوصله الى اهله سالما

غانما في عافية من بليات الدنيا والاخرة ويقول غير مودع برسول الله ويساله ان شاء الله تعالى ان يرده الى حرمه
وحرم نبيه في عافية وليكثر دعاءه بذلك في الروضة الشريفة عقيب الصلوات وعند القبر ويجتهد في خروج
الدمع فانه من امارات القبول وينبغي ان يتصدق بشيء على جيران النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينصرف منباكيا
متحسرا على مفارقة الحضرة النبوية والقرب منها **ومن** سنن الرجوع ان يكبر على كل شرف من الارض ويقول ايبون
تايبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده وهذا متفق
عليه عنه عليه السلام كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون وليحذر كل الحذر مما يصدر من بعض الجهلة
من اظهار الندم على السفر والعزم على عدم العود وقوله لغيره احد وان لا اعود ونحو ذلك فهذا كله تعرض للمقت بل
دليل عدم القبول والمقت في الحال واذا اشرف على بلده حرك دابته ويقول ايبون الى اخرها وروى النسائي
انه عليه السلام لم ير قرية يريد دخولها الا قال حين يراها اللهم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضين
السبع وما اقللن ورب الشياطين وما اضللن ورب الرياح وما ذرين فانا نسالك خير هذه القرية وخير اهلها
وخير ما فيها ونعوذ بك من شرها وشر اهلها وشر ما فيها ويقول اللهم اجعل لي فيها قرارا ورزقا حسنا ويرسل الى اهله
من يخبرهم ولا يبغتهم بمجيئه داخلا عليهم فانه نهي عن ذلك واذا دخلها بدا بالمسجد فصلى فيه ركعتين ان لم يكن وقت كراهة
ثم يدخل منزله ويصلي في بيته ركعتين ويحمد الله ويشكره على ما اولاه من اتمام العبادة والرجوع بالسلامة ويديم
حمده وشكره مدة حيوته ويجتهد في مجانبة ما يوجب الاحباط في باقي عمره وعلامة الحج المبرور ان يعود خيرا مما كان
قال المصنف رحمه الله تعالى ورضي عنه وهذا تمام ما يسر الله سبحانه لعبده الضعيف من ربع العبادات
اسال الله رب العالمين ذا الجود العميم ان يحقق لي فيه الاخلاص ويجعله نافعا لي يوم القيمة انه على ما يشاء قدير
وبالاجابة جدير **واشرع** بريا من الحول والقوة مفتتحا كتاب النكاح سائلا من فضله تعالى امين ان يختم الربع
الثاني واكمال مقاصده على وجه يرضاه ويرضى به عن عبده ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله
على سيدنا محمد عبده ورسوله صاحب الشرع القويم والصراط المستقيم وقد وافق الفراغ
من تحريره في يوم الثلاثا المبارك عشرين شهر ذي القعدة الحرام سنة ثمان وثمانين وتسعمايه
على يد العبد الفقير المعترف بالعجز والتقصير عبد القادر بن احمد الشنتي
عفى الله تعالى عنهما وغفر لهما ولجميع المسلمين امين
وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين
وامام المتقين وعلى اله وصحبه اجمعين
والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

كتاب النكاح

هو اقرب الى العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادة على ما نبين ان شاء الله تعالى فلذا
اولاه العبادات والجهاد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب لما هو المقصود منه وزيادة فانه سبب لوجود
المسلم والاسلام والجهاد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل والحق ان الجهاد ايضا سبب لها اذ نقل الموصوف من
صفة الى صفة اعني من الكفر الى الاسلام يصح قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحق اشتراكهما في ذلك لكن لا
نسبة بينهما في تحصيل ذلك فانه ما يحصل بانكحة افراد المسلمين منه لصفات ما يحصل بالقتال اذ الغالب حصول
القتل به او الذمة دون الاسلام اهل الدار فقدم للاكثرية في ذلك واما من اولى العبادات بالبيوع فنظرا الى
بساطته بالنسبة الى النكاح باعتبار محض معنى المعاملة فيه بخلاف النكاح ولعل احدا يعجز في ابدا وجه تقديم معنى
على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الاخر فالمقدم يعتبر ما لما قدمه ويسكت عما اخره والعاكس يعكس
ذلك النظر واما ابدا وجها ولوية تقدير هذا على ذلك هو التحقيق وهو يستدعي النظر بين الخصوصيتين
ايهما يقتضي او اكثر اقتضاء للتقديم وقد يفضي الى تكثير جهات كل واحد وخصوصياته ويستدعي تطويلا مع
قلة الجدوى فالاقتصار في ذلك ادخل في طريق اهل العلم والتحصيل ولا في تحصيل زيادة البصيرة فيما شرع فيه
من تقديم تحصيل امور **الامر الاول** مفهومه لغة قيل هو مشترك بين الوطء والعقد اشتراكا لفظيا
وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل بقلبه وعليه مشايخنا رحمهم الله صرحوا به وصرحوا بانه حقيقة في
الضم ولا منافاة بين كلامهم لان الوطء من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كالانسان في زيد لا يعرف
القدماء غير هذا الى ان احدث التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص يعني بجعل خصوص عوارضه المشخصة مرادا
مع المعنى الاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا فحقيقة وكان هذه الارادة قل ما يخطر عند الاطلاق حتى ترك الا
تقدير ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد يا انسان يا من يصدق عليه هذا اللفظ الا بلاحظ اكثر من ذلك
فيكون المشترك المعنوي حقيقة فيهما واعلم ان المحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني ففي الوطء قوله صلى الله عليه وسلم
ولدت من نكاح لا من سفاح اي من وطء حلال لا من وطء حرام وقوله يحل للرجل من امراته الحائض كل شيء الا النكاح وقول
الشاعر ومن ايم قد انكحتها رماحنا واخرى على خال وعم تلهف وقوله ومنكوحة غير ممهورة وقول الاخر
التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا وفي العقد قول الاعشى ولا تقربن جارة ان سرها عليك حرام
فانكحن او تابدا وفي المعنى الاعم قول القائل ضممت الى صدري معطر صدرها كما نكحت ام الغلام صبيها اي ضمته
وقول ابي الطيب انكحت صم حصاها خف يعمله تغشمرت بي اليك السهل والجبلا اي ضمته فمدعي الاشتراك النظر
يقول تحقق الاستعمال والاصل الحقيقة والثاني يكون كونه مجازا في احدهما حقيقيا في الاخر حيث امكن اولى من
الاشتراك ثم يدعي تبادر العقل عند اطلاق لفظ النكاح دون الوطء ويحيل فهم الوطء منه حيث فهم على القرينة
ففي الحديث الاول هي عطف السفاح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد وان كان الولادة بالذات من الوطء وفي
الحديث الثاني اضافة المراة الى ضمير الرجل فان امراته هي المعقود عليها فيلزم ارادة الوطء من النكاح المستثنى
والا فسد المعنى اذ يصير يحل من المعقود عليها كل شيء الا العقد وفي الابيات الاضافة الى البقر ونفي المهر والاسناد
الى الرماح اذ يستفاد الى المراد وطء البعل والمسبيات فالجواب منع تبادر العقد عند اطلاق لفظ النكاح لغة بل في
من المفهوم الشرعي الفقهي ولا نسلم ان فهم الوطء فيما ذكر مستند الى القرينة وان كانت موجودة اذ وجود قرينة تؤيد

تقدمون

ارادة المعنى الحقيقي مما يثبت مع ارادة الحقيقي فلا يستلزم ذلك كون المعنى مجازيا بل المعتبر مجرد النظر الى القرينة ان عرف
انه لولاها لم يدل اللفظ على ما عينه فهو مجاز والا فلا وتحن في هذه المراد المذكورة بقيمة الوطي قبل طلب القرينة والنظر
في وجودها لا لهما فيكون اللفظ حقيقة وان كان مقرونا بما اذا نظر فيه اسند على ارادة ذلك المعنى الا يرى ان من
ادعوا فيه الشهادة على انه حقيقة في العقد مجاز في الوطي من بيت الاعشى فيه قرينة لنفيد العقد ايضا وان قوله فلا
تقربن جارة نهي عن الزنا بدليل ان سرها عليك بحرام فيلزم ان قوله فانكحن اسرا العقد اي فتزوج ان كان الزنا
عليك حراما وتابدا اي توحش اي كن كالوحش بالنسبة الى الادميات فلا يكن منك قربان لهن كما لا يقربهن وحشي
ولم يمنع ذلك ان يكون اللفظ في العقد حقيقة عندهم في هذا البيت اذ هم لا يقولون بانه مجاز في هذا البيت
وما ادعي انه في الحديث للعقد فيستلزم التجوز في نسبة الولادة اليه لان العقد انما سبب السبب ففيه دعوى
حقيقة بالخروج عن حقيقة وهو ترجيح بلا مرجح لو كان سواء فكيف والانسب كونه في الوطي لتحقق التقابل بينه
وبين السفاح اذ يصير المعنى من وطي حلال لا وطي حرام فيكون على خاص من الوطي والدال على الخصوصية لفظ
السفاح ايضا فثبت الى هنا انا لم نرده على ثبوت مجرد الاستعمال شا يجب اعتباره وقد علم ثبوت الاستعمال
ايضا في الضم فباعتبار حقيقة فيه يكون مشتركا معنويا عن افراده الوطي والعقد ان اعتبر بالضم اعم من ضم الجسم
الى الجسم والقول الى القول او الوطي فقط فيكون مجازا في العقد لانه اذا ارادبين المجاز والاشتراك اللفظي كان
المجاز اولى ما لم يثبت صريحا خلافه ولم يثبت نقل ذلك بل قالوا انقل المبرد عن البصريين وغلام ثعلب الشيخ ابو عمر الزاهد
عن الكوفيين انه الجمع والضم ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالاجسام لا الاقوال لانها اعراض يتلاشى الاول
منها قبل وجود الثاني فلا يصادف الثاني ما ينضم اليه فوجب كونه مجازا في العقد ثم افراد الضم تختلف بالشدة فيكون
لفظ النكاح من قبيل المشكك **الامر الثاني** مفهومه اصطلاحا وهو عقد وضع لتملك المتعة بالانثى
قصدا والقيد الاخير لاخراج شرا الامة للتسري والمراد وضع الشارع لا وضع له والا ورد عليه ان المقصود من
الشراء قد لا يكون الا المتعة واعلم ان من الشارحين من يعبر عن هذا بتفسيره شرعا ويجب ان يراد عرف اهل الشرع
وهو معنى الاصطلاحي الذى عبرنا به لان الشارع نقله فانه لم يثبت وانما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا اوجب
ورد في الكتاب والسنة مجردا عن القراين يحمله على الوطي كما في ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم حتى اثبتوا بها حرمة من زنى بها الاب
على الابن وقول قاضي خان انه في اللغة والشرع حقيقة في الوطي مجاز في العقد وقول صاحب المحقق هو في عرف الفقها العقد
يوافق ما بينا والمراد بالعقد مطلقا نكاحا وغيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الاخر سواء كان باللفظين
المشهورين من زوجت وتزوجت او غيرهما مما سنذكر او كلام الواحد القايم مقامها اعني متولي الطرفين وقول
التوربشتي انه معنى يحل المحل فيتغير به حال المحل اذا زوجت وتزوجت اليه انعقاده اطلاق له على حكمه فان المعنى
الذي يتغير به حال المحل من الحل والحرمة هو حكم العقد وقد صرح باخراج اللفظين عن مسماه وهو اصطلاح
غير مشهور **الامر الثالث** سبب شرعيته تعلق البقا المقدر في العلم الازلي على الوجه الاكمل والا فيمكن
بقا النوع بالوطي على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظالم والسفك وضياع الانسان بخلافه على الوجه المشروع
الامر الرابع شرطه الخاص به سماع اثنين بوصف خاص يذكر واما المحلية فمن الشروط العامة وتختلف
بسبب الاشيا والاحكام كمحلية المبيع للبيع والانثى للنكاح **الامر الخامس** شرطه الذي لا يخصه الاهلية
بالعقد والبلوغ وينبغي ان يراد في الولي لا في الزوج والزوجة ولا في متولي العقد فان تزويج الصغير والصغيرة
جايز وتوكيل الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جايز عندنا في البيع فصحته هنا اولى لانه محض سفير واما الحرية

فشرط النفاذ فلا ادن احد **الامر السادس** ركنه وهو الجنس المفيد في التعريف **الامر السابع**
حكمه حل استمتاع كل منهما بالاخر على الحل الماذون فيه شرعا فخرج الوطي في الدبر وحرمة المصاهرة وملك كل منهما
على الاخر بعض الاشيا مما سيرد في اثنا الكتاب **الامر الثامن** صفته فاما في حال التوقان فقال بعضهم هو واجب
بالاجماع لانه يغلب على الظن او يخاف الوقوع في الحرام وفي النهاية ان كان له خوف وقوع الزنا بحيث لا يتمكن
من التحرز الا به كان فرضا انتهى ويمكن الحمل على الاختلاف المراد فانه قيد الخوف الواقع سببا للافتراض بكونه
بحيث لا يتمكن من التحرز الا به ولم يقيد به في العبارة الاولى وليس الخوف لزوما مطلقا يستلزم بلوغه الى عدم
التمكن فليكن عند ذلك المبلغ فرضا والا فواجب هذا ما لم يعارضه خوف الجور فان عارضه كره قيل لان النكاح
انما شرع لتحصين النفس وتحصيل الثواب بالولد الذي يعبد الله تعالى والذي يخاف الجور ياثم ويرتكب المحرمات
فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد وقضيته الحرمة الا ان النصوص لا تفصل فقلنا بالشبهين انتهى وينبغي
تفصيل خوف الجور لتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما افترض فيه النكاح حرم والا كره كراهة تحريم والله اعلم
وفي البدايع قيل افتراض في التوقان يملك المهر والنفقة فلم يتزوج ياثم وصرح قبله بالافتراض في حالة التو
يملك المهر والنفقة فلم يتزوج ياثم وصرح قبله بالافتراض فان من تاقت نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو
قادر على المهر والنفقة فلم يتزوج ياثم وصرح قبله بالافتراض في حالة التوقان واما في حالة الاعتدال فداود
واتباعه من اهل الظاهر على انه فرض عين على القادر على الواطي والانفاق تمسكا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف بن خالد الك امراة قال لا قال تزوج فانك من اخوان الشياطين
وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تناسلوا فاني مكاثر بكم الامم واختلف مشايخنا فقيل فرض كفاية للدليل
الاول والاخر وتعليق الحكم بالعام لا ينفي كونه على الكفاية لان الوجوب في الكفاية على الكل والمعرف لكونه يسقط
بفعل البعض معرفة سبب شرعيته فان كانت بحيث يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد عقلنا ان المقصود من الايجاب
تكثير المسلمين بالطريق الشرعي وعدم انقطاعهم ولذا صرح بالعلة حيث قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا الودود
الولود فاني مكاثر بكم الامم رواه ابو داود وهذا يحصل بفعل البعض واما حديث عكاف فاجاب على معين
فيجوز كون سبب الوجوب يتحقق في حقه وقيل واجب على الكفاية لما ان الثابت بخبر الواحد الظن والاية لم تسبق
الا لبيان العدد المحلل على ما عرف في الاصول وقيل مستحب وقيل سنة وقيل سنة موكدة وهو الاصح وهو
محمل قول من اطلق الاستحباب وكثيرا ما يتساهل في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعي رحمه الله انه مباح
وان التجرد للعبادة افضل منه وحقيقة افضل ينفي كونه مباحا اذ لا افضل في المباح والحق انه ان اقترن بنية
كان ذا افضل والتجرد افضل عنده كقوله تعالى وسيدا وحصورا امدح يحيى عليه الصلوة والسلام بعدانيان
النسا مع القدرة عليه لان هذا معنى الحصور وحينئذ فان استدل عليه بمثل قوله صلى الله عليه وسلم
اربع من سنن المرسلين الحيا والتعطر والسواك والنكاح رواه الترمذي وقال حديث حسن غريب وبقوله صلى الله
عليه وسلم اربع من اعطيهن فقد اعطي خير الدنيا والاخرة قلبا شاكرا ولسانا ذاكرا وبدنا على البلاء صابرا وزوجة
لا تبغيه حوبا في نفسها وماله رواه الطبراني في الكبير والاوسط واسناد احدهما جيد له ان يقول في الجواب لا
انكر الفضيلة مع حسن النية وانما اقول التخلي للعبادة افضل فالاولى في جوابه التمسك بحاله صلى الله عليه وسلم
في نفسه ورده على من اراد من امته العبادات فانه صريح في غير المتنازع فيه وهو ما في الصحيحين ان نفرا من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم سالوا ازواجه عن عمله في السر فقال بعضهم لا اتزوج النسا وقال بعضهم لا اكل اللحم

وقال بعضهم لا انام على فراش فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه وقال ما بال اقوام قالوا كذا لكني اصلي وانام واصوم وافطر واتزوج النسا فمن رغب عن سنتي فليس مني فرد هذا الحال ردا موكدا حتى تبرا منه وبالجملة فالافضلية في الاتباع لا فيما يخيل النفس انه افضل نظرا الى ظاهر عبادة وتوجه ولم يكن الله عز وجل يرضي لاشرف انبيايه الا باشرف الاحوال وكان حاله الى وفاته النكاح فيستحيل ان يقرره على ترك الافضل مدة حياته وحال يحيى بن زكريا عليه الصلوة والسلام كان افضل في تلك الشريعة وقد نسخت الرهبانية في ملتنا ولو تعارضا قدم التمسك بحال النبي صلى الله عليه وسلم وعن ابن عباس رضي الله عنهما تزوجوا فان خير هذه الامة اكثرها نسا ومن تامل ما يشتمل عليه النكاح من تهذيب الاخلاق وتوسعة الباطن بالتحمل في معاشرة ابنا النوع وتربية الولد والقيام بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها والنفقة على الاقارب والمستضعفين واعفاف الحرم ونفسه ودفع الفتنة عنه وعنهن ودفع التقتير عنهن بحبسهن لكفايتهن مونة سبب الخروج ثم الاشتغال بتاديب نفسه وتاهيله للعبود به ولتكون هي ايضا سببا لتاهيل غيرها وامرها بالصلوة فان هذه فرايض كثيرة لم يكد يقف عن الجزم لانه افضل من التخلي بخلاف ما اذا عارضه خوف الجور اذ الكلام ليس فيه بل في الاعتدال مع اداء الفرايض والسنن وذكرنا انه اذا لم يقترن به نية كان مباحا عنده لان المقصود منه حينئذ مجرد قضا الشهوة ومبنى العبادة على خلافه واقول بل فيه فضل من جهة انه كان متمكنا من قضايها بغير الطريق المشروع فالعدول اليه مع ما يعلمه من انه يستلزم ما ذكرنا فيه قصد ترك المعصية وعليه يثاب ووعد العون من الله تعالى الاستحسان من حاله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة حق على الله عونهم المجاهد في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الادا والناكح الذي يريد العفاف صححه الترمذي والحاكم اما اذا لم يتزوج المراة اما لعزها او لمالها او حسبها فهو ممنوع شرعا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تزوج امراة لعزها لم يزده الله الا ذلا ومن تزوجها لمالها لم يزده الله الا فقرا ومن تزوجها لحسبها لم يزده الله الا دناءة ومن تزوج امراة لم يرد بها الا ان يغض بصره ويحصن فرجه او يصل رحمه بارك الله له فيها وبارك لها فيه رواه الطبراني في الاوسط وقال صلى الله عليه وسلم لا تتزوجوا النسا لحسنهن فعسى حسنهن ان يرديهن ولا تتزوجوهن لمالهن فعسى اموالهن ان يطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين ولامة خرما سودا ذات دين افضل رواه ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن زياد بن انعم وعن معقل بن يسار رضي الله عنه قال قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصبت امراة ذات حسب ومنصب ومال الا انها لا تلد افاتزوجها فنهاه ثم اتاه الثانية فقال له مثل ذلك ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم رواه ابو داود والنسايي والحاكم وصححه هذا ويستحب مباشرة عقد النكاح في المسجد لانه عبادة في المسجد وكونه في يوم الجمعة واختلفوا في كراهية الزفاف والمختار لا يكره اذا لم يشتمل على مفسدة دينية وفي الترمذي عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف وفي البخاري عنها رضي الله عنها قالت زففنا امراة الى رجل من الانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عايشة اما يكون معهم لهو فان الانصار يعجبهم اللهو وروى الترمذي والنسايي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فصل ما بين الحلال والحرام الدفوف والصوت وقال الفقها المراد بالدفوف ما لا جلاجل له والله اعلم

قوله النكاح ينعقد بالايجاب والقبول قدمنا ان النكاح في عرف الفقها هو العقد وهذا بيان لان هذا العقد لا يثبت انعقاده حتى يتم عقدا مستعقبا لاحكامه فلفظ النكاح في قوله النكاح ينعقد بمعنى العقد اي ذلك الخاص لا ينعقد حتى يتم حقيقته في الوجود بالايجاب والقبول والانعقاد هو ارتباط احد الكلامين

بالاخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعيا ويستعقب الاحكام وذلك بموقوع الثاني جوابا معتبرا محققا للغرض الكلام السابق ويسمع كل من العاقدين كلام صاحبه والكلامان هما الايجاب والقبول فما قيل في تعريف الايجاب انه ضد ان الصيغة الصالحة لافادة ذلك العقد مع انه صادق على القبول خلاف الواقع من العرف المشهور بل الايجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك الافادة بقيد اولا والقول بقيد وقوعها ثانيا من اي كان لكل منهما فما ذكر في الدراية وغيرها من قوله لو قدم الايجاب على القبول بان قال تزوجت بنتك فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول بل لا يتصور تقديمه لان ما يتقدم هو الايجاب كما صرح به في النهاية وصح الكل به في البيع وكان الحامل على جعله الاصدار وصل قوله بلفظين بقوله بالايجاب والقبول فافاد انهما لما لم يكونا خلا فيهما والحق انهما علمان ووصلهما ابدال او بيان يدفع به ما قد يتوهمه من لا يعرف معنى الايجاب والقبول في العرف فيعم المفيد فلا بد منه ليخرج الكتابة فلو كتبا الايجاب والقبول لا ينعقد والمراد باللفظين ما هو اعم من الحقيقة والحكم فيدخل متولي الطرفين او ما يخص الحقيقة وليس هذا احد بل اخبارات منسوق بعضها على بعض لافادة ما يتم به العقد فقال ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي وينعقد بلفظين احدهما مستقبل لانه توكل والواحد يتولى طرفي النكاح فينعقد بكلامه وحده كما ينعقد بكلام اثنين ولا اشكال في شي من هذا وعرف من تعريف الايجاب والقبول بانهما اللفظان الصالحان لافادة ذلك العقد عدم الاستخصاص بالعربية وعدم لزوم ذكر المفعولين او احدهما بعد دلالة المقام والمقدمات على الغرض لان الحذف لدليل جاير في كل لسان وعدم لزوم لفظ النكاح والتزويج فعن هذا قلنا اذا قالت زوجتك نفسي فقال قبلت او قال تزوجتك فقال قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان القايل سفيرا ولا مفعول فلم يضفه الى الموكل نفذ عليه في التجنيس رجل خطب لابنه الصغير امراة فلما اجتمعا للعقد قال اب المراة لاب الزوج داده مر اين دختر ابهزار درم فقال ابو الزوج بدرفتم يجوز النكاح على الاب وان جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لان الاب اضافه الى نفسه وهذا من ما يجب ان يحتاط فيه بخلاف ما لو قال اب الصغيرة زوجت بنتي من ابنك فقال ابو الابن قبلت ولم يقل لابني يجوز النكاح للابن لاضافة المزوج النكاح الى الابن بيقين وقول القايل قبلت جواب له والجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت لابني ونظير الاول في البيع لو قال لاخر بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع بعت هذا بالف ولم يقل منك فقال الاخر اشتريت صح ولزمه وكذا لو قالت المراة بالفارسية خويشتن خويدم بعده وكابين فقال الزوج فروختم صح وان لم يقل منك قوله يعبر بهما عن الماضي مثل انكحتك وزوجتك فيقول قبلت او فعلت او رضيت وفي الانعقاد بصرت لي وصرت لك خلاف وظاهر الخلاصة اختياره اذا اتصل به القبول ولو قالت عرست نفسي فقبل انعقد ثم بين ان الانعقاد به باعتبار انه جعل انشا شرعا فصار هو علة لمعناه فيثبت المعنى عقيبه والمراد بقوله جعلت للانشا شرعا تقدير الشرع ما كان في اللغة وذلك لان العقد قد كان ينشا بها قبل الشرع فقرره الشرع وانما اختيرت للانشا لانها ادل على الوجود والتحقق حيث افادت دخول المعنى في الوجود قبل الاخبار فافيد بها ما يلزم وجوده وجود اللفظ ثم لما علمنا ان الملاحظ من جهة الشرع في ثبوت الانعقاد ولزوم حكمه جانب الموصي كما نص عليه في قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم عدينا ثبوت الانعقاد ولزوم حكم العقد الى كل لفظ يفيد ذلك بلا احتمال مساو للطرف الاخر فقلنا لو قلنا بالمضارع ذي الهمزة اتزوجك فقالت زوجت نفسي انعقد وفي المبد وبالتا زوجني ابنتك فقال فعلت عند عدم قصد الاستيعاد لانه يتحقق فيه هذا الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يستخبر نفسه عن الوعد واذا كان كذلك

والنكاح مما لا يجري فيه المساواة كان للتحقيق في الحال فانعقد به لا باعتبار وضعه للانشاء بل باعتبار استعماله
في غرض تحقيقه واستفاد الرضى منه حتى قلنا لو صرح بالاستفهام اعتبر فهم الحال في شرح الطحاوي لو قال هل
اعطيتنيها فقال اعطيت ان كان المجلس للوعد فوعد وان كان للعقد فنكاح فيحمل قول السرخسي بالفارسية
مدبي ليس بشيء على ما اذا لم يكن قصدا التحقيق ظاهرا ولو قال باسم الفاعل فكذلك عن ابي حنيفة اذا قال
جئتك خاطبا ابنتك او لتزوجني ابنتك فقال الاب زوجتك فالنكاح لازم ليس للخاطب ان لا يقبل
لعدم جريان المساومة فيه كما قلنا والانعقاد بقوله انا متزوجك ينبغي ان يكون كالمضارع المبدو بالهمزة
سوا وقلنا ينعقد بلفظين وضع احدهما للمستقبل يعني الامر فلو قال زوجني بنتك فقال زوجتك انعقد
ومنه كوني امراتي ينعقد اذا قبلت وفي النوازل زوجي نفسك مني فقالت بالسمع والطاعة صح النكاح غير ان المصنف
جعل الصحة باعتبار انه توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح فيكون تمام العقد على هذا قايما بالمجيب ه
وصرح غيره بانها نفسها ايجاب فيكون قايما بهما ٭ وفي فتاوى قاضي خان قال ولفظة الامر في النكاح ايجاب وكذا
في الطلاق اذا قالت طلقني على الف فطلق كان تاما وكذا في الخلع وكذا لو قال لغيره اكفل لي بنفس فلان بهذا
او بما عليه فقال كفلت تمت الكفالة وكذا لو قال هب لي هذا العبد فقال وهبت في مسايل اخر ذكرها
وهذا احسن لان الايجاب ليس الا اللفظ المفيد قصد تحقيق المعنى اولا وهو صادق على لفظة الامر فليكن
ايجابا ويستغني عما اورد على تقدير الكتاب من انه لو كان توكيلا لما اقتصر على المجلس وجوابه بانه في ضمن الامر
بالفعل فيكون قبوله بتحصيل الفعل في المجلس ٭ والظاهر انه لا بد من اعتباره توكيلا والا يبقى طلب الفرق
بين النكاح والبيع حيث لا يتم بقوله بعنيه بكذا فيقول بعت بلا جواب اذ جوابه ما ذكره المصنف في البيع بانه
توكيل والواحد يتولى طرفي العقد في النكاح فصح دون البيع وحينئذ فتمام العقد قايم بالمجيب فلا يصح قوله ينعقد
بلفظين يعبر باحدهما عن المستقبل فلذا قيل المثال الصحيح اتزوجك بالف فتقول قبلت على ارادة الحال وعرف من هذا
ان شرط القبول في النكاح المجلس كالبيع لا الفور خلافا للشافعي رحمه الله وقد يوهم ما ذكر في المنية قال زوجتك بنتي
فسكت الخاطب فقال الصهر ادفع المهر فقال نعم فهو قبول وقيل لا ان فيه خلافا وان كان المختار الصحة وان يكون
منشاه من جهة انه كان متصفا بكونه خاطبا بحيث سكت ولم يجب على الفور كان ظاهرا في رجوعه فيحكم به اولا
فقوله نعم بعده لا يفيده بمفرده لا ان الفور شرط مطلقا والله سبحانه اعلم وصورة اختلاف المجلس انه يوجب
احدهما فيقوم الاخر قبل القبول او اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا ينعقد لان الانعقاد هو ارتباط
احد الكلامين بالاخر وباختلاف المجلس يتعذر فان حنيفة وحكى فلو عقد وهما يمشيان او يسيران على الدابة لا يجوز
وان كانا في سفينة سايرة جاز وستعرف الفرق في البيع ان شاء الله تعالى **فروع** تزوج باسمها الذي
تعرف به حتى لو كان لها اسمان اسم في صغرها واخر في كبرها تزوج بالاخير لانها صارت معروفة به ولو كانت له بنتان
كبرى اسمها عايشة وصغرى اسمها فاطمة فقال زوجتك بنتي فاطمة وهو يريد عايشة فقبل العقد على فاطمة الكبرى
فالواجب ان لا ينعقد على احدهما ولو قال بنتي فلانة فقبل وليس لهما الا ابن واحد وبنت صح وان كان لهما ابنتان
او ابنان لا الا ان يسمي الابن والبنت ولو زوج عايشة وكيل فان كان الشهود يعرفونها فذكر مجرد اسمها جاز وان لم
يعرفوها فلا بد من ذكر اسمها واسم ابيها وجدها اما لو كانت حاضرة متنقبة فقال زوجت هذه وقبلت جاز لانها
صارت معروفة بالاشارة اما الغايبة فلا تعرف الا بالاسم والنسب وقيل يشترط في الحاضرة كشف النقاب وسنذكر
وجه عدمه في الوكالة بالنكاح ان شاء الله تعالى وكذا الحال في تسمية الزوج الغايب وفي التجنيس له ابنة اسمها

فاطمة فقال وقت العقد زوجتك بنتي عايشة ولم تقع الاشارة الى شخصها لا يصح فانه اذا لم يشر اليها يقع العقد
على المسمى وليس له ابنة بذلك الاسم ٭ وفي النوازل قال ابو بكر خنثى مشكل زوج من خنثى مشكل رضي المولى فلما كبر
اذا الزوج امراة والزوجة رجل جاز نكاحهما عندي لان قوله تزوجتك يستوي من الجانبين وفي صغيرين قال
اب احدهما زوجت بنتي هذه من ابنك هذا وقبل ثم ظهر الجارية غلاما والغلام جارية جاز كذلك ايضا وقال
العتابي لا يجوز وفي المنية زوجت وتزوجت يصلح من الجانبين وفي التجنيس رجل قال لامراة بحضرة الشهود راجعتك
فقالت المراة رضيت يكون نكاحا فان نص في الجامع الكبير لو قال للمطلقة طلاقا باينا او ثلاثا ان راجعتك
فعبدي حر تنصرف الرجعة الى النكاح لان الرجعة قد يراد بها الرجعة وقد يراد بها النكاح فينظر الى المحل والمحل
هنا لا يقبل الرجعة المعروفة فانصرف الى النكاح وسياتي الكلام في الرجعة بلفظ النكاح في كتاب الطلاق ان
شاء الله تعالى ثم قال وذكر في الاجناس لو طلق امراة باينا ثم قال راجعتك على كذا وكذا فرضيت المراة بذلك
بحضرة الشهود فان هذا نكاح جايز وان لم يذكرا مالا فليس بنكاح الا ان يجمعا انه اراد بذلك نكاحا فكان نكاحا
فيتبين بهذا ان ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا ذكر المال او اقر ان الزوج اراد به النكاح انتهى ٭ وذكر في فتاوى
قاضي خان عن بعضهم تفصيلا بين المبانة والاجنبية ففي المبانة يكون نكاحا وفي الاجنبية لا وسكت عليه وهو
الاحسن فان التزوج بلفظ الرجعة في نكاح المطلقة لا يستلزم صحته في غيرها رجل وامراة اقرا بالنكاح بحضرة
الشهود فقال هي امراتي وانا زوجها او قالت هو زوجي وانا امراته وقال نعم لا اخر لا ينعقد النكاح بينهما
لان الاقرار اظهار لما هو ثابت فهو فرع سبق الثبوت ولهذا لو اقر لانسان بمال كذبا لا يصير ملكا له وكذا لو قال
اجزناه او رضيناه بحضرة الشهود لا ينعقد بخلاف جعلناه ٭ ولو قال الشهود جعلنا هذا نكاحا فقالا نعم انعقد
لانه ينعقد بلفظ الجعل حتى لو قالت جعلت نفسي زوجة لك فقبل ثم قال اعطيتك الفاعل ان يكون لي امراتي فقبلت
ثم قال زوج بنتك فلانة مني بكذا فقال ارفعها واذهب بها حيث شئت لا ينعقد في التجنيس لانه كالمضاف
الى ما بعد الدفع ولا ينعقد المضاف لو قال زوجتكها غدا فقبل لا يصح نعم صحة المعلق اولى وفي فتاوى
قاضي خان قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يكون ذلك نكاحا ولم يذكر خلاف قوله ويجوز النكاح المعلق اذا
كان على امر مريض لانه معلوم للحال وعليه فرع ما لو قال خطبت بنتك فلانة لابني فلان فقال زوجتها من فلان
قبل هذا فلم يصدقها الخاطب فقال ان لم اكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنك وقبل ابو الابن بحضرة
الشهود ولم يكن زوجها من احد صح النكاح لان التعليق كاين بالحال تحقيق وتنجيز واذا اضاف النكاح الى نصفها مثلا
فيه روايتان والصحيح عدم الصحة كذا في فتاوى قاضي خان وذكر في المبسوط من موضع جوازه كالطلاق **قوله**
وينعقد الى اخره حاصل الالفاظ المذكورة هنا اربعة اقسام قسم لا اختلاف في الانعقاد به في المذهب بل
الخلاف في خارج المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الانعقاد وقسم فيه خلاف والصحيح عدمه
وقسم الاختلاف في عدم الانعقاد به والاوجه ان نرتب على هذا الترتيب ليلي كل قسم ما هو اقرب اليه وهكذا فعل
المصنف الى لفظ الوصية **القسم الاول** ما سوى لفظي النكاح والتزويج من لفظ الهبة والصدقة
والتمليك والجعل نحو جعلت بنتي لك بالف خلافا للشافعي وجوازه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري في
الالفاظ اللغوية يجري في الالفاظ الشرعية بلا خلاف واما الكلام في تحقيق طريقه هنا فنفاه الشافعي رحمه الله
بناء على انتفاء ما يجوز التجوز اما اجمالا فانه لو وجد لصح ان يتزوج بلفظ كل منهما عن الاخر فكان يقال انكحتك هذا
الثوب مرادا به اتحتك وليس فليس واما تفصيلا فلان التزويج هو التلفيق وضعا والنكاح للضم ولا ضم ولا ازدواج

بين المالك والمملوكة ولذا يفسد النكاح وورود ملكه احد الزوجين على الاخر ولو كان لم يتنافيه تأكد به وان صح هذا
الوجه عنه كان معترفا بانه لغة على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعني فيما تقدم انه في لسان الشرع بناء
على النقل ولنا ان التمليك اي معناه الحقيقي سبب لملك المتعة في محلها بواسطة كون سبب ملك الرقبة وملك المتعة
في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز واما عدم جواز استعارة النكاح للتمليك فليس لعدم المشترك
بل لما فرع منه في الاصول من انه لا يجوز استعارة اسم المسبب للسبب عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية السبب
كالبيع لملك الرقبة وليس لملك المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التمليك بل ملك الرقبة والجواب
عن الثاني منع انه لا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة **قوله** والا لما فسد النكاح الى اخره قلنا فساده
للزوم المنافاة بين كون احدهما مالكا لكل الاخر وكون ذلك الاخر مالكا بحكم الزوجية لبعض ما يملكه عليه ذلك
بحكم ملك الرقبة على ما نبين ان شاء الله تعالى في فصل الزوجية المحرمات لا لعدم الضم والازدواج والشافع
رحمه الله ايضا انه كما خص النكاح باشتراط الشهادة اظهارا لخطره خص باللفظين النكاح والتزويج ولذا لم
يرد غيرهما شرعا والجواب منعهما بل قد ورد بلفظ الهبة فلم يختص قال الله وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها
للنبي عطفا على المحللات في قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك
مما افاء الله عليك والاصل عدم الخصوصية حتى يقوم دليلها وقوله تعالى خالصة لك يرجع الى عدم المهر
بقرينة اعقابه بالتعليق بنفي الحرج فان الحرج ليس في ترك لفظ الى اخره خصوصا بالنسبة الى افصح العرب
بل في لزوم المال وبقرينة وقوعه في مقابلة المؤتي اجورهن فصار الحاصل احللنا لك الازواج المؤتى مهورهن
واللتي وهبت نفسها لك فلم تاخذ مهرها خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وابدى صدر الشريعة جواز كونه متعلقا باحللنا قيدا في احلال ازواجه له لافادة
عدم حلهن لغيره صلى الله عليه وسلم وله ايضا ان الشهادة شرط في النكاح والكناية لا بد فيها من النية ولا اطلاع
للشهود قال في شرح الكنز قلنا ليست شرطا مع ذكر المهر وذكر السرخسي انها ليست بشرط مطلقا لعدم اللبس كقولهم
للشجاع اسد وكما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة ينصرف الى المجاز من غير نية ولان كلامنا فيما اذا صرح به
ولم يبق احتمال انتهى ويشكل بان الحكم بالمجاز يستدعي امرين احدهما انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى
المجازي ولذا لو طلب الزنا من امراة فقالت وهبت نفسي منك او اجرت نفسي منك وقبل لا ينعقد والاخر
وجود قرينة تفيد المعنى المجازي ولذا لو قال ابو البنت وهبت بنتي منك لتخدمك وقبل لا ينعقد هذا في
الحكم به اما في جواز التزوج فقط فالشرط الاول لا ارادة لا قرينتها وذلك لان اعتبار ثبوت معنى بعينه
عند استعمال لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان نسبته اليه كنسبته الى غيره فالمخصص لمعنى معين دون غيره
ليس الا علاقة ومنعه له او ارادة ما بينه وبين ما وضع له معنى مشترك ثبت اعتباره نوعه عن الواضع في
الاستعمال فيه فالارادة لازمة في المجالس غير ان الحكم من السامع بارادة المتكلم المعنى الحقيقي لا يفتقر الى نصب قرينة
تفيد ارادته بل يكفي عدم قرينة تصرف عنه وهذا معنى قال الكلام لحقيقته ما لم يقم الدليل على مجازه بخلاف
حكمه بارادة ما لم يوضع له حيث يفتقر الى دليل ارادته فان لم يكن فلا بد من علم الشهود بمراده بان اعلمهم به
ولذا قال في الدراية في تصوير الانعقاد بلفظ الاجارة عند من يجيزه او لا يجيزه ان يقول اجرت بنتي وينوي
به النكاح واعلم الشهود انتهى بخلاف ما اذا قال بعتك بنتي بحضرة الشهود فان عدم قبول المحل للمعنى الحقيقي
وهو البيع للحرية يوجب الحمل على المجازي فهو القرينة فيكتفي بها الشهود حتى لو كان المعقود عليها امة احتيج

الي قرينة

310

الي قرينة زائدة في البدايع لو قال لرجل وهبت ابنتي منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود وتسمية
المهر مؤجلا او معجلا ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال يدل على النكاح فان نوى وصدقه الموهوب له فكذلك
وان لم ينو ينصرف الى ملك الرقبة انتهى والظاهر انه اذا لم يدل الحال فلا بد مع النية من اعلام الشهود كما قدمنا
لانه لا بد من فهمهما المراد على المختار على ما سنذكر وقد رجح شمس الائمة على التحقيق حيث قال ولان كلامنا فيما
اذا صرح به ولم يبق احتمال ولا يخفى عدم المناسبة بين ما علل به من عدم اللبس وحكمه وهو عدم اشتراط النية
اذ عدم اللبس انما يصلح لتعليل دعوى ظهورها وفهمها واما الحالف لا ياكل من هذه النخلة فمحكوم عليه
بارادة المجازي نظرا الى تعذر الحقيقي وكونه متكلما واعيا واما الهازل فمريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا
يلتفت لقصده عدم الحكم نعم قد يقال في عقد الملجي بتعيين لفظ الحقيقة بناء على كون الالجا قرينة تصرف عن ارادة
المعنى المجازي اذ غرضه ليس الا التخلص وذلك باجر اللفظ فقط او مريدا حقيقة للتخلص فهي متعذرة اذ لا
يصح هبة الحرة وبيعها والذي انبم مقام المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق والرجعة هو الحقيقة دون المجاز والله اعلم واورد كيف ينعقد بالهبة وبه تقع الفرقة اذا نوى به
الطلاق وهو سؤال ساقط اما اولا فهو مشترك الالزام اذ يلزم مثله في التزوج فانه يقع به الفرقة اذا
نوى بقوله تزوجي والحق ان الهبة فيهما علاقة السببية للملك فيجوز بها غير انه اذا اضاف الملك المتجوز عنه
بالهبة اليها نفسها بقوله وهبت نفسك لك صح طلاقا وان اضافه الى الرجل صح نكاحا فظهر ان اختلاف الموجب
في هذا اللفظ الواحد ليس الا لاختلاف الاضافة بل بنفس توجيه السؤال يظهر صحة استعارتها للملك المتغاير
لملك الرقبة انه لم يبح الطلاق الا باعتبار استعارتها له **القسم الثاني** ما اختلفوا في الانعقاد به
والصحيح الصحة نحو بعت نفسي منك بكذا او بعني او اشتريتك بكذا فقالت نعم ينعقد فقوله هو الصحيح احتراز عن قول
ابي بكر الاعمش وقوله لوجود طريق المجاز تعليل للصحيح وجهه ما قدمنا في تقرير التمليك واختلف في الانعقاد بلفظ
السلم فقيل لا لان السلم في الحيوان لا يصح وقيل ينعقد لانه ثبت به ملك الرقبة والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله ان
كل لفظ تملك به الرقاب ينعقد به النكاح والسلم في الحيوان ينعقد لو اتصل به القبض ينعقد الملك فاسدا
لكن ليس كلما يفسد المعنى الحقيقي للفظ يفسد مجازيه لعدم لزوم اشتراك المفسد فيهما وفي لفظ الصرف
في شرح الكنز فيه روايتان وفي البدايع قيل لا ينعقد لانه وضع لاثبات ملك الدراهم والدنانير التي
لا تتعين لانه وضع لاثبات ملك الدراهم والمعقود عليه هنا يتعين وقيل ينعقد لانه يثبت به ملك
العين في الجملة وظاهر هذا انهما قولان وكان منشأهما الروايتان واما القرض فقيل ينعقد به لثبوت
ملك العين به وقيل لا لانه في معنى الاعارة قيل الاول قياس قولهما والثاني قياس قول ابي يوسف بناء على
ثبوت الملك به في العين وعنده لا واما لفظ الصلح فذكر صاحب الاجناس انه لا ينعقد به وذكر شمس الائمة
السرخسي في كتاب الصلح انعقاد النكاح بلفظ الصلح والعطية جائز **القسم الثالث** لا ينعقد بالاجارة
والاعارة في الصحيح احتراز عن قول الكرخي رحمه الله ووجهه ان الثابت بكل منهما ملك منفعة فوجه المشترك
وجه الصحيح على ما ذكروا انها لا تنعقد الا موقتة والنكاح يشترط فيه نفيه فتضادا فلا يستعار احدهما
للاخر وقد يقال ان كان المتضاد انهما العرضين اللذان لا يجتمعان في محل واحد لزمكم مثله في البيع لانه
لا يجامع النكاح مع جواز العقد به والتحقيق ان التوقيت ليس جزء مفهوم لفظ الاجارة بل شرط الاعتبار
شرعا خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع بعوض غير انه اذا وقع مجردا لا يعتبر شرعا على مثال الصلوة هي القيام

الى آخره ولو وجبت بالاطهارة لا تعتبر ولا يقال ان الطهارة جزء مفهوم الصلوة ولذا عدل المصنف عن التوجيه
بهذا الى نفي السببية التي هي العلاقة فان الاجارة ليست سببا للملك المتعة حتى يتجوز بها عن النكاح ولهذا بطل
بالاعارة ولهذا اذا جعلت المرأة مستأجرة اما اذا جعلت بدل الاجارة او رأس مال السلم كان يقال استأجرت دارك
بنتي هذه او اسلمتها اليك في كر حنطة ينبغي ان لا يختلف في جوازه فانه اضاف اليها بلفظ تملك به الرقاب قال
المصنف رحمه الله ولا بلفظ الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت وعن الطحاوي ينعقد لانه يثبت
به الرقبة في الجملة وعن الكرخي رحمه الله ان قيد الوصية بالحال بان قال اوصيت بنتي هذه الان ينعقد لانه
صار مجازا عن التمليك انتهى وينبغي ان لا يختلف في صحته حينئذ فالحاصل انه اذا قيد بالحال يصح او بما بعد
الموت بان قال اوصيت لك بابنتي بعد موتي لم يكن نكاحا ولو قال اوصيت لك بها ولم يزد بها فقبل لا يكون
نكاحا وعن الطحاوي لا يكون نكاحا وعن الطحاوي ينعقد ثم كون الاضافة الى ما بعد الموت بيان الواقع فيما
نحن فيه والا فمجرد الاضافة تستقل بعدم الصحة لو قال زوجتكها غدا لم يصح وحاصل الوجه ان الاضافة مأخوذة
من مفهوم الوصية وعدمها في النكاح فتضادا ولا يتجوز بلفظ احد الضدين عن الآخر بخلاف الهبة ليس جزء مفهوم
لفظ الاضافة الى ما بعد القبض بل هي تمليك [illegible] بلا بدل ثم هو يتأخر فيما اذا كان الموهوب ليس في يد الموهوب له
لضعف سببها السبب بعدم العوض ولذا لو كان في يد الموهوب له تم الملك بنفس اللفظ **القسم الرابع** لا ينعقد
بلفظ الاباحة والاحلال والاعارة والرهن والتمتع لعدم تمليك المنفعة في كل منها فانتفى الجامع وهو المشار
اليه بقوله لما قلنا ولا ينعقد بلفظ الاقالة والخلع لانهما لفسخ عقد سابق **فروع الاول**
كل لفظ لا ينعقد به النكاح ينعقد به الشبهة فيسقط به الحد ويجب بها الاقل من المسمى ومن مهر المثل ان دخل
بها **الثاني** لو لقنت المرأة زوجت نفسي بالعربية ولا تعلم معناه وقبل والشهود يعلمون ذلك او لا يعلمون صح
كالطلاق وقيل لا كالبيع كذا في الخلاصة ومثل هذا في جانب الرجل اذا لقنه ولا يعلم معناه وهذه في جملة
مسائل الطلاق والعتاق والتدبير والنكاح والخلع فالثلاثة الاول واقعة في الحكم ذكره في عتاق الاصل
في باب التدبير واذا عرف الجواب فيها قال قاضي خان ينبغي ان يكون النكاح كذلك لان العلم بمضمون اللفظ انما
يعتبر لاجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع ونحوه واما في الخلع اختلفوا فيه قيل لا
يصح وهو الصحيح قال القاضي فينبغي ان يقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا النفقة وكذا لو لقنت ان تبرئه وكذا اذا
لقن رب الدين لفظ الابراء **الثالث** اذا سموا المهر مع الايجاب فقال تزوجتك بكذا فقالت قبلت النكاح
ولا اقبل المهر قالوا لا يصح ولا يشكل بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية او وجودها لانه ما اوجب النكاح
الا بذلك القدر المسمى فلو صححناه اذا قبلت في النكاح دون المهر يلزمه مهر المثل وهو لم يرض بالنكاح به بل بما سمى
فيلزمه ما لم يلتزمه بخلاف ما اذا لم يسم من الاصل لانه عرضه النكاح بمهر المثل حيث سكت عنه مع انه لازم
فيلزمه ما التزمه ولو قالت قبلت النكاح ولم ترد على ذلك صح النكاح بما سمى وقد يخالفه ما في المنتقى عبد تزوج
على رقبته بغير اذن المولى فبلغه فقال اجيز النكاح ولا اجيز على رقبته يجوز النكاح ولها الاقل من مهر المثل ومن قيمته
يباع فيه بخلاف ما في الجامع امة تزوجت بغير اذن المولى على مائة درهم فبلغه فقال اجزت النكاح على خمسين دينارا
ورضي به الزوج جاز لان هذه مقرونة برضى الزوج فهي ملحقة باجازته والحق ما اعلمتك من كلام المشايخ فيجب
التعويل عليه وان خالف ما عن محمد رحمه الله **الرابع** ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته ان يكتب
اليها يخطبها فاذا بلغها الكتاب احضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه اما لو لم تقل بحضرتهم سوى

زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لان سماع الشطرين شرط صحة النكاح وباسماعهم الكتاب او التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين
بخلاف ما اذا انتفيا ومعنى الكتابة بالخطبة ان يكتب زوجيني نفسك فاني رغبت فيك ونحوه ولو جاء الزوج بالكتاب الى الشهود
مختوما فقال هذا كتابي الى فلانة فاشهدوا على ذلك لم يجز في قول ابي حنيفة حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول ابي يوسف
رحمه الله ثم رجع وجوزه من غير شرط اعلام الشهود بما فيه واصل الخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى قال في الصغرى هذا يعني الخلاف اذا كان الكتاب بلفظ التزوج اما اذا كان بلفظ الامر كقوله زوجي
نفسك مني لا يشترط اعلامها الشهود بما في الكتاب لانها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله في الكامل قال
وفائدة الخلاف انما تظهر فيما اذا جحد الزوج الكتاب بعد ما اشهدهم عليه من غير قراءة عليهم ولا اعلامهم بما فيه وقد
قرأ المكتوب اليه الكتاب وقبل العقد بحضرتهم فشهدوا بان هذا كتابه ولم يشهدوا بما فيه لا تقبل هذه الشهادة عنده
ولا يقضى بالنكاح وعنده تقبل ويقضى به اما الكتاب فيصح بلا اشهاد وهذا الاشهاد لهذا وهو ان تتمكن المرأة من اثباته
الكتاب عند جحود الزوج الكتاب كذا في مبسوط شيخ الاسلام والكامل واجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم
الكاتب بما في الكتاب واعلم ان ما نقله من نفي الخلاف في صورة الامر لا شبهة فيه على قول المصنف والمحققين اما على قول
من جعل لفظة الامر ايجابا كقاضي خان على ما نقلناه عنه فيجب اعتبار اعلامها اياهم ما في الكتاب وانه ان لم يعلمهم
الكاتب ما في الكتاب يكون من صور الخلاف **الخامس** ينعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت له اشارة معلومة
السادس ينعقد بنقل الرسول عبارة المرسل اذا اجابت وسمع الشهود كلاميهما وسنفصله ان شاء الله تعالى
في فصل الوكالة بالنكاح **السابع** لا يبطل عقد النكاح بالشروط الفاسدة فلو قال اتزوجك على ان تعطيني عبدك
فاجابته بالنكاح انعقد موجبا لمهر مثلها عليه ولا شيء له من العبد **الثامن** لا يجوز تعليق النكاح بالخطر لو قال
اذا جاء فلان فقد زوجتك بنتي فلانة فقبل فجاء لا ينعقد وكذا تعليق الرجعة اذ كل منهما الزام والذي يجوز
تعليقه بالشرط ما هو اسقاط كالطلاق والعتاق او التزام كالنذر الا التعليق بالمشيئة اذا ابطل من له المشيئة
في المجلس على ما في التجنيس في رمز الفتاوى الصغرى وغيرها اذا قالت تزوجتك ان شئت او ان شاء زيد فابطل صاحب
المشيئة مشيئته في المجلس فالنكاح جائز لان المشيئة اذا ابطلت في المجلس صار نكاحا بغير مشيئة كما قالوا في السلم
اذا ابطل الخيار في المجلس جاز السلم ثم قال لكن اذا ابتدأت المرأة اما اذا بدأ الزوج فقال تزوجتك ان شئت ثم
قبلت المرأة من غير شرط صح النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشيئة بعد ذلك لان القبول مشيئة انتهى وهذا ناظر الى
ان ما من جانب المرأة هو القبول تقدم او تأخر وما من جانب الرجل ايجاب تقدم او تأخر وقد قدمنا قريبا ان الحق ان الاول
ايجاب من اي جهة كان والثاني قبول لذلك ولعدم جواز تعليقه بالخطر امتنع خيار الشرط فيه فيبطل كما لو قال
تزوجتك على اني بالخيار فقبلت صح ولا خيار له بخلاف ما لو قال ان رضي ابي لا يجوز بخلاف من خطبت اليه بنته فقال
زوجتها فلم يصدقه الخاطب فقال ان لم تكن زوجتها من فلان فقد زوجتها ابنك فقبل بحضرة الشهود ثم ظهر انه لم
يكن زوجها حيث ينعقد النكاح بينهما لان هذا تعليق بما هو موجود للحال ومثله تحقيق كما اجاب بعض المشايخ
وسنفصل الكلام في خيار الشرط والرؤية والعيب في باب المهر ان شاء الله تعالى **التاسع** اذا وصل الايجاب بتسمية
كان من تمامه حتى لو قبل الآخر قبله لا يصح كامرأة قالت لرجل زوجت نفسي منك بمائة دينار فقبل ان تقول بمائة دينار
قبل الزوج لا ينعقد لان اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله وهنا كذلك فان تجرد زوجت ينعقد
بمهر المثل وذكر المسمى معه يغير ذلك الى التعيين المذكورة فلا يعمل قبول الزوج قبله **العاشر** ينعقد النكاح من الهازل
ويلزمه موجبه لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي

من حديث ابي هريرة عن النبي صلي الله عليه وسلم ورواه ابو داود وجعل العتق بدل الرجعة ولذا ينعقد من المكره
قوله ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضورهم احترازا عن غير المسلمين اذ سياتي ان انكحة الكفار بغير شهود صحيحة اذا
كانوا يدينون بذلك وقوله بحضورهم لا يوجب السماع وهو قول جماعة منهم القاضي علي السغدي ونقل عن ابواب
الايمان من السير الكبير انه وان لم يسمعوا وعلي هذا جوازه بالاصمين والنائمين والصحيح اشتراط السماع لان المقصود
من الحضور وسياتي تمامه اما اشتراط الشهادة فلقوله صلي الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود قال المصنف رحمه الله
وهو حجة علي مالك في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره انه حجة عليه في الامرين باشتراط الاعلان وعدم اشتراط
الاشهاد ولكن المقصود انه حجة في اصل المسالة وهو اشتراط الاشهاد وانما زاد ذكر الاعلان تتميما للنقل بمذهبه
ونفي اشتراط الشهادة قول ابن ابي ليلي وعثمان البتي وابي ثور واصحاب الظواهر قيل وزوج ابن عمر بغير شهود وكذا
فعل الحسن وهم محجوجون بقوله صلي الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود رواه الدارقطني وروي الترمذي من حديث ابن
عباس رضي الله عنهما البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة ولم يرفعه غير عبد الاعلي في التفسير ووقفه في الطلاق لكن ابن
حبان روي من حديث عايشة رضي الله عنها انه صلي الله عليه وسلم قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما كان
من نكاح غير ذلك فهو باطل وان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له وقال ابن حبان في ذكر الشاهدين غير هذا وشتان
ما بين هذا وبين قول فخر الاسلام ان حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به اعني قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم الاية فيندفع به الايراد المعروف وهو لزوم الزيادة علي الكتاب او تخصيصه بخبر الواحد وجواب اخر وهو انه
خص منه المحرمات فجاز تخصيصه بخبر الواحد ثانيا ولو عدل الي ان النص واحل لكم ما وراء ذلكم فالجواب بان الاخر
مخصوص بالمشركة ونحوها واعلم بان المشايخ رحمهم الله نصبوا الخلاف في موضعين في الشهادة علي ما ذكرنا وفي
الاعلان واستدلوا لمالك رحمه الله في اثباته بالمنقول من قوله صلي الله عليه وسلم في الحديث عن عايشة رضي
الله عنها عنه صلي الله عليه وسلم اعلنوا بالنكاح رواه الترمذي وقال حسن غريب وبالمعقول وهو ان حرام هذا
الفعل يكون مبدا قصده يكون جهر التنفي التهمة والذي يظهر ان هذا نصب في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم
عن هذا الاستدلال وغيره وذلك ان كلمتهم قاطبة فيه علي القول بموجب دلايل الاعلان وادعي العمل باشتراط
الاشهاد اذ به يحصل الاعلان وكلام المبسوط حيث ولان الشرط لما كان الاظهار يعتبر فيه ما هو طريق الظهور شرعا
وذلك بشهادة الشاهدين فانه مع شهادتهما لا يبقي سرا وقول الكرخي رحمه الله نكاح السر ما لم يحضره شهود فاذا
حضروا فقد اعلن ذلك • وسرك ما كان عند امرء • وسر الثلاثة غير الخفي • صريح فيما ذكرنا فالتحقيق انه لا خلاف
في اشتراط الاعلان وانما الخلاف بعد ذلك في ان الاعلان المشترط هل يحصل بالاشهاد حتي لا يضره بعده توصية
للشهود بالكتمان اذ لا يضر بعد الاعلان التوصية بالكتمان او لا يحصل بمجرد الاشهاد حتي يضر فقلنا نعم وقالوا الا
ولو اعلنوه دون الاشهاد لا يصح لتخلف شرط اخر وهو الاشهاد وعنده يصح فالحاصل ان شرط الاشهاد يحصل في
ضمنه الشرط الاخر فكل اشهاد اعلان ولا ينعكس كما لو اعلنوا بحضرة صبيان او عبيد **قوله** لعدم الولاية يعني القاصرة
وهي ولايته علي نفسه لا التامة وهي نفاذ القول علي الغير لان ذلك يحتاج اليها لا الاداء تعليل لعدم صحة شهادة
الصبي والعبد والمجنون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الاداء فاذا لم يكن له ولاية علي نفسه
والشهادة من بابها لم تكن شهادة ولذا جازت شهادة المحدود في القذف لولايته علي نفسه والمدبر والمكاتب كالقن
لا ينعقد بشهادتهم ولو حضر العبد والصبي العقد مع غيرهما ممن تصح شهادته ثم عتق العبد وبلغ الصبي واحتيج الي
الاداء بجحد النكاح فشهدا به دون من كان معهما من العقد بحضوره جازت شهادتهما وان لم تكن صحة العقد كانت

بحضورهما

بحضورهما هذا او مذهب احمد رضي الله عنه بجواز شهادة العبد مطلقا واستبعد نفيها لانه لا كتاب ولا سنة
ولا اجماع في نفيها • وحكي عن انس رضي الله عنه انه قال ما علمت احدا رد شهادة العبد والله تعالى يقبلها علي الامم
يوم القيمة فكيف لا تقبل هنا وتقبل شهادته عن النبي صلي الله عليه وسلم في رواية الاخبار والذي ذكر من المعني
وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له مما يمنع فانه لا يلازم عقلا بين تصديق مخبر في اخباره بما شاهده
بعد كونه عدلا تقيا غير مملوك المنافع ولا شرعا لم لا يجوز ان يبتلي عبدا من عباد الله بالرق وتقبل اخباره كيف
وليس الشرط هنا كون الشاهد ممن يقبل اداوه ولذا جاز بولدي الزوجين ولا اداء لهما وغاية ما يلح فيه انه لما
لم يجعل له ولاية علي نفسه شرعا ولم يصح له تصرف التحق بالجمادات في حق العقود ونحوها فكان حضوره كلا
حضور واما ما ذكره في المبسوط حيث قال ولان النكاح يفعل في محافل الرجال والصبيان والعبيد لا يدعون
في محافل الرجال عادة فكان حضورهما كلا حضور فحاصله اشتراط الشهادة انما هو لاظهار الخطر في احضار مجرد
العبيد والصبيان وكذا اهل الذمة في انكحة المسلمين وكذا النساء مفردات عن الرجال فيشمل هذا الوجه نفي شهادة
الكل وعلي اعتباره اولي تنتفي شهادة السكاري حال سكرهم وعربدتهم وان كانوا بحيث يذكرون بعد الصحو وهذا الذي
ادين به **قوله** ولا يشترط العدالة حتي ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي له ان الشهادة من باب
الكرامة حقيقته الرجوع الي الوجه الاول القايل انها شرطت اظهار الخطر وهو معني التكرمة والفاسق من اهل
الاهانة فلا تكرمة ولا تعظيم للعقد باحضاره عارضه المصنف بقوله ولنا انه اي الفاسق من اهل الولاية
فيكون من اهل الشهادة تحليله من شرطية وضع فيها المقدم واستثني من تحليله من قرانيٍّ كما سلكه بعض الشارحين
فاطال اي لما كان من اهل الولاية كان من اهل الشهادة فهذه دعوي ملازمة شرعية وقوله وهذا لانه لما لم
يحرم الولاية علي نفسه الي اخره ملازمة اخري لبيان الملازمة الاولي في حيز المنع كالاولي فعللها بقوله لانه من
جنسه اي لان الغير من جنس الفاسق ويجوز قلبه وفيه تقرير اخر لبعضهم بعيد من اللفظ وحاصل هذا ان احكام
افراد الجنس المتحد متحدة بحسب الاصل فكل مسلم يتعلق به من خطابات الاحكام ما يتعلق بمثله فلما لم يحرم الشارع الفاسق
من الولاية علي نفسه علم انه لم يعتبر شرعا فسقه سالبا لاهلية الولاية مطلقا فجاز ثبوتها علي غيره لانه كنفسه
الا ان ثبوتها علي غيره لا يتحقق الا برضاه وذلك بتوليته عليه واذا استشهد فقد استولاه ورضي به فيثبت
بذلك القدر وهو صحة سماعه عليه كما يصح منه سماعه لاحد شرطي ما يعقد من المعاملات لنفسه من غيره وبجرد
السماع هو الشرط فيجوز شهادته فيه اي سماعه اما الاداء فمتوقف علي فعل غيره وهو اجازة القاضي وانت اذا
تاملت هذا الوجه ظهر لك انه لم يرد علي اقتضا تجويز كون الفاسق شاهدا فثبت شهادته لعدم النافي
والوجه السابق من ان اشتراط الشهادة لاظهار تعظيم العقد وتعظيم المحل الوارد هو عليه ينفيه لان مجرد
احضار الفاسق ليس بتكرمة والحق ان هذا الوجه انما ينفي ما ذكرنا من احضار الفساق حال سكرهم علي ما فرعوا من
انه اذا عقد بحضرة سكاري يفهمون كلام العاقدين جاز وان كانوا بحيث ينسونه اذا صحوا وهو الذي دانا به الفا
اما من كان في نفسه فاسقا وله مروة وحشمة فان احضاره للشهادة لا ينافيه الوجه المذكور فالحق صحة العقد
بحضرة فساق لا في حال فسقهم والله اعلم **قوله** ولانه صلح مقلدا بكسر اللام وجه ثان ذكره المصنف رحمه الله
في صحة شهادة الفاسق في النكاح وهو انه صلح مقلدا اي سلطانا وخليفة وصلح مقلدا بفتح اللام اي قاضيا وكذا
شاهدا بالواو في نسخ وبالفا في نسخ فعلي الاول هي ملازمة واحدة حاصلها ما صلح للولاية الكبري التي هي اعم ضررا
ونفعا صلح للصغري التي هي اقل وهي القضا والشهادة بطريق اولي بيان للاستثنايه المقدرة المستغني عن اظهارها

بلفظه لما فانها دالة علي وضع المقدم ان الخلفا غير الاربعة السابقين ومن تبعهم باحسان كعمر بن عبد العزيز
كلما خلوا من فسق مع عدم انكار السلف ولايتهم وتصحيح تقليدهم القضا وغيرهم وعلي الثاني ملازمتان بين صلاحية
الكبري وصلاحية القضا وصلاحية الشهادة والاول سبب للثاني في كل منها فاعترض بانه ذكر في ادب القاضي
ان الامر بالعكس حيث قال لا يصح ولاية القاضي حتي يجتمع في المولي شرايط الشهادة **واجيب** بان قوله فكذا
شاهدا عطف علي مقلد بكسر اللام وان تخلل معطوف غيره فهو من قولك جا زيد وبكر وعمر وعطف علي زيد لا بكر
ومسببيته عنه ظاهرة ولا مناقضة حينئذ وفيه نظر اذ العطف بالفا يقتضي ترتب كل ما قبله كما في جا زيد
فعمرو فبكر **فرع** في فتاوي النسفي للقاضي ان يبعث الي شفعوي ليبطل العقد اذا كان بشهادة الفاسق والتحليل
ان يفعل ذلك علي ما نبين في كتاب القضا ان شاء الله تعالي وكذا لو كان بغير ولي فطلقها ثلاثا فبعث الي شافعي
زوجها منه بغير تحليل ثم يقضي بالصحة وبطلان النكاح الاول ولا يجوز اذا لم ياخذ القاضي الكاتب ولا المكتوب اليه شيا
ولا يظهر هذا حرمة الوطي السابق ولا شبهته ولا خبث في الولد كذا في الخلاصة ثم قال قال الامام ظهير الدين
المرغيناني لا يجوز الرجوع الي الشافعي المذهب الا في اليمين المضافة اما لو فعلوا اقتضي ينفذ **قوله** لان السماع
في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر علي المسلم ينتج لا سماع للكافر علي المسلم لكنه عدل في النتيجة الي التشبيه فقال
فصار كانهما لم يسمعا كلام المسلم لان مراده من النتيجة نفي السماع المعتبر لا نفي حقيقته واذا انتفي الاعتبار صار
وجوده كعدمه فصح تشبيه السماع بعدمه علي ما هو معني قوله فصار كانهما لم يسمعا كلام المسلم وتمام هذا الدليل
موقوف علي ان صغري القياس منعكسة كنفسها في خصوص هذه المادة لان المطلوب نفي الشهادة لنفي السماع المعتبر
فلو ان الشهادة مجرد الحضور كما يعطيه ظاهر القدوري وقدمنا ان ممن قال به السغدي والاسبيجابي لم
يتم ونص القدوري وغيره علي اشتراط السماع ولانه المقصود بالحضور فلا يجوز بالاصمين علي ما هو الاصح وعن
اشتراط السماع ما قدمناه في التزوج بالكتاب من انه لا بد من سماع الشهود ما في الكتاب المشتمل علي الخطبة بان تقرا
المراة عليهم او سماعهم العبارة عنه بان تقول ان فلانا كتب الي يخطبني ثم يشهدهم انها زوجته نفسها اما لو لم تزد
علي الثاني لا يصح علي ما قدمناه في الفروع ولقد ابعد عن الفقه وعن الحكمة الشرعية من زاد التابعين ونص في فتاوي
قاضي خان عليه اذا لم يسمعا كلامهما ثم الشرط ان يسمعا معا كلامهما مع الفهم اما الاول فذكر في روضة العلما انه
الاصح وبه اخذ عامة العلما انتهي اذ لو سمع احد الشهود ثم اعيد علي الاخر فسمعه وحده لم يكن الثابت علي كل عقد
سوي شاهد واحد وعن ابي يوسف ان اتحد المجلس جاز استحسانا والا فلا وعنه لا بد من سماعهما معا واما الثاني
فعن محمد رحمه الله لو زوجها بحضرة هنديين لم يفهما لم يجز وعنه ان امكنهما ان يعبرا اما سمعا جاز والا فلا وحكي في فتاوي
قاضي خان خلافا فيه وجعل الظاهر عدم الجواز **قوله** ولما ان الشهادة شرطت في النكاح علي اعتبار اثبات
الملك اي ملكه عليها لوروده علي محل ذي خطر وهو بضع انثي ليست مملوكة له محللة من بنات ادم علي وجه تقصرها
علي نفسه لاستيفا حاجاته منها وهذه من جلايل النعم وهو معني مناسب لاشتراط احضار السامعين العقلا
اظهارا لتعظيم هذا العقد ليقع في محفل من المحافل وتظهر اثر ذلك بايجاب المال عليه دونها مع ان ملك المتعة مشترك
فعلم ان اشتراط الشهادة لصحة العقد ليس لملك كل منهما التمتع بكل والا لم تختص بلزومه ولا علي اعتبار وجوب المهر
لها عليه ليكونا شاهدين عليه اذ لا شهادة تشترط في لزوم المال فيما عهد من تقريرات الشرع في موضع ولا علي اعتبار
ملكها الازدواج المشترك لانه يثبت تبعا لملك البضع ولا يشترط للتوابع والا وجب الاشهاد علي شرا الامة
للوطي فان ملكه من توابع ملك رقبتها واذا كانت الشهادة لثبوت ملكه عليها كانا شاهدين عليها وهي ذمية فيجوز

بذمتين فانه اظهار خطر بالنسبة اليها شرعا ولهذا لو كانا ذميين حكم الشرع بصحته حتي لو اسلما بقي علي الصحة بخلاف
ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان الشهادة اشترطت في العقد لذلك المعني والعقد يقوم بهما فلا بد من سماعهما
هذا وتقبل شهادتهما عليها اذا انكرت لا عليه اذا انكر وعند محمد لا تقبل الا ان يقولا كان معنا مسلمان وعنه لا
يقبل مطلقا لا ثباتهما فعل المسلم ولا يثبت بشهادتهما ولو اسلما ثم اديا يقبل علي كل منهما عندهما لان سماعهما كلام المسلم
معتبر وامتناع الاداء للكفر وعند محمد لا تقبل لعدم صحة العقد الا اذا قالا كان معنا مسلمان عند العقد
ولو كان الشاهدان ابنيها فقبلا عليها فقط او ابنيه فعليه فقط او ابنيهما فلا يقبلان علي واحد منهما كما لو كانا
اعميين او اخرسين سميعين حيث يصح العقد ولا ادا لهما لعدم البصر والتكلم والعدو ان علم التفصيل فعدواه
يقبلان عليها لا عليه وعدواها عليه لا عليها وعدوهما لا يقبلان مطلقا واما الانعقاد فيثبت بشهادة الاولاد والاعدا
كيف كانوا واما الاخوان بان زوج الاب بنته بشهادة ابنيه فانكر الزوج وادعاه الاب والبنت كبيرة او المراة فشهدا
لا تقبل ولو كان الزوج هو المدعي والمراة منكرة والاب قبلت هذا قول ابي يوسف وعند محمد تقبل وان كان
المدعي الاب او المراة ايضا والاصل ان كل شي يدعيه الاب فشهادتهما فيه باطلة وان لم يكن فيه منفعة له
لشبهة الابوة عند ابي يوسف لثبوت منفعة نفاذ كلامه وقال محمد كل شي للاب فيه منفعة محدا وادعي
فشهادة ابنيه فيه باطلة وكذا كل شي وليه فما يكون خصما فيه مثل البيع ونظايره ولم يعتبر منفعة نفاذ القول
منفعة ولو كانت البنت صغيرة لا تقبل اتفاقا لانها للاب قال الحاكم ابو الفضل في تفسيره يريد ان الشهادة
تبطل في حال ادعايه من طريق التهمة وكذا في حال جحوده لو قوعها لغير خصم يدعي انتهي وفسر في المبسوط جحوده
بان المراد عند جحوده ان كان الاخر جاحدا ايضا لا يقبل لعدم الدعوي فاما اذا كان الاخر مدعيا فمقبولة وان كا
للاب منفعة فيها كما اذا شهدوا عليه ببيع ما يساوي مائة بالف والمشتري يدعيه وهذا لان هذه منفعة
غير مطلوبة للاب فلا تمنع من قبول شهادتهما وكذا اذا قال لعبده ان كلمك فلان فانت حر فشهد ابنا فلان ان
اباهما كلمه جازت عند محمد سوا كان الاب جاحدا او مدعيا وعند ابي يوسف لا يجوز الا اذا كان جاحدا ولو زوج
الرجل بنته ثم شهد مع اخيها عليها بالرضي وهي تنكر لا تقبل لان الشهادة علي فعل نفسه مطلقا لا تقبل سواء كان
مما فيه خصم او لا **فرعان** لو اقر بالنكاح بحضرة الشهود وكان تزوجها بغير شهود اختلفوا فيه والاصح
انهما ان سميا المهر ينعقد نكاحا مبتدا كذا في الدراية وقدمنا انهما اذا اقرا به ولم يكن بينهما نكاح لا ينعقد الا ان
قال الشهود جعلنا هذا نكاحا فقالا نعم فينعقد لان النكاح ينعقد بالجعل ثم قال قاضي خان وينبغي ان
يكون الجواب علي التفصيل ان اقر بعقد ماض ولم يكن بينهما عقد لا يكون نكاحا وان اقرت انه زوجها وهو انها
امراته يكون نكاحا ويتضمن اقرارهما الانشا بخلاف اقرارهما بماض لانه كذب وهو كما قال ابو حنيفة اذا قال
لامراته لست لي امراة ونوي به الطلاق يقع كانه قال لاني طلقتك ولو قال لم اكن تزوجها ونوي به الطلاق
لا يقع لانه كذب محض انتهي يعني اذا لم يقل الشهود جعلنا هذا نكاحا فالحق هذا التفصيل وفي الفتاوي
بعث اقواما للخطبة فزوجها الاب بحضرتهم قيل لا يصح وان قبل عن الزوج انسان واحد لانه نكاح بغير شهود لان
القوم كلهم خاطبون من تكلم ومن لا لان التعارف هكذا ان يتكلم واحد ويسكت الباقون والخاطب لا يصير شاهدا
وقيل يصح وهو الصحيح وعليه الفتوي لانه لا ضرورة في جعل الكل خاطبين فيجعل المتكلم فقط والباقي شهود **قوله**
ومن امر رجلا ان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بحضرة رجل واحد جاز النكاح وكذا اذا زوج الاب
ابنته البالغة بحضورها مع واحد وامراتين او وكيل المراة بحضورها مع واحد وامراتين جاز النكاح ثم تقبل

شهادة المزوج اذا لم يقل انا زوجتها بل يقول هذه زوجة هذا وانما صح بحضور الواحد لان الوكيل في النكاح سفير
ومعبر ينقل عبارة الموكل فاذا كان من يعبر عنه حاضرا والغرض ان العبارة تنتقل اليه كان مباشرا لان العبارة
تنتقل اليه وهو في المجلس وليس المباشر سوي هذا بخلاف ما اذا كان غايبا لان انتقال العبارة حال عدم
الحضور لا يصير به مباشرا لانه ماخوذ في مفهومه الحضور ضرورة فيقتصر اثره علي عدم رجوع الحقوق الي
الوكيل ولهذا لو زوج وكيل السيد العبد بحضوره مع اخر لا يصح لان العبارة انما تنتقل الي مفيد الولاية وهو
السيد وهو غايب فظهر من هذا التوجيه ان انزاله مباشرا مع حضوره يجري لا يتوقف علي ثبوت الحاجة الي
اعتباره فاندفع ما اورد من انه تكلف غير محتاج اليه فان الاب يصلح شاهدا فلا حاجة الي اعتباره مباشرا
الا في المسئلة الاخيرة في الكتاب وهي ما اذا زوج الاب ابنته البالغ بحضرة واحد لانها لا تصلح شاهدة علي
نفسها فانزلت مباشرة ضرورة التصحيح ولو اذن السيد لعبده او امته في التزوج فعقد بحضرة واحد مع السيد
قيل لا يجوز للانتقال الي السيد لانهما وكيلان عنه والاصح الجواز بناء علي منع كونهما وكيلين لان الاذن فك الحجر
عنهما فيتصرفان بعده باهليتهما لا بطريق النيابة وبما ذكر في مسئلة وكيل السيد يظهر ان ثبوت الصحة فيما
اذا زوج السيد عبده او امته بحضورهما مع شاهد محل نظر لان مباشرة السيد ليس فكا للحجر عنهما في التزوج
مطلقا والاصح في مسئلة وكيله ولذا خالف في صحتها المرغيناني قال وقال استاذي فيهما روايتان اي في وكيل
السيد والسيد **فروع** اذا جحد احد الزوجين النكاح فاما اصله او شرطه ففي اصله لو جحد الزوج
فاقامت بينة به او علي اقراره ثبت ولا يكون جحوده طلاقا الا تري ان الطلاق ينقص العدد وبارتفاع اصل
النكاح لا ينقص واما انكار الشرط كانكار الشهادة فان كانت هي المنكرة بان قالت تزوجني بلا شهود وقال الزوج
بشهود فالنكاح صحيح وان كان هو القايل ذلك فرق بينهما لاقراره بالحرمة علي نفسه فتكون كالفرقة من قبله فلها
نصف المهر كان قبل الدخول والا فكله ونفقة العدة وهذا بخلاف انكاره اصله لان القاضي كذبه بالحجة
في زعمه فلا يبقي زعمه معتبرا وهنا ما كذبه في زعمه الحجة ولكن رجح قولها لمعني هو ان الشرط تبع وقد اتفقا علي الاصل
اتفاقا وعلي التبع فالمنكر له بعد موافقته علي الاصل كالراجع عنه فيبقي زعمه معتبرا في حق نفسه ولذا فرق بينهما
وكذا لو قال تزوجتها وهي معتدة او مجوسية ثم اسلمت او واختها عندي او ولها زوج او امة بلا اذن لان هذه
الموانع كلها في محل العقد والمحال في حكم الشروط بخلاف ما لو ادعي احدهما ان النكاح كان في صغره بمباشرته لانه
منكر لاصل النكاح معني واذا كان القول للمنكر منهما هنا فلا مهر لها عليه ان لم يكن دخل بها قبل البلوغ وان دخل
بها فلها الاقل من المسمي ومهر المثل للدخول في نكاح موقوف وان كان الدخول بعد البلوغ فهو رضي بذلك النكاح
وبعد البلوغ لو اجاز العقد الذي عقد له قبله جاز والتمكين من الدخول اجازة ولو كانت هي القايلة تزوجني وانا معتدة
وما بعدها الي اخر الصور التي ذكرناها وهو ينكر فهي امراته لما قلنا في الشهادة والله سبحانه اعلم شهد شاهد
انه تزوجها امس واخر اليوم فهي باطلة فان النكاح وان كان قولا فمن شرايطه ما هو فعل وهو الحضور فكان كالافعال
في الاختلاف واختلاف الشهود في المكان والزمان في الافعال يمنع القبول ولان كلا شهد بعقد حضره واحد

فصل في المحرمات المحلية الشرعية من شرايط النكاح وانما افرد هذا الشرط بفصل علي حدته
لكثرة شعبه وانتشار مسايله وانتفاء محلية المراة للنكاح شرعا باسباب **الاول** النسب فيحرم علي الانسان فروعه
وهم بناته وبنات اولاده وان سفلن واصوله وهم امهاته وامهات امهاته واباييه وان علون وفروع ابويه
وان نزلن فيحرم بنات الاخوة والاخوات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وان نزلن وفروع اجداده وجداته

بطن واحد فلهذا يحرم العمات والخالات ويحل بنات العمات والاعمام والخالات والاخوال **الثاني** المصاهرة يحرم
بها فروع نسايه المدخول بهن وان نزلن وامهات الزوجات وجداتهن بعقد صحيح وان علون وان لم يدخل بالزوجات
ويحرم موطوات ابايه واجداده وان علوا ولو بزنا والمعقودات لهم عليهن بعقد صحيح وموطوات ابنايه وابناء اولادهم
وان سفلوا ولو بزني والمعقودات لهم عليهن بعقد صحيح **الثالث** الرضاع يحرم كالنسب وسياتي تفصيله في كتاب الرضاع
ان شاء الله تعالي **الرابع** الجمع بين المحارم والاجنبيات كالامة مع الحرة السابقة **الخامس** حق الغير كالمنكوحة والمعتدة
والحامل بثابت النسب **السادس** عدم الدين السماوي كالمجوسية والمشركة **السابع** التنافي كنكاح السيد امته والسيدة
عبدها **قوله** اذ الام هي الاصل لغة قال تعالي وعنده ام الكتاب وسميت مكة ام القري لان الارض دحيت من تحتها
والخمر ام الخبايث فعلي هذا يثبت حرمة الجدات بموضوع اللفظ وحقيقته لان الام علي هذا من قبيل المشكك **قوله** او
حرمتهن بالاجماع اي ان لم يكن اطلاق الام علي الاصل بطريق الحقيقة حتي لا يثبتنا وال النص الجدات والتحقيق ان الام مراد به
الاصل علي كل حال لانه ان استعمل فيه حقيقة فظاهر والا فيجب ان يحكم بارادته مجازا فيدخل الجدات في عموم المجاز
والعرف لارادة ذلك في النص الاجماع علي حرمتهن ولم يثبت عند المصنف اطلاق لفظ البنت علي الفرع حقيقة فلذا
اقتصر في حرمة بنات الاولاد علي الاجماع فظاهر بعض الشروح ثبوته حيث قال وكذا الاسم لا في البنات فان بنت البنت
تسمي بنتا حقيقة باعتبار ان البنت يراد به الفرع فيتناولها النص حقيقة او مجازا عند البعض وقوله عند البعض يريد
اذا استعمل في حقيقته ومجازه عند العراقيين فانهم يجوزونه اذا كان في تحليل وعلي ما اسمعناك من التقدير يتناولها
مجازا عند الكل ومن الطرق في تحريم الجدات وبنات الاولاد دلالة النص المحرم للعمات والخالات وبنات الاخ
والاخت ففي الاول لان الاشفاء منهن اولاد الجدات فتحريم الجدات وهن اقرب اولي وفي الثاني لان بنات الاولاد
اقرب من بنات الاخوة **فرعان الاول** لبنت الملاعنة حكم البنت فلو لاعن فنفي القاضي نسبها من
الرجل والحقها بالام لا يجوز للرجل ان يتزوجها لانه بسبيل من ان يكذب نفسه ويدعيه فيثبت نسبها منه
الثاني يحرم علي الرجل بنته من الزني بصريح النص المذكور لانها بنته لغة والخطاب بما هو باللغة العربية ما لم يثبت
نقل كلفظ الصلوة ونحوه فيصير منقولا شرعيا **قوله** لان جهة الاسم عامة اي الجهة التي وضع للاسم مع اعتبارها
فاسم الاخ مثلا وضع لذات باعتبار نسبتها الي اخري بالمجاورة في صلب ورحم والاحسن ان يقال باعتبار حلولها
ما حلته من صلب ورحم كيلا يقتصر علي التوءم ولهذه الجهة تعم المتفرقات وكان حقيقة في الكل بالتواطي ويدخل
في العمومات والخالات الاجداد وان علوا لانهن اخوات ابا اعلون وبنات الجدات وان علون لانهن اخوات امها
علياتت وفي بنات الاخ والاخت بناتهن وان سفلن **قوله** ولا بام امراته دخل بابنتها او لم يدخل اذا كان
نكاح البنت صحيحا اما بالفاسد فلا يحرم الام الا اذا وطي بنتها وتدخل في ام امراته جداتها **قوله** من غير
قيد الدخول عليه عمر وابن عباس وعمران بن الحصين رضوان الله عليهم والجمهور واليه رجع ابن مسعود بناء علي ان
تقييد المعطوف بصفة او حال كما في الاية فان من نسايكم حال من الربايب لا يوجب تقييد المعطوف عليه به لكنه
يجوز ولا يمتنع ولهذا خالف فيه علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وناهيك بهما علما فجعلا الدخول قيدا
في حرمة امهات النسا وتبعهم بشر المريسي ومحمد بن شجاع ووجهه البناء علي ان الشرط والاستثناء اذا تعقب كلمات
منسوقة ينصرف الي الكل ورد بان المذكور في الاية ليس شرطا بل صفة ولا يلزم من وصف المعطوف عليه بوصف
المعطوف ثم يبطل جوازه في هذا الموضع باستلزامه كون الشي الواحد معمول عاملين وذلك ان النسا المضاف اليه
امهات مخفوض بالاضافة والمجرور من بها فلو كان الموصوف وهو قوله اللاتي دخلتم بهن صفة لها لزم ذلك وهذا

بناء على اعتبار الصفة هنا بمعنى الشرط وابطله في الكشاف بلزوم كون من مستعملا في معنيين مختلفين في اطلاق
واحد وهو البيان بالنسبة الى النساء المضاف اليهن امهات والابتداء بالنسبة الى الربايب لانه المناسب فيهما قال
الشيخ سعد الدين في حواشيه ومما يقال ان الابتداء معنى كلي صادق على جميع معاني من فصرت من التاويل والتشبيه
ثم قال نعم قد يستعمل في ايصال شيء فيتناول ايصال الامهات بالنساء لانهن والدات والربايب لانهن مولودات
فحينئذ يصح جعل من نسائكم متعلقا بالامهات والربايب جميعا لا لانهما وفايدة ايصال الامهات بالنساء بعد اضافتها
اليهما في زيادة قيد الدخول لكن الاتفاق على حرمة امهات النساء مدخولات كن او غير مدخولات يابى هذا المعنى
فمن هنا جعل متعلقا بربايبكم فقط انتهى ويمكن ان يجعل حالا من النساء المضاف اليهن امهات ومن الربايب
الا انه يستلزم جعل الحال من المضاف اليه وانما جوزه من جوزه بمسوغ من كون المضاف صالحا للعمل في الحال
او جزءا للمضاف اليه وزاد بعضهم شبه الجزء في صحة حذفه والاستغناء عنه بالمضاف اليه نحو ملة ابراهيم حنيفا
قوله سواء كانت في حجره او في حجر غيره هذا مذهب الجمهور وشرطه علي رضي الله عنه ورجع ابن مسعود رضي الله عنه
الى قول الجمهور لان قيد الحجر خرج مخرج العادة والغالب اذ الغالب كون البنت مع الام عند زوج الام وهو
المراد بالحجر هنا ولو لا هذا لثبتت الاباحة عند انتفايه بدلالة اللفظ في غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم المخالفة
وبالرجوع الى الاصل وهو الاباحة عند من لا يعتبر المفهوم لان الخروج عنه الى التحريم مقيد بقيد فاذا انتفى القيد
رجع الى الاصل لا بدلالة اللفظ **قوله** ولهذا اي ولكونه لم يعتبر قيدا في الحرمة اكتفى في موضع نفي الحرمة بنفي
الدخول بقوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فتخصيصه في موضع النفي بالذكر علمنا انه المعتبر
في اضافة الحرمة والا لقيل فان لم تكونوا دخلتم بهن ولسن في حجوركم او فان لم تكونوا دخلتم بهن او لسن في
حجوركم جريا على العادة في اضافة نفي الحكم الى نفي تمام العلة المركبة او احد جزءيها الدابر وان صح اضافته الى نفي جزء
المعين لكنه خلاف المتبادر من الاستعمال هذا ويدخل في الحرمة بنات الربيبة والربيب وان سفلن لان الاسم يشملهن
بخلاف حلايل الابناء والاباء لانه اسم خاص لهن فلذا جاز التزوج بام زوجة الابن وبنتها وجاز للابن التزوج
بام زوجة الاب وبنتها **قوله** ولا بامراة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء اعلم ان
امراة الاب والاجداد تحرم بمجرد العقد عليها والاية المذكورة استدل بها المشايخ صاحب النهاية وغيره على ثبوت
حرمة المصاهرة بالزنا بناء على ارادة الوطي بالنكاح فان اريد حرمة امراة الاب والجد مما يطابقها من ارادة الوطي
قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامراة ابيه وتصدق امراة الاب بعقده عليها والا لم يفد الحكم
في ذلك المحل فانما يصح على اعتبار لفظ النكاح في نكاح الاباء في معنى مجازي يعم العقد والوطي وذلك النظر في
تعيينه ويحتاج الى دليل يوجب اعتبارها في المجازي وليس لك ان تقول تثبت حرمة الموطوءة بالاية والمعقود عليها
بلا وطي بالاجماع لانه اذا كان الحكم بالحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح له كان مرادا منه بلا شبهة فان
الاجماع تابع للنص والقياس عن احدهما يكون ولو كان عن علم ضروري يخلق لهم يثبت بذلك ان ذلك الحكم مراد
من كلام الشارع اذا احتمله **قوله** لقوله تعالى وحلايل ابنائكم ان اعتبر الحليلة من حلول الفراش او حل الازار
تناولت الموطوءة بملك اليمين او شبهة او زنى فيحرم الكل على الاباء وهو الحكم الثابت عندنا كما يحرم المزني بها
ومن ذكرنا للاباء على الابناء ولابنائهم والمعقود عليها للابن او بنيه وان سفلوا قبل الوطي والفرض انها بمجرد
العقد تحرم على الاباء وذلك باعتباره من الحل بكسر الحاء وقد قام الدليل على حرمة المزني بها للابن على الاب وهو
ما سنذكر في موضعه فيجب اعتباره في اعم من الحل والحل ثم يراد بالابناء الفروع فتحرم حليلة الابن السافل على

الجد

الجد الاعلى وكما تحرم حليلة الابن من النسب تحرم حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب في الاية لاسقاط حليلة المتبنى
وذكر بعضهم فيه خلاف للشافعي والمنقول عنهم ان ذكر الاصلاب لاحلال حليلة المتبنى لا لاحلال حليلة الابن
من الرضاع كمذهبنا فلا خلاف **قوله** ولا بامه من الرضاعة كل من ذكرنا انه يحرم من اول الفصل الى هنا يحرم
من الرضاع حتى لو ارضعت امراة صبيا حرم عليه زوجها زوج الظئر الذي نزل لبنها منه لانها امراة ابيه من الرضاع
ويحرم على زوج الظئر امراة هذا الصبي لانها امراة ابنه من الرضاعة وسيبين ان شاء الله تعالى في كتاب الرضاع
قوله ولا يجمع بين اختين نكاحا اي عقدا ولا بملك يمين وطيا وهذان تمييزان لنسبة اضافية والاصل
بين نكاح اختين ووطئهما مملوكتين ولا فرق بين كونهما اختين من النسب والرضاعة حتى قلنا لو كان له زوجتان
رضيعتان ارضعتهما اجنبية فسد نكاحهما وعند الشافعي يفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين بناء على ان التحريم المذكور اول الاية اضيف بواسطة العطف الى الجمع وهو اعم من كونه عقدا
او وطيا وعن عثمان رضي الله عنه اباحة وطي المملوكتين قال احلتهما اية وحرمتهما اية ويعني بهما هذه الاية وقوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم فرجح الحل قيل الظاهر ان عثمان رضي الله عنه رجع الى قول الجمهور وان لم يرجع فالاجماع اللاحق
يرفع الخلاف السابق وانما يتم اذا لم يعتد بخلاف اهل الظاهر وبتقدير عدمه فالمرجح التحريم عند المعارضة
والحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يومن بالله واليوم الاخر الى اخره غريب وفي الباب احاديث
كثيرة منها ما في الصحيحين عن ام حبيبة قالت يا رسول الله انكح اختي الحديث الى ان قال انها لا تحل لي وحديث ابي داود
عن الترمذي عن ابي وهب الجيشاني انه سمع الضحاك بن فيروز يحدث عن ابيه فيروز الديلمي قال قلت يا رسول الله
اني اسلمت وتحتي اختان قال طلق ايهما شيت قال الترمذي حسن غريب وصححه البيهقي وابن حبان ولفظ ابي داود
اختر ايهما شيت **قوله** فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح خلافا لبعض المالكية وجه قولهم ان المنكوحة
موطوءة حكما باعترافكم فيصير بالنكاح جامعا وطيا حكما وهو باطل باعترافكم لانكم عللتم عدم جواز وطي الامة
وان يكون وطي المنكوحة بلزوم الجمع وطيا حكما وقلتم ان حكم وطي الامة السابق باق حتى استحب له لو اراد بيعها
ان يستبريها وما قيل حالة صدور العقد لا يكون جامعا وطيا بعد تمامه فان ذلك حكمه فيتعقبه ليس بدافع فان
صدوره من اهله مضافا الى محله وان كان ليس جمعا في نفسه لكنه يستلزمه حيث كان هو حكمه وهو لازم باطل
شرعا وملزوم الباطل باطل فالعقد باطل وقد يوجد في صفحات كلامهم مواضع عللوا المنع فيها بمثله وقد يجاب
بان هذا اللازم بيده ازالته فليس لازما على وجه اللزوم فلا يضر بالصحة ويمنع من الوطي بعدها لقيامه اذ ذاك
قوله ولا يطا الامة الحاصل انه لا يطا واحدة منهما بعد العقد حتى يحرم الامة على نفسه بسبب كبيع للكل او
البعض والهبة مع التسليم والاعتاق او بالكتابة والتزويج وعن ابي يوسف لا تحل المنكوحة بالكتابة وعنه لو ملك
فرجها غيره لا تحل المنكوحة حتى تحيض المملوكة حيضة بعد وطيها لاحتمال كونها حاملا منه فعلى هذا لو حاضت بعد
الوطي قبل التمليك حلت المنكوحة بمجرد التمليك وجه الظاهر ثبوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن هنا
قال الشافعي ومالك واحمد تحل المنكوحة قبل تحريم المرقوقة بسبب لان حرمة وطيها قد ثبت بمجرد العقد فلا حاجة
الى اشتراط التحريم بسبب اخر واجيبوا بان حكم وطي الموقوفة باق حتى لو اراد بيعها استحب له استبراوها فالوطي
يكون جامعا وطيا حكما واطلاق الاية يمنعه هذا كلامهم وهو مصرح بما وعدناه انفا وهذا اذا كان النكاح
صحيحا بخلاف الفاسد الا اذا دخل بالمنكوحة فيه فحينئذ تحرم الموطوءة لوجود الجمع حقيقة لانه وطي معتبر يترتب
الاحكام عليه **قوله** لان المرقوقة ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطي بخلاف النكاح ولهذا لا

يثبت نسب ولدها الا بدعوة **فرع** لو اشترى اختين ليس له وطيهما فان وطي احديهما او لمسها بشهوة
لم يحل له وطي الاخرى حتى يحرم الموطوءة بسبب ولو وطيهما اثم الا يحل له الوطي واحدة منهما حتى يحرم الاخرى
بسبب ولو باع احديهما او وهبها او زوجها ثم ردت المبيعة او رجع في الهبة او طلقت المنكوحة وانقضت عدتها
لم يحل وطي واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان اولا **قوله** فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدرى
ايتهما الاولى فرق بينه وبينهما هذا التفريع على حرمة الجمع وقيد بعقدتين اذ لو كانا في عقدة بطلا يقينا وبعدم علم
الاولية اذ لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني وله وطي الاولى الا ان يطأ الثانية فتحرم الاولى الى انقضاء عدة
الثانية كما لو وطي اخت امراته بشبهة حيث تحرم امراته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل
لو زني باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حيضة وهذا مشكل والله سبحانه اعلم **قوله** ولا وجه
للتعيين لعدم الاولوية طولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا طلق احدى نسائه بعينها ونسيها حيث يؤمر بالتعيين والا
يفارق الكل واجيب بامكانه هناك لا هنا لان نكاحهن كان متيقن الثبوت فله ان يدعي نكاح من شاء تعيينه منهن تمسكا
بما كان متيقنا ولم يثبت نكاح واحدة منهما بعينها فدعواه حينئذ تمسك بما لم يتحقق ثبوته **قوله** ولا الى التنفيذ
مع التجهيل اي تنفيذ نكاحهما مع جهل المحللة منهما لانه تنفيذ الجمع بين الاختين او تنفيذ نكاح احديهما مع تجهيله
بان ينفذ لاحد الدائر بينهما لعدم الفائدة وهو حل الاستمتاع اذ لا ينتفع الا في معينه ولا حل في المعينه او للضرر
عليه بالزامه النفقة وساير المواجب مع عدم حصول المقصود وعليها الضرر بانها معلقة لا ذات بعل في حق الوطي
ولا مطلقة وللضرر الاولى لو وقع تعيينه لغيرها وهي الصحيحة والثانية لوقوعها في الوطي الحرام وفي هذا
نظر اذ لا ضرر عليه في الدنيا وهو ظاهر ولا في الاخرة لعدم قصد التجانف لاثم ولو قال وللضرر بالواو كان اولى
لان كلا منهما لازم للتنفيذ مع التجهيل فتعين التفريق والظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاق كل منهما طلقة لو تزوجها
بعد ذلك فان وقع قبل الدخول فله ان يتزوج ايتهما شاء للحال وبعده بهما فليس له باي واحدة منهما حتى تنقضي
عدتهما وان انقضت عدة احديهما دون الاخرى فله تزوج التي لم تنقض عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا
وان بعده باحديهما فله ان يتزوجها في الحال دون الاخرى فان عدتها تمنع من تزوج اختها **قوله** ولهما نصف المهر
المسمى لهما بناء على ان التفريق قبل الدخول مع تساوي مهريهما جنسا وقدرا وسوا برهنت كل على انها سابقة او ادعته
فقط اما لو قالتا لا ندري السابقة منا لم تقض بشيء فلو كان التفريق بعد الدخول وجب لكل منهما مهرها كاملا
وفي النكاح الفاسد يقضي بمهر كامل وعقر كامل ويجب حمله على ما اذا اتحد المسمى لهما قدرا وجنسا اما اذا اختلفا فيتعذر
ايجاب عقر اذ ليست احديهما اولى بجعلها ذات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد
هذا مع ان الفاسد ليس حكم الوطي فيه اذا سمي فيه العقر بل الاقل من المسمى ومهر المثل ولو اختلفا جنسا وقدرا
قضي لكل بربع مهرها وان لم يكن في العقد تسمية يجب متعة واحدة لهما بدل نصف المهر وكل هذه الاحكام المذكورة
بين الاختين ثابتة بين كل من لا يجوز جمعه من المحارم والتقييد المذكور بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما
اي دعواها انها الاولى او يصطلحان بان يقولا نصف المهر لنا عليه لا يعدونا فنصطلح على اخذه وما ذكره المشايخ
يندفع به قول ابي يوسف انه لا شيء لهما لجهالة المقضي لهما هو كما لو قال لاحد هذين عندي الف لا يقضي بشيء لجهالة
المقضي له وعن محمد ان عليه مهرا كاملا بينهما نصفان لان الزوج اقر بجواز نكاح احديهما فيجب مهر كامل وجوابه
انه يستلزم ايجاب انقضاء ما تحقق عدم لزومه فان ايجاب كماله حكم الموت او الدخول **قوله** ولا يجمع بين
امراة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها تكرار الغير داع الا ان يكون المبالغة في نفي الجمع خلافا لما في الحديث

من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها رواه
مسلم وابو داود والترمذي والنسائي فانه لا يستلزم منع نكاح المراة على عمتها او خالتها منع العكس لجواز
تخصيص العمة والخالة بمنع نكاح ابنة الاخ والاخت عليهما دون ادخالهما على الابنة لزيادة تكرمتهما على الابنة
قال صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام في الصحيحين ويؤنسه حرمة نكاح الامة على الحرة مع جواز
القلب فكان التكرار لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم يذكره الا بلفظ الجمع فلا يجري فيه ذلك
الوهم وهذا ظاهر وغير هذا الحديث الذي ورد بلفظ الجمع لم يزد فيه على قول لا يجمع بين المراة وعمتها ولا
بين المراة وخالتها انتهى في الصحيحين **قوله** وهذا مشهور اعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم وابن حبان
ورواه ابو داود والترمذي والنسائي وتلقاه الصدر الاول بالقبول من الصحابة والتابعين ورواه الجم
الغفير منهم ابو هريرة وجابر وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري فيجوز الزيادة به على الكتاب يعني بالزيادة
هنا تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا الزيادة المصطلحة من تقييد المطلق مع ان العموم المذكور
مخصوص بالمشركة والمجوسية وبناته من الرضاعة فلو كان من الاخبار الاحاد جاز التخصيص به ايضا غير متوقف على
كونه مشهورا والظاهر انه لا بد من ادعاء الشهرة لان الحديث موقعه النسخ لا التخصيص لان قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات ناسخ لعموم قوله تعالى واحل لكم اذ لو تقدم لزم نسخه بالاية فلزم حل المشركات وهو منتف او تكرار
النسخ وحاصله خلاف الاصل ببيان الملازمة انه يكون السابق حرمة المشركات ثم ينسخ بالعام وهو واحل لكم ما وراء
ذلكم ثم يجب تقديره بناسخ آخر لان الثابت الان الحرمة **قوله** ولا يجمع بين امراتين لو كانت كل واحدة منهما ذكرا
لم يجز ان يتزوج بالاخرى يشير ذكر ذلك الفرع باصل كلي يتخرج عليه هو وغيره كحرمة الجمع بين عمتين وخالتين
وذلك ان يتزوج كل من رجلين ام الاخر فيولد لكل منهما بنت فتكون كل من البنتين عمة للاخرى او يتزوج كل
من رجلين بنت الاخر ويولد لهما بنتان فكل من البنتين خالة للاخرى فيمتنع الجمع بينهما والدليل على اعتبار
الاصل المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم وروى
ابو داود في مراسيله عن عيسى بن طلحة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المراة على قرابتها مخافة
القطيعة فاوجب تعدي الحكم المذكور وهو حرمة الجمع الى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه الاصل المذكور
وبه تثبت الحجة على الروافض والخوارج وعثمان البتي على ما نقل عنه وداود الظاهري في اباحة الجمع بين غير الاختين
وقد روي في خصوص العمتين والخالتين حديث عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه كره ان يجمع بين العمة والخالة وبين العمتين والخالتين وان تكلم في خصيف فالوجه قايم بغيره وهذا
مؤيد **قوله** والقرابة المحرمة للنكاح اي بمقتضى اية المحرمات محرمة للقطع على اسم الفاعل فيهما وفي الجمع
القطع فلا يحل وفي بعض النسخ محرمة للقطع على اسم المفعول في الثاني اي انما حرمت للقطع فانه عادة يقع التشاجر
بين الزوجين فيفضي الى القطيعة فلذلك حرمت تلك القرابات المنصوص عليهن في الاية اعني حرمت عليكم
امهاتكم الى اخرها على الرجل وان كان في بعضها غير ذلك ايضا كمنافاة الاحترام الواجب للامهات والعمات
والخالات بالافتراش فيمكن ادراجه في القطيعة ولا شك ان الجمع افضى اليه لاكثرية المضارة بين الضراير
فكانت حرمة الجمع اولى من حرمة الاقارب **قوله** ولو كانت المحرمية بينهما اي بين المراتين بسبب الرضاع
لا يحل الجمع لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجوز ان يجمع
بين اختين من الرضاع او امراة وابنة اخ لها من الرضاع لانها عمتها او امراة وابنة اختها من الرضاع لانها خالتها

من الرضاع **قوله** لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع يعني ان الموجب لاعتبار ذلك الاصل وهو حرمة الجمع بين
امراتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الاخرى هو فيما من القرابة المفترض وصلها او الرضاع المفترض
وصل متعلقه واحترامه حتى لا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع او عمة او خالة وابنة اخ واخت من الرضاع
وكذا كل محرمية بسبب الرضاع وكلاهما منتف في الربيبة وزوجة الاب فكان تحريم الجمع بينهما بلا دليل
وهذه اعني مسئلة الجمع بين الربيبة وزوجة ابيها مما اتفق عليها الايمة الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر
بين زوجة علي وبنته ولم ينكر عليه احد من اهل زمانه من الصحابة والتابعون وهو دليل ظاهر على الجواز
اخرجه الدارقطني عن قثم مولى ابن عباس قال تزوج عبد الله بن جعفر بنت علي وامراة علي رضي الله عنه وذكره
البخاري تعليقا وقال وجمع عبد الله بن جعفر بين ابنة وامراة علي وتعليقاته صحيحة قال ابن سيرين وكرهه
الحسن مرة ثم قال لا باس به وقدمنا قريبا انه لا باس ان يتزوج الرجل امراة ويتزوج ابنه امها او بنتها لانه لا
مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية وزوج ابنه بنتها **قوله** ومن زني بامراة حرمت عليه امها اي وان علت
فتدخل الجدات بناء على ما قدمه من ان الام هي الاصل لغة وابنتها وان سفلت وكذا تحريم المزني بها على ابا الزاني
واجداده وان علوا وابنايه وان سفلوا هذا اذا لم يفضها الزاني فلو افضاها لا تثبت هذه الحرمات لعدم
تيقن كونه في الفرج الا اذا حبلت وعلم كونه منه وعن ابي يوسف اكره له الام والبنت وقال محمد التنزه الي
ولكن لا افرق بينه وبين امها وقد يقال اذا كان المس بشهوة تنتشر بها الالة محرما يجب القول بالتحريم اذا افضاها
ان لم ينزل وان انزل فعلى الخلاف الاتي معه وان انتشر معه او زاد انتشاره كما في غيره والجواب ان العلة هي
الوطي السبب للولد وثبوت الحرمة بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطي ولم يتحقق في صورة الافضاء ذلك
اذ لم يتحقق كونه في القبل ولا بد من كونها مشتهاة حالا او ماضيا وعن ابي يوسف اذا وطي صغيرة لا تشتهي تثبت
الحرمة قياسا على العجوز الشوها ولهما ان العلة وطي سبب للولد وهو منتف في الصغيرة التي لا تشتهي بخلاف الكبيرة
لجواز وقوعه كابراهيم وزكريا عليهما السلام وله ان يقول لامكان العقلي ثابت فيهما والعادي منتف عنهما
فتساويا والقصتان على خلاف العادة لا توجب الثبوت العادي ولا تخرجان العادة عن النفي ولا يتعلق بالوطي في
الدبر حرمة خلافا لما عن الاوزاعي واحمد ووجهه ما تضمنه الجواب المذكور وبقولنا قال مالك في رواية واحمد
خلافا للشافعي ومالك في اخرى وقولنا قول عمر وابن مسعود وابن عباس في الاصح وعمران بن الحصين وجابر وابي
وعايشة وجمهور التابعين كالبصري والشعبي والنخعي والاوزاعي وطاوس ومجاهد وعطا وسعيد بن
المسيب وسليمان بن يسار وحماد وثور واسحق بن راهويه ولو ولدت منه بنتا بان زنى ببكر وامسكها حتى
ولدت بنتا حرمت عليه هذه البنت لانها بنته حقيقة وان لم ترثه ولم يجب نفقتها عليه ولم تصر امها
امهات اولاد لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشرع
الا ان حكم الحرمة عارضه فيه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والمخلوقة من مايه بنته حقيقة لغة
ولم يثبت نقل في اسم البنت والولد شرعا والاتفاق على حرمة الابن من الزنى على امه فعلمنا ان حكم الحرمة مما
اعتبر فيه جهة الحقيقة ثم هو الجاري على المعهود من الاحتياط في امر الفروج وحرمة البنت من الزنى قال
مالك في المشهور واحمد خلافا للشافعي وعلى هذا الخلاف اخته من الزنا وبنت اخيه وبنت اخته او ابنه منه
بان زنى ابوه او اخوه او اخته او ابنه فاولدوا بنتا فانها تحرم على الاخ والعم والخال والجد ووجه قولنا ظاهر
من الكتاب **قوله** ولنا ان الوطي اعلم ان الدليل يتم بان يقال هو وطي سبب للولد فيتعلق به التحريم قياسا على الوطي

الحلال بناء على البقاء ووصف الحل في المناط وهو يعتبره فهذا منشا الافتراق ونحن نبين الغاءه شرعا بان وطي المشتركة
وجارية الابن والمكاتبة والمظاهر منها وامته المجوسية والحائض والنفسا ووطي المحرم والصايم كله حرام وتثبت
به الحرمة المذكورة فعلم ان المعتبر في الاصل هو ذات الوطي من غير نظر لكونه حلالا او حراما وما رووه من قوله صلى الله
عليه وسلم لا يحرم الحرام الحلال غير جار على ظاهره اذ ارايت لو بال او صب خمرا في ماء قليل مملوك لم يكن حراما مع انه يحرم استعماله
فيجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما وحينئذ نقول بموجبه اذ لم نقل باثبات الزنا حرمة المصاهرة
باعتبار كونه زنا بل باعتبار كونه وطيا هذا لو صح الحديث لكن حديث ابن عباس مضعف بعثمان بن عبد الرحمن الوقاصي
على ما طعن فيه يحيى بن معين بالكذب وقال البخاري والنساي وابو داود ليس بشي وذكره عبد الحق عن ابن عمر ثم قال
في اسناده اسحق بن ابي فروة وهو متروك وحديث عايشة ضعف بانه من كلام بعض قضاة العراق قاله الامام احمد
وقيل من كلام ابن عباس وخالفه كبار الصحابة وقد استدل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا بنا على ان المراد
بالنكاح الوطي اما لانه الحقيقة اللغوية او مجاز يجب الحمل عليه لقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا وسا سبيلا
وانما الفاحشة الوطي لا نفس العقد ويمكن منع هذا بل نفس لفظه الذي وضعه الشارع لاستباحة الفروج اذا ذكر
لاستباحة ما حرم الله من منكوحات الاباء اي المعقود عليهن لهم بعدما جعله الله قبيحا قبيح وقدمنا للمصنف اعتبار
الاية دليلا على تحريم المعقود عليه للاب وقد روى اصحابنا احاديث فيه منها قال رجل يا رسول الله اني زنيت بامراة
في الجاهلية افانكح ابنتها قال لا ارى ذلك ولا يصلح ان تنكح امراة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها وهو
مرسل ومنقطع وفيه ابو بكر بن عبد الرحمن بن ام حكيم ومن طريق ابن وهب عن ابي ايوب عن ابن جريج ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال في الذي يتزوج المراة فيغمز لا يزيد على ذلك لا يتزوج ابنتها وهو مرسل ومنقطع الا ان هذا لا
يقدح عندنا اذا كانت الرجال ثقاة فالحاصل ان المنقولات تكافات وقوله نعمة فلا تنال بالمحظور مغلطة
فان النعمة ليست التحريم من حيث هو تحريم لانه تضييق ولذا اتسع الحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الله سبحانه
بل من حيث هو يترتب على المصاهرة فحقيقة النعمة هي المصاهرة لانها التي تصير الاجنبي قريبا عضدا وساعدا
يهمه ما اهمك ولا مصاهرة بالزنى فالصهر زوج البنت مثلا لا من زنى ببنت الانسان فانتفت الصهرية وفائدتها
ايضا اذ الانسان ينفر من الزاني ببنته فلا يتعرف به بل يعاديه فاني ينتفع به فالمرجع القياس وقد بينا فيه الغا
وصف زايد على كونه وطيا وظهر ان حديث الجزئية واضافة الولد الى كل منهما كملا لا يحتاج اليه في تمام الدليل
الا ان الشيخ ذكره بيانا الحكمة العلة يعني ان الحكمة في ثبوت الحرمة بهذا الوطي كونه سببا للجزئية بواسطة
الولد المضاف الى كل منهما كملا وهو ان انفصل فلا بد من اختلاط ما ولا يخفى ان الاختلاط لا يحتاج تحققه الى
الولد والا لم يثبت الحرمة بوطي غير معلق والواقع خلافه فتضمنت جزء والاستمتاع بالجزء حرام لقوله صلى الله
عليه وسلم ناكح اليد ملعون الا في موضع الضرورة وهي المنكوحة والا لاستلزم البقاء منتز وحرجا عظيما
تضيق عنه الاموال والنسا واذا تضمنت جزء صارت امهاتها كامهاته وبناتها كبناته فيحرمن عليه كما تحرم امهاته
وبناته حقيقة او نقول وهو الاوجه ان بالانفصال لا تنقطع نسبة الجزئية وهي المدار وعند عدم العلوق
غاية ما يلزم كون المظنة خالية عن الحكمة وذلك لا يمنع التعليل كالملك المرفه **قوله** ومن مسته امراة بشهوة اي
بدون حايل او بحايل رقيق يصل معه حرارة البدن الى اليد وقيل المدار وجود الحجم وفي مس الشعر روايتان
ونقل فيه اختلاف المشايخ ومسه امراة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالا او ماضيا فلو مس عجوزا بشهوة او
جامعها ثبتت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشتهى قال ابن الفضل بنت تسع مشتهاة من غير تفصيل وبنت خمس

ثم ادونها لابد لا تفصيل وبنت ثمان وسبع اوست ان كانت عبلة كانت مشتهاة والا فلا وكذا يشترط في الذكر
حتى لو جامع ابن اربع سنين زوجة ابيه لا يثبت به حرمة المصاهرة وهذا ما وعدناه من قريب ولا فرق
في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه عامدا او ناسيا او مكرها او مخطيا حتى لو ايقظ زوجته ليجامعها فوصلت يده الى
بنت منها فقرصها بشهوة وهي ممن تشتهى يظن انها امها حرمت عليه الام حرمة مؤبدة ولك ان تصورها
من جانبها بان ايقظته هي كذلك فقرصت ابنه من غيرها وقوله بشهوة في موضع الحال فيفيد اشتراط الشهوة
حال المس فلو مس بغير شهوة ثم اشتهى عن ذلك المس لا تحرم عليه وما ذكر في حد الشهوة من ان الصحيح ان تنتشر
الالة او تزداد انتشارا هو قول السرخسي وشيخ الاسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى ان يميل قلبه ويشتهي جماعها
وفرع عليه ما لو انتشر فطلب امراته فاولج بين فخذي بنتها خطا لا يحرم عليه الام ما لم يزدد الانتشار ثم هذا
الحد في حق الشاب اما الشيخ والعنين فحدهما تحرك قلبه او زيادة تحركه ان كان متحركا لا مجرد ميلان النفس فانه
يوجد فيمن لا شهوة له اصلا كالشيخ الفاني والمراهق كالبالغ حتى لو مس واقر انه بشهوة تثبت الحرمة عليه وكان ابن
مقاتل لا يفتي بالحرمة على هذين لانه لا يعتبر الا التحرك الا انه ثم وجود الشهوة من احدهما كاف ولم يحد والحد
المحرم منهما في حق الحرمة واقله تحرك القلب على وجه يشوش الخاطر هذا وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها
او يقع في اكبر رايه صدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسه اياها لا تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقاه او يغلب على ظنهما
صدقه ثم رايت عن ابي يوسف انه ذكر في الامالي لا يفيد ذلك قال امراة قبلت ابن زوجها وقالت كان عن شهوة
ان كذبها الزوج لا يفرق بينهما ولو صدقها وقعت الفرقة ووجب نصف المهر ان كان قبل الدخول ويرجع به الاب
على الابن ان تعمد الفساد ولو وطئها الابن حتى وقعت الفرقة ووجب نصف المهر لا يرجع على الابن لانه وجب الحد بهذا
الوطء فلا يجب المهر وتقبل الشهادة على الاقرار بالمس والتقبيل بشهوة ولو اقر بالتقبيل وانكر الشهوة ولم يكن انتشار
في بيوع الاصل والمنتقى يصدق وفي مجموع النوازل لا يصدق لو قبلها على الفم قال صاحب الخلاصة وبه كان يفتي
الامام خالي وقال القاضي الامام يصدق في جميع المواضع حتى رايته افتى في المراة اذا اخذت ذكر الختن في الخصومة
فقالت كان عن غير شهوة انها تصدق وانتهى ولا اشكال في هذا فان وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة
بخلاف ما اذا قبلها منتشرا فانه لا يصدق في دعوى عدم الشهوة والحاصل انه اذا اقر بالنظر وانكر الشهوة صدق
بلا خلاف وفي المباشرة اذا قال بلا شهوة لا يصدق بلا خلاف فيما اعلم وفي التقبيل اذا انكر الشهوة اختلف فيه قيل لا
يصدق لانه لا يكون الا عن شهوة غالبا فلا يقبل الا ان يظهر خلافه بالانتشار ونحوه وقيل يقبل وقيل بالتفصيل بين كونه
على الراس والجبهة والخد فيصدق وعلى الفم فلا والارجح هذا الا ان الخد يترآا الحاقه بالفم ويحمل ما في الجامع في
باب قبول ما يقام عليه البينة ان هذا المدعي تزوج امها او قبلها او لمسها بشهوة على ان قوله بشهوة قيد في اللمس والقبلة
بناء على ارادة القبلة على الفم ونحوه او في المس فقط ان اريد غير الفم ونحوه والحاصل ان الدعوى اذا وافقت الظاهر قبلت
والا ردت فيراعى الظهور وفي المحيط لو كان لرجل جارية فقال وطئتها لا تحل لابنه وان كانت في غير ملكه تحل لابنه
ان كذبه لان الظاهر يشهد له **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لا تحرم قيل عليه ان ثبوت خلافه مستفاد من المسئلة
السابقة بطريق اولى فلا حاجة الى نقله مرة اخرى **اجيب** بان المس المتكلم فيه هنا مفروض في الحلال وان كان
لا تفاوت عندنا بين المس الحلال والحرام وثبوت خلافه في المس الحلال لا يتوقف عليه بالسابقة وحينئذ لابد من
فرض كون الممسوس امته على ما في شرح المجمع حيث قال المراد بالامراة المنظور اليها يعني التي فيها خلاف الشافعي الامة
يعني امته لانه اما ان يراد المنكوحة او الاجنبية او الامة لا سبيل الى الاول لان ام المنكوحة حرمت بالعقد وبنتها بالنظر

والمس

والمس لان حرمتهما جميعا بالنظر والمس فلا يستقيم في المنكوحة الا افادة تحريم الربيبة دون الام ولا سبيل الى
الاجنبية لان الدخول بها لا يوجب حرمة المصاهرة عند الشافعي **قوله** والمعتبر النظر الى الفرج الداخل وعن
ابي يوسف النظر الى منابت الشعر يحرم وقال محمد ان نظر الى الشق وجه ظاهر الرواية ان هذا حكم تعلق بالفرج والداخل
فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه وان الاحتراز عن النظر الى الفرج الخارج متعذر فسقط اعتباره انتهى وللقائل ان
يمنع الثاني ويقول في الاول قد تقدم للمصنف في فصل الغسل من اول الكتاب ما اذا نقل نظيره الى هنا كان هذا
التعليل موجبا للحرمة بالنظر الى الخارج وهو قوله ولنا انه مني وجب الغسل من وجه فالاحتياط في الايجاب والموضع
الذي نحن فيه موضع الاحتياط وقد يجاب بان نفس هذا الحكم وهو التحريم بالمس ثبوته بالاحتياط فلا يجب الاحتياط
في الاحتياط **فروع** النظر من وراء الزجاج الى الفرج محرم بخلاف النظر في المراة ولو كانت في الماء
فنظر فيه فراى فرجها فيه تثبت الحرمة ولو كان من على الشط فنظر في الماء فراى فرجها لا تحرم كان العلة والله
سبحانه اعلم ان المرئي في المراة مثاله لا هو وبهذا عللوا الحنث فيما اذا حلف لا ينظر الى وجه فلان فنظر
في المراة والماء وعلى هذا فالتحريم به من وراء الزجاج بناء على نفوذ البصر منه فيرى نفس المرئي بخلاف المراة
ومن الماء وهذا ينفي كون الابصار من المراة والماء بواسطة انعكاس الاشعة والا لراه بعينه بل بانطباع مثل
الصورة فيهما بخلاف المرئي في الماء لان البصر ينفذ فيه اذا كان صافيا فيرى نفس ما فيه وان كان لا يراه على
الوجه الذي هو عليه ولهذا كان له الخيار اذا اشترى سمكة راها في ماء بحيث تؤخذ منه بلا حيلة وتحقيق
سبب اختلاف المرئي فيه في فن اخر ثم شرط الحرمة بالنظر والمس ان لا ينزل فان انزل فقال الاوزجندي وغيره
تثبت لا بمجرد المس بشهوة تثبت الحرمة والانزال لا يوجب رفعها بعد الثبوت والمختار لا يثبت كقول المصنف
وشمس الايمة والبزدوي بناء على ان الامر موقوف حال المس الى ظهور عاقبته ان ظهر انه لم ينزل حرمت والا لا
والاستدلال واضح في الكتاب الا ان اقامة السبب اذا نيط الحكم بالمسبب انما يكون لخفا المسبب والا فهو تعليق
بغير المناط لغير حاجة والاولى ادعا كون المناط شرعا نفس الاستمتاع بمحل الولد بالنظر واللمس نظرا الى ان الاثار جاءت
بالحرمة في المس ونحوه وقد روى في الغاية السمعانية حديث ام هاني عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر
الى فرج امراة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وفي الحديث ملعون من نظر الى فرج امراة وابنتها وعن عمر رضي الله
عنه انه جرد جارية ونظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل لك وهذا انما كان دليل ابي يوسف
في كون النظر الى منابت الشعر كاف وعن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المراة او قبلها او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها
بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت عليه امها وابنتها وعن مسروق انه قال بيعوا جاريتي هذه اما اني لم اصب
منها الا ما يحرمها على ولدي من اللمس والقبلة **قوله** لم يحل له ان يتزوج اختها حتى تنقضي عدتها وفي المبسوط
لا تتزوج المراة في عدة اختها من نكاح فاسد او حاجز عن طلاق باين وقال الشافعي ان كانت العدة عن طلاق باين
جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع سوى المعتدة وابن عباس ذكره سليمان بن يسار عنهم وبه قال سعيد بن المسيب
وعبيدة السلماني ومجاهد والثوري والنخعي وروي مذهبه عن زيد بن ثابت الا ان ابا يوسف ذكر في الامالي
رجوع زيد رضي الله عنه عن هذا القول وكذا ذكره الطحاوي وحكي ان مروان شاور الصحابة في هذا فاتفقوا
على التفريق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى قولهم وقال عبيدة ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمحافظة على اربع قبل الظهر ثم ان محل النزاع يتحد به اصلا
الطلاق الرجعي وما بعد انقضاء العدة فقاس البابين على الثاني بجامع انقطاع النكاح اعما لا للقاطع وهو الطلاق

البائن ويدل على انقطاعه انه لو وطئها عالما بالحرمة حد وقسنا على الاول بجامع قيام النكاح بناء على منع انقطاعه
بالكلية وهذا لانه ليس معنى قولنا النكاح قائم حال قيام العصمة والزوجية فضلا عن حالة وقوع الطلاق
الرجعي الا قيام احكامه الا ان لفظ تزوجت وزوجت تلاشى بمجرد انقضائه فقيامه بعده ليس الا قيام حكمه
الراجع الى الاختصاص استمتاعا وامساكا وقد بقي الامساك والفراش في حق ثبوت النسب حال قيام عدة البائن
فبقي النكاح من وجه واذا كان قائما من وجه حرم تزوج اختها واربع سواها من وجه فتحرم مطلقا الحاقا
بالرجعي او بما لا يحصى من الاصول التي اجتمع فيها جهتا تحريم واباحة مع وجوب الاحتياط في امر الفروج ونخص
تزوج الاخت في عدة الاخت دلالة النص المانع من الجمع بين الاختين فانه علل فيه بالقطيعة وهي هنا اظهر
والزم فان مواصلة اختها في حال حبسها بلا استمتاع اغيظ لها من مواصلتها مع مشاركتها في المتعة والفرع المستند
على الانقطاع بالكلية ممنوع فان الحد لا يجب على اشارة كتاب الطلاق حيث قال فيه معتدة عن طلاق ثلاث جاءت
بولد لاكثر من سنتين من يوم طلقها زوجها لم يكن الولد للزوج اذا انكره فيه دليل انه لو ادعى نسبه ثبت وسلم
ان الوطي في عدة الثلاث ليس زنى مستعقبا لوجوب الحد والا لم يثبت نسبه فكان ذلك رواية في عدم الحد وان
سلم كما في عبارة كتاب الحدود فغايته ما يفيد انقطاع الحل بالكلية وقد قلنا به وانما قلنا اثر النكاح قائم من وجه
وبه يقوم هو من وجه وبه تحرم الاخت من وجه وبه تحرم مطلقا وفي المجتبى جواز نكاح الاخت في عدة الاخت يؤدي
الى جمع مائه في رحم اختين لجواز العلوق بعد النكاح ويثبت في المعتدة النسب الى سنتين وهو ممتنع بالحديث
انتهى يعني قوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمع مائه في رحم اختين ومثله لو علقت
المطلقة قبل الطلقة قبل الطلاق ثم دخل باختها بعده يلزم ما ذكروا ايضا **فروع الاول** اذا اخبر
المطلق عن المطلقة انها اخبرته ان عدتها انقضت فاما تحتمله المدة او لا لا يصح نكاح اختها في الثاني فانه لا يقبل
قولها ولا قوله الا ان يفسره بما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق وفي الاول تحل نكاح اختها سواء سكتت
المخبر عنها او صدقته او كذبته او كانت غائبة وقال زفر اذا كذبته لا يصح نكاح اختها لانها امينة وقد قبل
تكذيبها حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولدها اذا اتت به ومن ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول بقيام
العدة وهو مستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امر ديني بينه وبين الله تعالى وهو محتمل فيجب قبوله في الحال
وتكذيبها لا يتبع الا في حقها فقلنا ببقاء النفقة بخلاف نكاح الاخت لا حق لها فيه فلا تقبل فيه ولا يستلزم الحكم
بالنفقة الحكم شرعا ببقاء العدة والفراش كالاختين المملوكتين بخلاف ما اذا ولدت فان من ضرورة القضاء بنسبه
الحكم باسناد العلوق فيتبين كذبه ثم قال في الاصل هنا ان مات لم ترثه وكان الميراث للاخرى وذكر في كتاب الطلاق
الميراث للاولى دون الاخرى ولكن وضع المسئلة فيما اذا كان مريضا حين قال اخبرتني ان عدتها انقضت وكذبته
وانما تحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث اذا كان الطلاق رجعيا فاما البائن وهو في الصحة فلا ميراث للاولى
وان لم تخبر الزوج لها وفي كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المريض وكان قد تعلق حقها بماله لم يقبل قوله في ابطال
حقها كما في نفقتها وهنا وضعها في الصحيح ولا حق لها في ماله فكان قوله مقبولا في ابطال ارثها يوضحه ان بقوله
ذلك اخبر ان الواقع صار بائنا فكأنه ابانها في صحته فلا ميراث لها ولو ابانها في مرضه كان لها الميراث وقيل هذا
قول ابي حنيفة وابي يوسف لان عندهما يجوز جعل الرجعي بائنا خلافا لمحمد ومتى كان الميراث للاولى فلا ميراث
للثانية **الثاني** لو اعتق ام ولده لم يحل له تزوج اختها حتى تنقضي عدتها ويحل اربع سواها عنده وعندهما تحل
الاخت ايضا قياسا على تزوج الاربع ولان حقيقة الملك لم تمنع فكيف بالعدة وانما هي اثره وابو حنيفة رحمه الله

يفرق بضعف الفراش قبل العتق وقوته بعده الا ترى انه كان يتمكن من تزويجها قبله لا بعده حتى تنقضي فلو تزوج
اختها بعد العتق كان مستلحقا نسب ولدي اختين في زمان واحد وهو لا يجوز وهذا مفقود في الاربع
سواها اذ غايته انه جمع بين فرش الخمس ولا باس به **الثالث** لو زوج المرتدة اذا لحقت بدار الحرب تزوج
اختها قبل انقضاء عدتها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها من المسلم للتباين فان عادت مسلمة فاما بعد تزوج
الاخت او قبله ففي الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عود العدة وعند ابي يوسف تعود العدة وفي ابطال
نكاح اختها عنه روايتان وفي الثاني كذلك عند ابي حنيفة لان العدة بعد سقوطها لا تعود بلا سبب جديد
وعندهما ليس له تزوج الاخت وعودها مسلمة يصير شرعا الحاقها كالغيبة الا ترى انه يعاد اليها مالها فتعود
معتدة **قوله** ولا يتزوج المولى امته ولو ملك بعضها ولا المرأة عبدها وان لم يملك سوى واحد منه
وقد حكى في شرح الكنز الاجماع على بطلانه وحكى غيره فيه خلاف الظاهرية **قوله** لان النكاح ما شرع الا
مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين اي في الملك منها ما يختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من العزل
الا باذن ومنها ما يختص هو بملكه كوجوب التمكين والقرار في المنزل والتحصن عن غيره ومنها ما يكون الملك في
كل منهما مشتركا كالاستمتاع مجامعة ومباشرة والولد في حق الاضافة والمملوكية تنافي المالكية فقد نافت لازم عقد
النكاح ومنافي اللازم مناف للملزوم ولا وجه اذا تاملت بعد هذا التقرير للسؤال القائل يجوز كونها مملوكة من وجه
الرق مالكة من جهة النكاح لان الغرض ان لازم النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من تلك الامور على الخلوص والرق يمنعه من
غير النفقة فنافاه ولو اشترت زوجها او شقصا منه فسد النكاح ويسقط المهر كما لو داين عبدا ثم اشتراه سقط الدين
لانه لا يثبت للمولى على عبده دين **قوله** ويجوز تزوج الكتابيات والاولى ان لا يفعل ولا ياكل ذبيحتهم الا للضرورة
وتكره الكتابية الحربية اجماعا لافتتاح باب الفتنة من امكان التعلق المستدعي للمقام معها في دار الحرب وتعريض
الولد على التخلق باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان تسبى وهي حبلى فيولد رقيقا وان كان مسلما والكتابي من يقر بنبي
ويؤمن بكتاب والسامرية من اليهود اما من آمن بزبور داود وصحف ابراهيم وشيث فهم اهل كتاب يحل مناكحتهم عند
ثم قال في المستصفى قالوا هذا يعني الحل اذا لم يعتقد المسيح الها اما اذا اعتقده فلا وفي مبسوط شيخ الاسلام
ويجب ان لا ياكلوا ذبائح اهل الكتاب اذا اعتقدوا ان المسيح اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم وقيل عليه الفتوى
ولكن بالنظر الى الدلائل ينبغي ان يجوز الاكل والتزوج انتهى وقوموا فيما في رضاع مبسوط شمس الائمة في الذبيحة
قال ذبيحة النصراني حلال مطلقا سواء قال بثالث ثلاثة او لا وموافق لاطلاق الكتاب هنا والدليل ورود قوله
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فسره بالعفائف احترازا من تفسير ابن عمر بالمسلمات ولذلك
منع ابن عمر رضي الله عنهما من تزوج الكتابية مطلقا لاندراجها في المشركة قال تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله
وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال سبحانه وتعالى عما يشركون قلنا وقد قيل ان القائل بذلك طائفتان
من اليهود والنصارى انقرضوا لا كلهم ويهود ديارنا مصرحون بالتنزيه عن ذلك والتوحيد واما النصارى
فلم ار الا من يصرح بالابنية قبحهم الله تعالى لكن هذا يوجب نصرة المذهب المفصل في اهل الكتاب فاما من اطلق
حلهم فيقول مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل وطوائف
واطلق لفظ الفعل اعني يشركون على فعلهم كما ان من رأى بعمله من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زيد يصح في حقه انه مشرك
لغة ولا يتبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك ارادته لما عهد من ارادته به من عبد مع الله غيره ممن لا يدعي اتباع
نبي وكتاب ولذلك عطفهم عليهم في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ونصص على حلهم بقوله

تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العفايف منهن وتفسير المحصنات بالمسلمات يفيد ان المعنى احل لكم
المسلمات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فان كن قد انقرض فلا فايدة اذ لا يتصور الخطاب بحل الاموات للمخاطبين
الاحيا وان كن احيا ودخلن في دين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالحل معلوم من حكم المسلمات المعلوم بالضرورة
من الدين بل ويدخل في المحصنات المعطوف عليه وهو قوله والمحصنات من المومنات ثم يصير المعنى فيه والمسلمات من المومنات
وهو بعيد في عرف استعمالهم بخلاف تفسيره بالعفايف ثم المراد من ذكره بعث الانسان على التخير لنطفته الا يرى
ان العفه ليست شرطا في المومنات اتفاقا وان لم يدخلن فهو عين الدليل حيث ابيح نكاح الكتابيات الباقيات على
ملتهن ولو سلم فهي منسوخة اعني ولا تنكحوا المشركات نسخت في حق اهل الكتاب المثلثين وغيرهم باية المايدة وبقي
من سواهم تحت المنع ذكره جماعة من اهل التفسير لان سورة المايدة كلها لم ينسخ منها شي قط على ان تفسير المحصنات
بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير ارادة لا لغة ويدل على الحل تزوج بعض الصحابة منهم وخطبة بعضهم فمن تزوج حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وغضب عمر رضي الله عنه فقالوا نطلق يا امير المومنين وانما كان غضبه لخالطة
الكافرة وخوف الفتنة على الولد لانه في صغره الزم لامه ومثله قول مالك رضي الله عنه نصيبر شربها الخمر وهو تقبل
ويضاجع لا لعدم الحل الا ترى الى قولهم نطلق يا امير المومنين ولم ينكر عليهم ذلك ولا غيره ولو لم يصح لم يتصور
طلاق حذيفة ولا وقف الى زمنه وخطب المغيرة بن شعبة هندا ابنت النعمان بن المنذر وكانت تنصرت ودير ها
باق الى اليوم بظاهر الكوفة وكانت قد عميت فابت وقالت اي رغبة لشيخ اعور في عجوز عميا ولكن اردت ان تفخر بنكاحي
فتقول تزوجت بنت النعمان بن المنذر فقال صدقت والله وانشا يقول ادركت ما منيت نفسي خاليا لله درك يا ابنة
النعمان فلقد رددت على المغيرة ذهنه ان الملوك ذكية الاذهان في ابيات وكانت بعد ذلك تدخل عليه
فيكرمها ويسالها عن حالها فقالت فبينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة نتنصف فاف لدنيا لا يدوم
نعيمها تقلب تارات بنا وتصرف قولها نتنصف ان نستخدم والمنصف الخادم واذا كان الامر على ما قررناه فلا
حرم ان ذهب عامة المفسرين الى تفسير المحصنات بالعفايف ثم ليست العفة شرطا بل هو العادة او للندب ان لا يتزوج
غيرهن كما اشرنا اليه اتفاقا والايمة الاربعة على حل الكتابية الحرة واما الامة الكتابية فكذلك عندنا وسياتي الخلاف
قوله ولا يجوز تزوج المجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور ونقله اسحق في تفسيره
عن علي بناء على انهم من اهل الكتاب فوقع ملكهم اخته ولم ينكروا عليه فاسري بكتابهم فنسوه وليس هذا الكلام بشي
لانا نعني بالمجوس عبدة النار بكونهم كان لهم كتاب او لا لا اثر له فان الحاصل انهم الان داخلون في المشركين
ولهذا ينبغي عن منع كونهم من اهل الكتاب يخالف قوله تعالى انما انزل اليك الكتاب على طايفتين من قبلنا من غير
تعقيب بانكار وعدهم المجوس يقتضي انهم ثلاث طوايف وبتقدير التسليم فبالرفع والنسيان اخرجوا عن كونهم اهل
كتاب يدل على اخراجهم الحديث المذكور وهو ما اخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد
ابن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر يعرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية
غير ناكحي نسايهم ولا اكلي ذبايحهم قال ابن القطان هو مرسل ومع ارساله فيه قيس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف
وهو ممن ساء حفظه بالقضا ورواه ابن سعد في الطبقات من طريق ليس فيها قيس عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر الى ان قال بان لا تنكح نساوهم ولا توكل ذبايحهم وفي سنده الواقدي وقد روى
مالك في موطايه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادري ما اصنع في امرهم
فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب انتهى وسياتي با في

مافيه من الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى **قوله** ولا الوثنيات وهي بالاجماع والنص ويدخل في عبدة
الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وفي
شرح الوجيز وكل مذهب يكفر به معتقده لان اسم الشرك يتناولهم جميعا وقال الرستغفني لا تجوز المناكحة بين
اهل السنة والاعتزال والفضل ولا من قال انا مومن ان شاء الله تعالى لانه كافر ومقتضاه منع مناكحة الشافعية
واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته ولا يخفى ان من قال انا مومن ان شاء الله تعالى
فانما يريد ايمان الموافاة صرح به بعنوان الذي يقبض عليه العبد لانه اخبار عن نفسه بفعل في المستقبل او استصحابه
اليه فيتعلق به قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وعلى هذا فيكون ان شاء الله شرطا لا كما
يقال انه لمجرد التبرك وكيف كان لا يقتضي ذلك كفره غير انه عندنا خلاف الاولى لان تعويد النفس بالجزم في مثله لتصير
ملكة خير من ادخال مادة التردد في انه هل يكون مومنا عند الموافاة او لا واما المعتزلة فمقتضى الوجه حل مناكحتهم
لان الحق عدم تكفير اهل القبلة وان وقع الزاما في المباحث بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين
مثل القايل بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات على ما صرح به المحققون واقول وكذا القول بالايجاب بالذات
ونفي الاختيار **فرع** تجوز المناكحة بين اليهود والنصارى والمجوس بمعنى تزوج اليهودي نصرانية او مجوسية
والمجوسي يهودية او نصرانية لانهم اهل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم فتجوز مناكحة بعضهم بعضا
لاهل المذاهب من المسلمين واجاز سعيد بن المسيب وعطا وطاوس وعمرو بن دينار وطي المشركة والمجوسية بملك اليمين
لورود الاطلاق في سبايا العرب فاوطاس وغيرها وهن مشركات والمذهب عندنا وعند عامة اهل العلم منع ذلك
لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاما ان يراد الوطي او كل منه ومن العقد بناء على انه مشترك في سياق النفي او خاص
في الضم وهو طايه في الامرين ويمكن كون سبايا اوطاس اسلمن **قوله** ويجوز تزوج الصابيات ان كانوا يومنون
بدين نبي ويقرون بكتاب وان عظموا الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة بهذا فسرهم ابو حنيفة فبنى عليه الحل وفسراه
بعبدة الكواكب فبنيا عليه الحرمة وقيل فيهم الطايفتان وقيل فيهم غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق على الحكم
فيهم **قوله** للمحرم والمحرمة ان يتزوجا حالة الاحرام وفيه خلاف الثلاثة وتزويج المولى المحرم مولاته على هذا
الخلاف تمسكوا بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح رواه الجماعة الا البخاري عن ابان بن عثمان بن عفان
قال سمعت ابي عثمان بن عفان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح زاد في مسلم وابو داود
في رواية ولا يخطب وزاد ابن حبان في صحيحه ولا يخطب عليه وفي موطا مالك عن داود بن الحصين
ان ابا غطفان المري اخبره ان اباه طريفا تزوج امراة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب نكاحه ولنا ما رواه الايمة
الستة في كتبهم عن طاوس عن ابن عباس قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم زاد البخاري
وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف وله ابضاعه ولم يصل سنده به قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم
ميمونة رضي الله عنها في عمرة القضا واما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لم يقو قوة هذا فانه مما
اتفق عليه الستة وحديث يزيد لم يخرجه البخاري ولا النساي وايضا لا يقاوم ابن عباس حفظا واتقانا
ولذا قال عمرو بن دينار للزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي كذا وكذا لشي قاله اتجعله مثل ابن عباس وما روي
عن ابي رافع عنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وكنت انا الرسول بينهما لم يخرج في واحد من الصحيحين
وان روي في صحيح ابن حبان فلم يبلغ درجة الصحة وكذا لم يقل الترمذي فيه سوى حديث حسن قال ولا نعلم احدا
اسنده غير حماد عن مطر وما روي عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال فمنكر عنه لا يجوز

النظر اليه بعدما اشتهر الي ان كاد يبلغ اليقين عنه في خلافه ولذا بعد ان اخرج الطبراني ذلك عارضه بان اخرجه
عن ابن عباس من خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظه وهما محرمان وقال هذا هو الصحيح وما اول به حديث
ابن عباس بان المعني وهو في الحرم فانه يقال انجد اذا دخل ارض نجد واحرم اذا دخل ارض الحرم بعيد ومما يبعده حديث
ابن عباس وحديثي يزيد بن الاصم وابان بن عثمان وحديث ابن عباس اقوي منهما سندا فان رجحنا باعتباره كان
الترجيح معنا ويعضده ما قال الطحاوي روي ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحي عن مسروق عن عايشة رضي الله عنها
قالت تزوج رسول الله صلي الله عليه وسلم بعض نسايه وهو محرم قال ونقلة هذا الحديث كلهم ثقات يحتج بروايتهم
انتهي وهذا الحديث اخرجه ايضا البزار قال السهيلي انما ارادت نكاح ميمونة ولكنها لم تسمها وبقوة ضبط
الرواية وفقههم فان الرواة عن عثمان وغيره ليسوا كمن روي عن ابن عباس ذلك فقها وضبطا كسعيد بن جبير وطاوس
وعطا ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وان تركناها تتساقط للتعارض وصرنا الي القياس فهو معنا لانه عقد
كساير العقود التي يتلفظ بها من شراء الامة للتسري وغيره ولا يمتنع شي من العقود بسبب الاحرام ولو حرم لكان
غايته ان ينزل منزلة نفس الوطي واثره في افساد الحج لا في بطلان العقد نفسه وايضا لو لم يصح لبطل عقد المنكوحة
سابقا لطرو الاحرام لان المنافي للعقد يستوي في الابتداء والبقا كالطاري علي العقد وان رجحنا من حيث المتن وكان
معنا لان رواية ابن عباس نافيه ورواية يزيد مثبته لما عرف ان المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا علي الحالة
الاصلية والحل الطاري علي الاحرام كذلك والنافي هو المبقيها لانه ينفي طرو طاري ولا شك ان الاحرام اصل
بالنسبة الي الحل الطاري عليه ثم له كيفيات خاصة من التجريد ورفع الصوت بالتلبية فكان نفيا من جنس ما يعرف
بدليله فيعارض الاثبات فيرجح بخارج وهو زيادة قوة السند وفقه الراوي علي ما تقدم هذا بالنسبة الي
الحل اللاحق واما علي ارادة الحل السابق علي الاحرام كما في بعض الروايات انه صلي الله عليه وسلم بعث ابا رافع
مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلي الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم
كذا في معرفة الصحابة للمستغفري فابن عباس مثبت ويزيد ناف فيرجح حديث ابن عباس بذات المتن لترجح المثبت
علي النافي ولو عارضه بان كان نفي يزيد ما يعرف بدليله لان حالة الحل تعرف ايضا بالدليل وهو هيية الحلال
فالترجيح بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي لا بذات المتن وان وفقنا لدفع التعارض فيحمل لفظ التزوج في
حديث الاصم علي البناء بها مجازا بعلاقة السببية العادية ويحمل قوله صلي الله عليه وسلم لا ينكح المحرم اما علي نهي
التحريم والنكاح للوطي والمراد بالجملة الثانية التمكين من الوطي والتذكير باعتبار الشخص اي لا تمكن المحرمة من الوطي
زوجها والعجب ممن يضعف هذا الوجه بان التمكين من الوطي لا يسمي نكاحا مع ان اللازم انكاح لا النكاح واما استعماله
باخلاله عربية فليس بواقع لا رغابة ما فيه دخول لا الناهية علي المسند للغايب وهو جايز عند المحققين
وان كان غيره اكثر وعلي النفي فيه التذكير وفيه ذلك التاويل او علي نهي الكراهة جمعا بين الدلايل وذلك لان المحرم
في شغل عن مباشرة عقود الانكحة لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة لما فيه من خطبة ومراودات
ودعوة واجتماعات ويتضمن تنبيه النفس لطلب الجماع وهذا محمل قوله ولا يخطب ولا يلزم من كونه صلي الله عليه وسلم
باشر المكروه لان المعني المنوط به الكراهة هو عليه الصلوة والسلام منزه عنه ولا بعد في اختلاف حكم في حقنا وحقه
لاختلاف المناط فينا وفيه كالوصال نهانا عنه وفعله **قوله** ويجوز تزوج الامة مسلمة كانت او كتابية الي اخره
قيد الحر غير مفيد لان الشافعي لا يجيز للعبد المسلم الامة الكتابية فكان الصواب ابداله بالمسلم وعن مالك واحمد كقوله
وعنهما كقولنا له قوله تعالي ومن لم يستطع منكم طولا الاية استفيد منها عدة احكام عدم جواز نكاح الامة مطلقا

عند طول الحرة بمفهوم الشرط وعدم جواز الامة مطلقا حين لا ضرورة من خشية العنت لقوله تعالي ذلك لمن خشي
العنت منكم فاستنبطنا من قصر الحل علي الضرورة معني مناسبا وهو ما في نكاح الامة من تعريض الولد علي الرق الذي هو
موت حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم الصفة في من فتياتكم المؤمنات وايضا اذا لم تجز الامة الا للضرورة
فالضرورة تندفع بالمسلمة وعندنا الجواز مطلق في حال الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابية وعند الطول
الحرة وعدمه لاطلاق المقتضي من قوله تعالي فانكحوا ما طاب لكم من النسا واحل لكم ما وراء ذلكم فلا يخرج منه
شي الا بما يوجب التخصيص ولم ينهض ما ذكروا حجة مخرجة اما اولا فالمفهومان اعني مفهوم الشرط والصفة
ليسا بحجة عندنا وموضعه الاصول واما ثانيا فبتقدير الحجة مقتضي المفهومين عدم الاباحة الثابتة
عند وجود القيد المبيح وعدم الاباحة اعم من ثبوت الحرمة او الكراهة ولا دلالة للاعم علي اخص بخصوصه
فيجوز ثبوت الكراهة عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة علي السوا والكراهة
اقل فتعينت فقلنا بها وبالكراهة صرح في البدايع واما عدم تعليل عدم الحل عند عدم الضرورة بتعريض
الولد علي الرق لتثبت الحرمة بالقياس علي اصول شتي ولتعيين احد فردي الاعم الذي هو عدم الاباحة وهو
التحريم مرادا بالاعم فان عنوا ان فيه تعريض موصوف بالحرية علي الرق سلمنا استلزامه للحرمة لكن وجود الوصف
ممنوع اذ ليس هنا متصف بحرية عرض للرق بل الوصفان من الحرية والرق يتقارنان وجود الولد باعتبار امه
ان كانت حرة فحرا ورقيقة فرقيق وان ارادوا به تعريض الولد الذي سيوجد لان يقارنه الرق في الوجود لا نسلم
سلمنا وجوده ومنعنا تاثيره في الحرمة بل في الكراهة وهذا لانه كان له ان لا يحصل الولد اصلا بنكاح الايسة
ونحوها فلان يكون له ان يحصله رقيقا بعد كونه مسلما اولي اذ المقصود بالذات من التناسل انما هو تكثير
المقرين لله بالوحدانية والالوهية وما يجب ان يعترف له به وهذا ثابت بالولد المسلم والحرية مع ذلك كمال
يرجع اكثره الي امر دنيوي وقد جاز للعبدان يتزوج امتين بالاتفاق مع ان فيه تعريض الولد علي الرق في موضع
الاستغنا عن ذلك وعدم الضرورة وكون العبد ابا لا اثر له في ثبوت رق الولد فانه لو تزوج حرة كان ولده حرا
والمانع انما يعقل كونه ذات الرق لانه هو الموجب للنقص الذي جعلوه محرما لان لامع قيد حرية الاب يوجب
استوا العبد والحر في هذا الحكم لو صح ذلك التعليل اعني تعليل الحرمة بالتعريض للرق ثم بعد وجود شرط تزوج
الامة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة شرط ان لا تكون جارية ابنه اي ملك الابن قال في خلاصتهم لو انه استولد
قبل النكاح صارت ام ولده فنزل ملك ولده منزلة ملكه وعندنا لا ملك للاب من وجه اصلا والا لحرمت علي الابن
قوله ولا يتزوج امة علي حرة لقوله صلي الله عليه وسلم لا تنكح الامة علي الحرة اخرج الدارقطني عن عايشة
قالت قال رسول الله صلي الله عليه وسلم طلاق العبد اثنتان الحديث الي ان قال وتتزوج الحرة علي الامة
ولا تتزوج الامة علي الحرة وفيه مظاهر بن اسلم ضعيف واخرج الطبري في تفسيره في سورة النسا بسنده
الي الحسن ان رسول الله صلي الله عليه وسلم نهي ان تنكح الامة علي الحرة قال وتنكح الحرة علي الامة قال وهذا
مرسل الحسن ورواه عبد الرزاق عن الحسن ايضا مرسلا وكذا رواه ابن ابي شيبة عنه واخرج عبد الرزاق انا
ابن جريج اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول لا تنكح الامة علي الحرة وتنكح الحرة علي الامة واخرج عن
الحسن وابن المسيب نحوه واخرج ابن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه لا تنكح الامة علي الحرة واخرج عن ابن مسعود
نحوه واخرج ابن ابي شيبة ثنا عبدة عن يحيي بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال تتزوج الحرة علي الامة ولا تتزوج
الامة علي الحرة وعن مكحول نحوه فهذه اثار ثابتة عن الصحابة والتابعين تقوي الحديث المرسل لو لم نقل بحجيته

نوجب قبوله ثم اعتضد باتفاق العلما على الحكم المذكور وان اختلف طرق اضافتهم فان الثلاثة اضافوه الى مفهوم
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية وذلك ان تزوج الامة على الحرة يكون عند وجود طول الحرة فلا يجوز
اتفاقا وقوله وهو حجة على الشافعي في اجازة ذلك للعبد يعني حجة جبرا لانا انما الدليل على جواز بل وجوب
الاحتجاج بالمرسل بعد ثقة رجاله ولانه يرى حجيته اذا اقترن باقوال الصحابة وهنا كذلك فانه قد ثبت ذلك
عن علي وجابر على الاطلاق كما بينا وكذا يرى حجيته اذا افتى به جماعة من اهل العلم وهنا كذلك وهذا كله نص
الشافعي في الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك يعني تعدد المخرج نظر الى بعض ما يروى عن اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم قولا له فان وجد يوافق ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على انه
لم يرسل الا عن اصل يصح ان شا الله تعالى وكذلك ان وجد عوام من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انتهى وبه يخص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اذ قد اخرج منه ما قدمنا وفيه نظر
فان اخراج المشركات والمجوسيات بطريق النسخ على ما قالوا والمجوسيات مشركات والناسخ لا يصير العام به ظنيا
فلا يخص بعده بخبر واحد وقياس وما قيل انه مخصوص منه الجمع بين الاختين فغلط لان قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم لم يتناول الجمع ليتحقق اخراجه لانه مما قدم ذكره مع المحرمات ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم
اي ما وراء المذكورات فلم يتناوله اصلا وان كان كذلك والحديث مطلق فيشمل العبد فاخراجه يستدعي
ثبتا ولم يثبت اذا اضافة اخراجه الى تخصيص العلة التي ادعوا انها مؤثرة لحرمة نكاح الامة عند طول
الحرة بغير العبد لم يثبت له وجه لما علمت انه بتقدير صحتها يجب استوا الحر والعبد فيها لان المعقول تاثير
ذات الرق في المنع عند عدم الضرورة ووجود الطول **قوله** وعلى مالك في تجويزه ذلك برضى الحرة مالك رحمه الله
يقول بحجية المرسل اذا صح طريقه الى التابعي لكنه علله باغاظة الحرة بادخال ناقصة الحال عليها فاذا رضيت
انتفى ما لاجله المنع فيجوز وهذا استنباط معنى يخصص النص فان لم يكن منصوصا ولا مومأ اليه كان تقييدا
للقياس على لفظ النص وهو ممنوع عندنا بل العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعناه ثم بتقدير جواز ذلك
فتعليله بما ظهر اثره وهو تنصيف النعمة بالرق الذي ظهر اثره في الطلاق والعدة والقسم اولى فيكون المنع
باعتبار التعليل به للتنصيف في احوال نكاح الامة بيانه ان الحل الثابت في النكاح نعمة وتبين ان الرق منصف
ما ذكرنا من متعلقات النكاح لما لم يمكن تنصيف نفس الحل على انه لو قيل بل ينصف الحل ايضا وهو تنصيف
القسم اذ حرم عليه الاستمتاع بها في غير ليلتها لامكن فيظهر ان حكم هذا الحديث لارادة تنصيف الاحوال
جريا على ما استقر منوطا بالرق وذلك ان لنكاحها حالتين انضمام الى نكاح حرة سابقة وانفراد عنه
فالتنصيف اذا كان امكان الحالتين فانما يتصحح نكاحها في حالة دون حالة وتصحيح نكاح الحرة في الحالتين
حالة الانفراد والانضمام الى امة سابقة ثم عين الشرع للمنع حالة الانضمام الى الحرة لما في اعتبار نقصها
عن الحرة في كثير من الاحكام من مناسبة ذلك ولا يبعد ان زيادة غيظ الحرة زيادة معتبرة دخلا ايضا اما
اصل غيظها فلا اثر له فانه يتحقق بادخال الحرة ايضا وعلى هذا التقدير يندفع من الاصل ما يورد من ان الانضمام
يصدق على ما اذا ادخل الحرة ايضا على الامة فيلزم ان يفسد نكاح الامة بادخال الحرة عليها ويجاب بان
الانضمام يقوم بالمتاخر لانه المنضم الى غيره ثم يتعلق بالمتقدم ومنهم من جعل منع ادخال الامة بالنص على
خلاف القياس وتعليل الكرخي ان نكاح الحرة يثبت لنسله حق الحرية وحق الحرية لا يجوز ابطاله بعد ثبوته
فاما بمجرد طول الحرة قبل نكاحها فلا يثبت للنسل ذلك هذا واما حالة المقارنة وهو ان يتزوج حرة وامة

مطلب

في عقدة فيجتمع في الامة محرم ومبيح فتحرم واعلم ان التعليل في الاصل انما هو للقياس ويستدعي اصلا يلحق به منصوصا
او مجمعا عليه فيمكن جعله هنا تنصيف الطلاق والعدة **قوله** فان تزوج امة على حرة الى اخره وكذا المدبرة وام الولد
قيد بالباين فان في عدة الرجعي لا يجوز نكاح الامة اتفاقا وقولهما قول ابن ابي ليلى لان المحرم ليس الجمع ليمتنع في عدة البائن
كالاخت في عدة الاخت والا حرم ادخال الحرة عليها بل تزوج الامة على الحرة وهو منتف لانه لا يقال تزوج عليها اذا تزوج
وهي مبانة معتدة ولذا لو حلف لا يتزوج على امراته فتزوج وهي معتدة عن باين لم يحنث ولذا اجاز نكاح الامة في
عدة الحرة من نكاح فاسد او وطي بشبهة ولابي حنيفة ان العدة لما كانت من اثار النكاح وباعتبارها بعد قايما من وجه كان
بالتزوج فيها متزوجا عليها من وجه فكان حراما لان الشبهة في الحرمات كالحقيقة احتياطا واما جواز نكاح الامة في عدة
الحرة من نكاح فاسد فقيل انما هو قولهما لا قوله ولو سلم فالمنع لم يكن ثابتا بقيام النكاح الفاسد ليبقى ببقا العدة بخلاف ما
نحن فيه واما مسئلة اليمين فانما لا يحنث فيها للعلم بان المقصود من حلفه ان لا يتزوج عليها هو ان لا يدخل عليها شريكة في القسم
ولان العرف ان لا يسمى متزوجا عليها بعد الابانة الا اذا كان من كل وجه وذلك حال قيام العصمة **قوله** من الاما والحراير
اي جمعا وتفريقا الا ان في الجمع انما يجوز اذا اخر الحراير **قوله** وليس له ان يتزوج اكثر من ذلك اتفق عليه الائمة الاربعة
وجمهور المسلمين واما الجواري فله ما شاء منهن وفي الفتاوي رجل له اربع نسوة والف جارية اراد ان يشتري جارية
اخرى فلامه رجل يخاف عليه الكفر وقالوا اذا ترك ان يتزوج كيلا يدخل الغم على زوجته التي كانت عنده كان ماجورا
واجاز الروافض تسعا من الحراير ونقل عن النخعي وابن ابي ليلى واجاز الخوارج ثماني عشرة وحكي عن بعض الناس اباحة اي
عدد شاء بلا حصر وجه الاول انه بين العدد المحلل بمثنى وثلث ورباع بحرف الجمع والحاصل من ذلك تسع وجه الثاني
ذلك الا ان مثنى وثلث ورباع معدول عن عدد مكرر على ما عرف في العربية فيصير الحاصل ثمانية عشر وكان وجه الثالث
فانكحوا ما طاب لكم من النسا ولفظ مثنى الى اخره تعداد عرفي لا قيد كما يقال خذ من البحر ما شئت قربة وقربتين وثلثا
وتخص الاولين بتزوجه صلى الله عليه وسلم تسعا والاصل عدم الخصوصية الا بدليل والحجة عليهم ان لا احلال هنا
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم لم تسق الا لبيان العدد المحلل لا لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا
وسنة فكان ذكره هنا معقبا بالعدد ليس الا لبيان قصر الحل عليه او هي لبيان الحل المقيد بالعدد لا مطلقا كيف وهو
حال من ما طاب فيكون قيدا في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا ثم ان مثنى معدول عن عدد مكرر لا يقف عند
حد هو اثنان هكذا الى ما لا يقف وكذا ثلث في ثلاثة ثلاثة ومثله رباع في اربعة فمودى التركيب على هذا ما
طاب لكم ثنتين ثنتين ثنتين جمعا في العقد او على التفريق وثلثا ثلثا جمعا او تفريقا واربعا اربعا كذلك ثم
هو قيد في الحل على ما ذكرنا فانتهى الحل الى اربع مخير فيهن بين الجمع والتفريق واما حل الواحدة فقد كان ثابتا
قبل هذه الاية بحل النكاح لان اقل ما يتصور بالواحدة فحاصل الحال ان حل الواحدة كان معلوما وهذه
الاية لبيان حل الزايد عليها الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفريق في ذلك وبه يتم جواب الفريقين او نقول
عرف حل الواحدة بقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فكان العدد على الوجه الذي ذكرنا محللا عند عدم خوف
الجور ثم افاد ان عند خوفه يقصر الحل على واحدة وانما لم يعطف بالواو فيقال وثلث او رباع لانه لو ذكر بالواو كان الاحلال
مقتصرا على احد هذه الاعداد وليس مرادا بل المراد ان لهم ان يحصلوا هذه الاعداد ان شاءوا بطريق التثنية
وان شاءوا بطريق التثليث وان شاءوا بطريق التربيع فانتفى بذلك صحة التسع والثماني عشرة ويدل على الخصوصية
ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر ان غيلان بن سلمة الثقفي اسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فاسلمن معه
فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يتخير منهن اربعا ومثله وقع لقيس بن الحارث ونوفل بن معاوية الديلمي والمراد من قوله

والتنصيص على العدد يمنع الزيادة العدد المذكور يعني التنصيص على هذا العدد فكان اللام للعهد الذكري
او الحضوري وانما كان هذا العدد يمنع الزيادة وان كان من حيث هو عدد لا يمنع كما في قوله صلى الله عليه وسلم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة جيث الحق بها اليمين والنذر والعتق لوقوعه حالا
قيدا في الاحلال على ما قررنا وبه يندفع الايراد بانه من حيث هو عدد لا يمنع كما ذكرنا والحاصل انه قد يمنع معه
الزيادة والنقص كعدد ركعات الصلوة وقد لا ولا يجوز سبعين مرة في قوله تعالى ان تستغفر لهم الايه وقد يمنع
الزيادة كما ذكرنا او النقص فقط كاقل الحيض وشيء من ذلك ليس لذات العدد بل لخوارج كمنع الزيادة هنا للتقييد
الحل وفي كل موضع يطلب السبب **قوله** والحجة عليه ما تلوناه وهو عموم ما طاب لكم من النسا منتصر على العدد
المذكور وقوله اذا الامة والمنكوحة يريد بالمنكوحة الحرة والا فالمنكوحة لا تنافي الامة مع ان المراد هنا بالامة
ليس الا الامة المنكوحة وفي كثير من النسخ المنكوحة على الصفة واعترض بان المراد الاستدلال لجواز تزوج الاماء
اكثر من واحدة لتناول اسم النساء ذلك وعلى ما قال من وجه التناول يلزم نكاح المنكوحة والمنكوحة لا تنكح فكان
ينبغي ان لا يذكر المنكوحة اصلا والعناية به ان يراد المنكوحة بالقوة اي التي يريدان ينكحها بنظمها الى اخره **قوله**
لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده لان السبي لا يوقع الفرقة بين المسبي وزوجه فعلم انه لا يملك الا من حيث هو
مال وبدليل انه يملك اصل النكاح بالاذن فلو كان مملوكا في حقه لم يملكه كما لم يملك المال فلما ملكه ساوى الحر فيه
وجواب الاول ان السبي احد اسباب ملك الرقبة فمحله المال لا النكاح فلذا لم تقع الفرقة وجواب الثاني ان ملك
اصل الشيء لا يمتنع التنصيف اذا تحقق ما يوجبه كالامة يملك طلب اصل الوطي من زوجها وينتصف قسمها ه
قوله ولنا ان الرق منصف توضيح مراده ان الحل الثابت بالنكاح مشترك بين الزوجين حتى ان للمراة المطالبة بالاستمتاع
وقد نصف الرق للمراة ما لها من ذلك الحل حتى اذا كانت تحت الرجل حرة وامة يكون للحرة ليلتان وللامة ليلة
فلما نصف رقها ما لها وجب ان ينصف رقه ما له وللحر تزوج اربع وللعبد ثنتان بقي ان يستدل له بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع نظرا الى عموم المخاطبين في الاحرار والعبيد كما استدل به المصنف
على الشافعي في اطلاق الزايد على الامة نظرا الى العموم في الحرائر والاماء لكن قد يقال ان المخاطبين هم الاحرار
بدليل اخر الاية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون
الاولون ولا ملك للعبد فلزم كون المراد الاحرار **قوله** فان تزوج حبلى من زنى من غيره جاز النكاح خلافا
لابي يوسف وقول الشافعي كقولنا وقول الاخرين وزفر كقول ابي يوسف اما لو كان الحبل من زنا منه جاز النكاح
بالاتفاق كما في الفتاوى الظهيرية محالا الى النوازل قال رجل تزوج حاملا من زنى منه فالنكاح صحيح ويحل
وطيها عند الكل واذا جاز في الخلافية عندهما ولا يطأها هل تستحق النفقة ذكر التمرتاشي لا نفقة لها وقيل
لها النفقة والاول اوجه لان النفقة وان وجبت من العقد الصحيح عندنا لكن اذا لم يكن مانع من الدخول من جهتها
بخلاف الحايض فان عذرها سماوي وهذا يضاف الى فعلها الزني وعن محمد كقول ابي يوسف وكما لا يباح وطيها
لا يباح دواعيه وقيل لا باس بوطيها ونقل عن الشافعي كانه يقيسه على التي زنت حيث جاز تزوجها وحل وطيها
في الحال مع احتمال العلوق وعلم ان العلوق من الزنا لا يمنع الوطي والا لمنع تجويزه في مقام الاحتياط وليس بشيء
لان الفرق بين المحقق والموهوم في الشغل الحرام ثابت شرعا لورود عموم النهي في المحقق وهو ما روي رويفع بن
ثابت الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يسقي ماءه زرع
غيره يعني اتيان الحبالى رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن **قوله** ان الامتناع في الاصل يعني ثابت النسب

حاصله قياس الحامل من الزني على الحامل ثابت النسب في حكم هو عدم صحة العقد عليهما فعين علة الاصل كون
حملها محترما فيمنع ورود الملك على محله وهذا كذلك بدليل انه لا يجوز اسقاطه وانه لا جناية منه فيمنع الملك
واستدل المصنف بعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وحين علم انه يرد من قبل ابي يوسف ان هذا مخصوص على ما قيل
يجوز تخصيصه بالقياس احتاج الى منع علته فقال لا نسلم ان علة المنع في الاصل احترام الحمل بل احترام صاحب الماء
وهي منتفية في الفرع اذ لا حرمة للزاني ومنهم من يزيد في تعيين العلة فيقول الامتناع في الاصل لحرمة الحمل
فيصان عن سقيه بماء حرام وقد يزاد ايضا فيقال فيصان عن سقيه والا لم يجز الوطي لحرمة السقي لم يصح العقد
لان كل عقد لا يترتب عليه حكمه لا يصح وهي زيادة توجب النقض انما يحتاج اليها لو قلنا بصحة العقد وحل الوطي
ولم نقل به فيقال ان قلت لا يترتب مطلقا منعناه او في الحال فقط منعناه اقتضاه البطلان والا لم يصح نكاح
الحايض والنفسا الا ان ابا يوسف يدفع التعليل بحرمة صاحب الماء بانه لو كان لحقه لجاز بامره فالاولى تعليل
المنع في الاصل بلزوم الجمع بين الفراشين وهو السبب في امتناع العقد على المحصنات من المومنات وهو منتف
في الحبلى من الزني وقد يقال ان هذا الدفع مغالطة تخيل ان حرمته وحقه واحد وهو معنى الحق وليس كذلك
فان معنى حرمته ان الشارع اثبت له من الحرمة منع العقد على محل ما به ما دام قايما وحرمته لا تسقط باذنه في العقد
الا ان هذا يقتضي صحة العقد على المسبيه الحامل والمهاجره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة واما على ظاهر المذهب
فلا فالمطرد ما ذكرنا واعلم ان في سنن ابي داود عن رجل من الانصار يقال له نضرة بن اكثم من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال تزوجت امراة على انها بكر في سترها فدخلت عليها فاذا هي حبلى فقال لي رسول الله صلى الله
عليه وسلم لها الصداق بما استحللت من فرجها والولد عبد الملك وفرق بيننا وقال اذا وضعت فحدوها
وهو ظاهر في عدم صحة نكاح الحامل من زنى لقوله وفرق بيننا الا ان يحمل على تفريق الابدان فقط بان منعه من
الخلوة بها الى ان تلد مع ان فيه من المنسوخات جعل الولد عبدا الا ان يحمل على ارادة انه يصير يخدمك وهو يوافق
حمل التفريق على المنع من مجرد المخالطة وهو اولى لاستبعاد ارادة جعل الولد عبدا يبيعه الزوج بالنسبة الى
مقابله لقلة نظيره في الشرع فيجعل هذا قرينة التفريق عن المخالطة لا في العقد وهذا لان الظاهر انه انما يكون
بحيث يخدمه من غير ملك فيه اذا كان مع امه عنده وهذا كله اذا ثبت هذا الحديث **قوله** فالنكاح باطل
وذكر الفاسد فيما تقدم ولا فرق بينهما في النكاح بخلاف البيع **قوله** لانها فراش لمولاها لثبوت حد الفراش في هو كون
المراة متعينة لثبوت نسب ولدها من الرجل اذا اتت به فلو صح حصل الجمع بين الفراشين وهو سبب الحرمة في المحصنات
من النسا **قوله** الا انه غير متاكد الى اخره جواب عما قد يقال لو كانت فراشا لم يجز تزوجها وهي حايل كما لا يجوز
وهي حامل فاجاب بان فراشها غير متاكد ويتاكد باتصال الحبل بها منه فان الحبل مانع في الجملة وكذا الفراش فيقع
التاكد باجتماعهما فينتهض سببا للمنع بخلاف حالة عدمه واستدل على عدم تاكده بانتفاء نسب ولدها بالنفي من غير
لعان فظهر ان المانع ليس مطلقا بل المتاكد منه اما بنفسه وهو فراش المنكوحة او بالحبل قالوا الفرش ثلثه قوي
وهي المنكوحة فلا ينتفي ولدها الا باللعان ومتوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة وينتفي
بمجرد النفي وضعيف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعوة وهو فراش الامة التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقتضيه
كلام صاحب الهداية تصريحه ان الامة ليست بفراش اصلا على ما ذكر في المسلة التي تلي هذه وعلله بعدم صدق حد
الفراش عليها بقوله فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة فيلزم اما انحصاره في الفراش القوي والضعيف
واما اعتبار الفرش الثلاثة في ام الولد والمنكوحة فام الولد الحايل فراش ضعيف فيجوز تزوجها والحامل متوسط

لنوع من التاكيد فيمتنع وحكمه انتفاء الولد بمجرد النفي والمنكوحة في الفراش القوي وهوا لاوجه وان ورد اذا
كان ولدها ينتفي بمجرد النفي ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا دلالة فان النسب كما ينتفي بالصريح ينتفي بالدلالة
بدليل مسئلة الامة جاءت باولاد فادعي المولي اكبرهم حيث يثبت نسبه وينتفي نسب غيره بدلالة اقتصاره في
الدعوة علي بعضهم اجيب بان النفي دلالة انما يعمل اذا لم يكن صريح بخلافه وهنا كذلك اذ صورة المسئلة ان
الحمل منه حيث قال رجل زوج ام ولده وهي حامل منه كذا في الظهيرية وعلي هذا لو زوج ام ولده وهي حامل
قبل ان يعترف بالحمل بعد العلم به ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا **قوله** ومن وطي جاريته ثم زوجها جاز
النكاح لانها ليست بفراش لمولاها هذا تعليل للجواز بنفي جنس علة المنع من التزويج فضلا عن نفيها بعينها فلذا لا
يقتضي ان وجود الفراش مطلقا يمنع والا لمنع في ام الولد الحامل لان علة المنع فراش مخصوص وهو القوي بنفسه
او بالتاكيد لا مطلق الفراش ثم بين نفي الفراش بنفي حده بقوله لانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة **قوله**
الا ان عليه ان يستبرئها اي بطريق الاستحباب لا الحتم وليس استبراء المولي مذكور في الجامع الصغير بل في كلام
المصنف وصرح الولوالجي بالاستحباب **قوله** واذا جاز يعني النكاح بدون استبراء من المولي فان خلاف في
استبراء من المولي فان خلاف محمد في استبراء الزوج انما هو فيه ولذا قال الفقيه ابو الليث في قول محمد لا احب
له اي للزوج ان يطاها حتي يستبرئها لانه احتمل الشغل بما المولي هذا الخلاف فيما اذا زوجها المولي قبل ان يستبرئها
فلو استبراها قبل ان يزوجها جاز وطي الزوج بلا استبراء اتفاقا وقد وافق بعض المشايخ بان محمدا يعني الاستحباب
وبما ابتنا جواز النكاح بدونه فلا معارضة فيجوز انما تم علي الاستحباب فلا نزاع فان لفظه في الجامع محمد
عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل وطي جاريته ثم زوجها قال للزوج ان يطاها قبل ان يستبرئها وقال محمد
احب له ان لا يطاها حتي يستبرئها انتهي وليس فيه استبراء المولي اصلا وفيه تصريح محمد بالاستحباب للزوج قيل
قوله تفسير لقول ابي حنيفة وقيل بل هو قوله خاصة وهو ظاهر السوق وصرح قول المصنف لا يؤمر بالاستبراء لا
استحبابا ولا وجوبا لخالفه ثم القياس المذكور لمحمد انما مقتضاه وجوب الاستبراء فان اصل قياسه الشري وانما يتعدي
بالقياس حكم الاصل وحكمه وجوب الاستبراء فان كان المصنف اخذ من كلام محمد في بعض تصانيفه فهو يفيد الوجوب
لا الاستحباب وغاية الامر ان قوله احب ظاهر في الاستحباب ودليله يوجب ان مراده الوجوب فاعتباره اولي لان
الاستدلال مما لا يطابق الدعوي ابعد من اطلاق احب ان يفعل كذا في واجب وكثيرا ما يطلق المتقدمون اكره
كذا في التحريم او كراهة التحريم واحب مقابله فجاز ان يطلق في مقابله وهو الوجوب ثم لو اورد علي محمد ان التوهم
لا يصلح علة للوجوب بل للندب كما في غسل اليدين عقيب النوم لتوهم النجاسة كان له ان يجيب بان ذلك في
غير الفروج اما فيها فالمعهود شرعا جعله متعلق الوجوب ومنه نفس اصل هذا القياس فان علة وجوب الاستبراء
في التحقيق علي المشتري ليس الا توهم الشغل بماء الحلال واعتبار استحداث الملك علة انما هو لضبطه
للحكمة التي هي العلة في الحقيقة علي ما عرف وان كان الاستدلال من عند المصنف فهو المواخذ بعدم المطابقة
قوله ولنا ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ اورد عليه انه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت في
الحامل من الزنا ومجموع ما ذكر فيه ثلثة اجوبة جواب صاحب النهاية بانه طرد لا نقض فان جواز النكاح ثابت
في الصورتين بالمقتضي وهو قوله تعالي واحل لكم ما وراء ذلكم الا ان الوطي هناك حرام لوجوب الشغل حقيقة
لئلا يسقي ماءه زرع غيره فلم يدل جواز النكاح هناك علي حل الوطي للحمل اما هنا لا حمل حقيقة فلو كان ثم كان
حكما وشرعا فكان جواز النكاح شرعا امارة الفراغ دليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكنز وغيره بتخصيص الدعوي

فان مرادنا انه امارة الفراغ عن حمل ثابت النسب او نقول هو دليل الفراغ في المحتمل لا فيما تحقق وجوده واليه
يرجع جواب صاحب النهاية اذا تاملت وهو الاولي اعني كونه دليل الفراغ في المحتمل ومحل النزاع محتمل ومع الحكم
بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا موجب لاستحباب الاستبراء لكن صحته موقوفة علي دليل اعتباره امارة الفراغ
عنه لان حاصله ادعاء وضع شرعي والاجماع انما عرف علي مجرد الصحة اما علي اعتبارها دليل الفراغ في المحتمل دون المتحقق
فلا واختار الفقيه ابو الليث قول محمد احوط هذا وعند زفر لا يجوز للرجل ان يتزوجها حتي تحيض ثلاث حيض
بناء علي اصله وهو وجوب العدة للتزوج بعد كل وطي ولو زني **قوله** وكذا اذا راي امراة تزني فتزوجها حل
له وطيها قبل ان يستبرئها عندهما وقال محمد لا احب له ان يطاها ما لم يستبرئها وعند زفر لا يصح العقد
عليها ما لم تحض ثلاث حيض لما قلنا عنه وقيل يكفي حيضة **قوله** والمعني اي حل وطي الزانية اذا تزوجت عقيب
العلم بزناها عندهما بلا استبراء وعند محمد بعده ما ذكرنا لهما من ان الصحة امارة الفراغ في المحتمل فلا موجب للاستبراء
والحكم لا يثبت بلا سبب وعند محمد الوطي يوجب توهم فيستبرئ كالمشتراة **قوله** ونكاح المتعة باطل وهو ان
يقول لامراة خالية من الموانع اتمتع بك كذا مدة عشرة ايام مثلا او يقول ايام او متعيني نفسك اياما او عشرة ايام
او لم يذكر اياما بكذا من المال قال شيخ الاسلام في الفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح
والتزويج وفي المتعة اتمتع او استمتع انتهي يعني ما اشتمل علي مادة متعة والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط
الشهود في المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل لهؤلاء علي تعيين كون نكاح المتعة
الذي اباحه صلي الله عليه وسلم ثم حرمه هو ما اجتمع فيه مادة م ت ع للقطع من الاثار بان المتحقق ليس الا انه
اذن لهم في المتعة وليس معني هذا ان من باشر هذا الماذون فيه يتعين عليه ان يخاطبها بلفظ اتمتع ونحوه لما
عرف من ان اللفظ انما يطلق ويراد معناه فاذا قال تمتعوا من هذه النسوة فليس مفهومه قولوا اتمتع بك بل
اوجدوا معني هذا اللفظ ومعناه المشهور ان يوجد عقدا علي امراة لا يراد به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد
وتربيته بل الي مدة معينة ينتهي العقد بانتهائها او غير معينة بمعني بقاء العقد ما دمت معك الي ان انصرف عنك
فلا عقد والحاصل ان معني المتعة عقد موقت ينتهي بانتهاء الوقت فيدخل فيه ما بمادة المتعة والنكاح الموقت
ايضا فيكون من افراد المتعة وان عقد بلفظ التزويج واحضر الشهود وما يفيد ذلك من الالفاظ التي تفيد التواضع
مع المراة علي هذا المعني ولم يعرف في شيء من الاثار لفظ واحد ممن باشرها من الصحابة بلفظ تمتعت بك ونحوه والله اعلم
قوله وقال مالك هو جائز نسبته الي مالك غلط وقوله لانه كان مباحا فيبقي الي ان يظهر النسخ هذا تمسك
من يقول بها كابن عباس رضي الله عنهما قلنا قد ثبت النسخ باجماع الصحابة هذه عبارة المصنف وليست الباء سببيه
فيها فان المختار ان الاجماع لا يكون ناسخا اللهم الا ان يقدر رجل وفاي بسبب العلم باجماعهم اي لما عرف اجماعهم
علي المنع علم انه نسخ بدليل النسخ او هي للمصاحبة اي لما ثبت اجماعهم علي المنع علم معه النسخ واما دليل النسخ بعينه
فما في صحيح مسلم انه صلي الله عليه وسلم حرمها يوم الفتح وفي الصحيحين انه صلي الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر
والتوفيق انها نسخت مرتين قيل ثلاثة اشياء نسخت مرتين المتعة ولحوم الحمر الاهلية والتوجه الي بيت المقدس
في الصلوة وقيل لا يحتاج الي الناسخ لانه صلي الله عليه وسلم انما كان اباحها ثلاثة ايام فبانقضائها انتهي
الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه احل المتعة ثلاثة
ايام من الدهر في غزاة غزاها اشتد علي الناس فيها العزوبة ثم نهي عنها وهذا لا يفيد ان الاباحة حين صدرت
كانت مقيدة بثلاثة ايام ولذا قال ثم نهي عنها وهو يشبه ما اخرجه مسلم عن سبرة بن معبد الجهني قال اذن لنا رسول الله

صلى الله عليه وسلم بالمتعة فانطلقت انا ورجل الى امراة من بني عامر كانها بكرة عيطا فعرضنا عليها نفسنا فقالت
ما تعطيني فقلت ردائي وقال صاحبي ردائي وكان رداء صاحبي اجود من ردائي وكنت اشب فاذا نظرت الى
رداء صاحبي اعجبها واذا نظرت الي اعجبتها ثم قالت انت ورداؤك تكفيني فمكثت معها ثلثا ثم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من كان عنده شي من هذه النسا التي يتمتع بهن فليخل سبيلها فهذا مثله من حيث انه انما
يدل على ان الاباحة اقامت ثلثا لا انها تعلقت مقيده بالثلث فلا بد من الناسخ وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم
كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النسا وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة والاحاديث في ذلك كثيرة شهيرة واما
ظاهر الالفاظ التي تعطي الاجماع فما اخرج الحازمي بسنده الى جابر خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
غزوة تبوك حتى اذا كنا عند العقبة مما يلي الشام جات نسوة فذكرنا تمتعنا وهن يطعن في رحالنا فجا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فنظر اليهن وقال من هولا النسوة فقلنا يا رسول الله نسوة تمتعنا منهن قال فغضب رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله واثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا
يومئذ الرجال والنسا ولم نعد ولا نعود لها ابدا وابن عباس صح رجوعه بعد ما اشتهر عنه من اباحتها فمما ذكر
في رجوعه ان عليا قال له انك رجل تائه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النسا وفي صحيح مسلم ان عليا
رضي الله عنه سمع ابن عباس يلين في متعة النسا فقال مهلا يا ابن عباس فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الانسية وهذا ليس صريحا في رجوعه بل في قول علي له ذلك ويدل على انه لم يرجع
حين قال له علي ذلك ما في صحيح مسلم عن عروة ابن الزبير ان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه قام بمكة فقال ان ناسا
اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت
المتعة تفعل في عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ابن الزبير فجرب نفسك فوالله
لئن فعلتها لارجمنك باحجارك الحديث ورواه النساءي ايضا ولا تردد في ان ابن عباس هو الرجل المعرض به
وكان رضي الله عنه كف بصره فلذا قال ابن الزبير رضي الله عنه كما اعمى ابصارهم وهذا انما كان في حال خلافة
عبد الله بن الزبير وذلك بعد وفاة علي رضي الله عنه فقد ثبت انه مستمر القول على جوازها لم يرجع الى قول علي رضي الله عنه
فالاولى ان يحكم بانه رجع بعد ذلك بنا على ما رواه الترمذي عنه انه قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان
الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المراة بقدر ما يرى انه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيه
حتى اذا نزلت الاية الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قال ابن عباس وكل فرج سواهما فهو حرام انتهى فهذا يحمل
على انه اطلع على ان الامر انما كان على الوجه فرجع اليه وحكاه وقد حكي عنه انما اباحها حالة الاضطرار والعنت
في الاسفار اسند الحازمي من طريق الخطابي الى المنهال عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس لقد سارت بفتياك
الركبان وقال فيها الشعرا قال وما قالوا قلت قالوا ٭ قد قلت للشيخ لما طال محبسه ٭ يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس
هل لك في رخصة الاطراف انسة تكون مثواك حتى يصدر الناس فقال سبحان الله ما بهذا افتيت وما هي الا كالميتة
والدم ولحم الخنزير لا تحل الا للمضطر انتهى ولهذا قال الحازمي انه صلى الله عليه وسلم لم يكن اباحها لهم وهم في بيوتهم
واوطانهم وانما اباحها لهم في اوقات بحسب الضرورات حتى حرمها عليهم في اخر سنيه في حجة الوداع وكان تحريم تابيد
لا خلاف فيه بين الايمة وعلماء الامصار الا طايفة من الشيعة **قوله** وقال زفر رحمه الله هو جائز يعني النكاح
الموقت هو ان يتزوج امراة بشهادة شاهدين عشرة ايام لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بل يبطل هي ويصح
النكاح فصار كما اذا تزوجها على ان يطلقها بعد شهر صح وبطل الشرط اما لو تزوج وفي نيته ان يطلقها بعد مدة نواها

صح ولا باس بتزوج النهاريات وهو ان يتزوجها على ان يكون عندها نهارا دون الليل **قوله** ولنا انه اتى بمعنى
المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولذا لو قال جعلتك وكيلا بعد موتي انعقد وصية او جعلتك وصيا في حيوتي
انعقد وكالة ولو اعطى المال مضاربة وشرط الربح للمضارب كان قرضا او لرب المال كان بضاعة ولا يخفى ان على ما
حققناه يكون الموقت من نفس نكاح المتعة فلا يحتاج الى غير ابدا الناسخ في دفع قول زفر هذا ومقتضى النظر
ان يترجح قوله لان غاية الامر ان يكون الموقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ معنى المتعة على الوجه الذي
كانت الشرعية عليه وهو ما ينتهي العقد فيه بانتهاء المدة ويتلاشى وانا لا اقول به كذلك وانما اقول ينعقد
مؤبدا ويلغو شرط التوقيت فحقيقة الغا شرط التوقيت هو اثر النسخ واقرب نظير الى هذا نكاح الشغار وهو
ان يتزوج الرجلان كل مولية الاخر على ان يكون بضع كل مولية مهر مولية الاخر صح النهي عنه وقلنا
اذا عقد كذلك صح موجبا لمهر المثل لكل منهما ولم يلزمنا النهي لانا لم نقل به كذلك موجبا للبضعين مهرين على
الغاء الشرط المذكور فلم يلزمنا النهي فقول زفر مثل هذا سواء واما قياسه على ما لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر
فاصل منضم الى الاصول شي مما اشترط فيه من النكاح شرط مخالف لمقتضى العقد وكونه غير صحيح من حيث انه انما عقد
مؤبدا ولذا اذا انقضت المدة لا ينتهي النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها يندفع بما ذكرنا مما يوجب ان اثر التوقيت في
ابطاله موقتا لا في ابطاله مطلقا **فان قلت** فلو عقد بلفظ المتعة واراد النكاح الصحيح المؤبد هل ينعقد او لا واذا
لم ينعقد هل يكون من افراد المتعة **فالجواب** لا ينعقد به النكاح وان قصد به النكاح وحضر الشهود فليس من
نكاح المتعة لانه لم يذكر فيه توقيت بل التابيد وانما كان كذلك لانه لا يصلح مجازا عن معنى النكاح لما في المبسوط
من انه لا يفيد ملك المتعة كالاحلال قال فان من احل لغيره طعاما واذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلف على
ملك المبيح فكذلك اذا استعمل هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهى يعني انتفى طريق المجاز الذي
بيناه في اول كتاب النكاح **قوله** ولا فرق بين ما اذا طالت المدة او قصرت نفي لرواية الحسن عن ابي حنيفة انهما اذا
سميا مدة لا يعيشان اليها صح لتابيده معنا قلنا ليس هذا تابيدا معنى بل توقيت بمدة طويلة والمبطل هو التوقيت
وقوله لانه المعين لجهة المتعة يؤيد ما قدمناه هذا واذا انساق الكلام الى ان الشرط الفاسد وهو اشتراط
ما ليس مقتضى العقد لا يبطل النكاح بل يبطل هو ناسب ان نقرن به الكلام في اشتراط الخيار في النكاح فاذا تزوج
على انه بالخيار او هي صح النكاح وبطل الخيار عندنا بناء على ان شرط الخيار كالهزل لان الهازل قاصد للسبب غير
راض بحكمه وفي وقت مخصوص فاذا لم يمنع الهزل ثبوت حكمه للحديث ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق والرجعة وقد اسلفنا تخريجه فشرط الخيار معه واذا لم يمنع ثبوت حكمه وهو الملك من حين صدور
العقد كان اشتراط شرطا فيبطل واما خيار الروية فحقيقته لا تتوقف على اشتراطه في موضع يثبت كالبيع بل
اذا اشترى ما لم يره ثبت له الخيار بلا اشتراط والنكاح ينعقد بلا روية اجماعا فلا يتصور ثبوته فيه ولو فرض
اشتراط خيار الفسخ اذا راها كان شرطا فاسدا فيبطل واما خيار العيب فلا يثبت لاحدهما في الاخر اذا وجده
معيبا ببرص وجذام او رتق او قرن او عفل او جنونا ومرض فالج او غيره اتيا كان عند ابي حنيفة وابي يوسف
سوى عيب الجب والعنة فيه على ما ياتي في بابه خلافا للشافعي في العيوب الخمسة القرن والرتق والجنون
والجذام والبرص ولمحمد في الثلاثة الاخيرة اذا كانت بحيث لا تطيق المقام معه حيث يثبت لها خيار الفسخ لنا
ما عنه صلى الله عليه وسلم قال للتي تزوجها فوجد بكشحها بياضا الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق بل لا
يبعد عده من صرائحه في عرف العرب بالاستقرا فعرف انه لا فسخ عن عيب وحجتنا ايضا قول ابن مسعود رضي الله عنه

لا ترد الحرة عن عيب وعن علي رضي الله عنه قال اذا وجد بامرأته شيا من هذه العيوب فالنكاح لازم له ان شا
طلق وان شاء امسك والمسئلة مختلفة بين الصحابة فعن عمر انه اثبت الخيار وحمله على خيار الطلاق بعيد فان
ذلك ثابت لا يحتاج الى نقل اثبات عمر اياه وقول محمد ارجح فيما يظهر فان ما ذكرنا من طريق التخلص بالطلاق وما
افادته هذه الدلائل انما هو في تخلص الرجل فاما المراة فلا تقدر عليه وهي محتاجة الى التخلص ومامورة بالفرار
قال صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك من الاسد والكلام في المسئلة طويل الذيل في المبسوط وغيره تحمل
انظار السامعين بصددها اذ ليست من مسايل الكتاب بل المقصود تتميم الفايدة بالفروع المناسبة وكذا لو شرط
احد الزوجين على الاخر السلامة من تلك العيوب ومن العمى والشلل والزمانة او شرط صفة الجمال فوجد بخلاف ذلك
لا خيار له في الفسخ ومن هذا وكثيرا ما يقع لو تزوجها بشرط انها بكر فاذا هي ثيب لا خيار له بل ان شاء طلق وقد بينا احكام
الطلاق قبل الدخول وبعده **قوله** ومن تزوج امراتين في عقدة احديهما لا تحل له لرضاع او قرابة محرمة صح نكاح
المحللة وبطل نكاح المحرمة بخلاف ما اذا جمع حرا وعبدا في البيع حيث لا يصح في العبد لان قبول العقد في الحر شرط
فاسد في بيع العبد فيبطله وهنا المبطل يخص المحرمة والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة **قوله** ثم جميع المسمى للتي تحل
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقسم على مهر مثليهما فان يكون المسمى ومهر مثل المحرمة الفان والمحللة الف فيلزم للتمانية
وثلثة وثلثون وثلث درهم للتي صح نكاحها ويسقط الباقي ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمذكور في الاصل ان لها مهر مثلها
بالغا ما بلغ والالف كلها للمحللة قال في المبسوط وهو الاصح على قول ابي حنيفة وما ذكر في الزيادات فهو قولهما
وقولها ان لها مهر مثلها ولا يجاوز حصتها من الالف ولو كان صح نكاحهما انقسمت الالف على مهر مثليهما اتفاقا **قوله**
وهي مسئلة الاصل مثل هذا اللفظ يقصد به الاحالة على ذلك الكتاب لتتميم متعلقات المسئلة منه وحاصل
المذكور لهما فيه ان المسمى قوبل بالبضعين ولم يسلما وكلما قوبل بشيئين لم يسلما فاللازم حصة السالم بيان تقرر
الكبرى شرعا ما لو اشترى عبدين بالف فاذا احدهما مدبرا وخاطب امراتين بالنكاح بالف فاجابت احديهما دون
الاخرى بل ما نحن فيه اولى فان المحرمة دخلت في العقد عنده ولذا لا يحد بوطئها مع العلم بالحرمة عنده ومن ضرورة
دخولها انقسام البدل وله منع كلية الكبرى المضموم الى المحللة اما محل اولا ففي الاول ينقسم وفي الثاني لا كما لو ضم
جدارا او حمارا فان الكل فيه للمحل والضم لعوض المحرمة كذلك فان حكم النكاح الحل فالمحرمة ليست محله فلم تدخل
والمدبر مال فهو محل ولذا لو قضى القاضي بجواز بيعه نفذ فيدخل في العقد ثم يستحق نفسه بحق الحرية وسقوط الحد
عنه في وطي المحرمة المعقود عليها من حكم صورة العقد وسنبين وجهه ان شا الله تعالى في كتاب الحدود ولا
من حكم انعقاده والانقسام من حكم الانعقاد والانقسام في المخاطبين للاستوا في الايجاب للمحلية فانهما لو اجابتا
صح نكاحهما معا وانقسم عليهما هذا وقد ادعي ان ما في الزيادات من انه لو دخل بالتي لا تحل كان لها مهر مثلها لا يجاوز
حصتها من الالف قول ابي حنيفة فاستشكل بانه فرع دخولها في العقد ودفع بانه قولهما لا قوله في الاصح وقوله
يجب مهر مثلها بالغا ما بلغ وتقدير التسليم فالمنع منه المجاوزة لمجرد التسمية ورضاها بالقدر المسمى لا بدخولها
في العقد فاما الانقسام فباعتبار الدخول في العقد فالتي تحل هي المختصة بذلك فالكل لها وقد يورد ايضا
على قوله ان لها مهر مثلها بالغا ما بلغ ان عدم الدخول في العقد يقتضي اجنبيتها عنه فباي وجه تجب مهر مثلها
وهو فرع الدخول في عقد فاسد ويجاب بان وجوبه بالعذر الذي وجب به درء الحد وهو صورة العقد
ويورد على قولهما ايضا كيف وجب لها حصتها من الالف بالدخول وهو حكم دخولها في العقد ثم يجب الحد ولا يجتمع
الحد والمهر ولا يخلص الا بتخصيصها الدعوى فيجب الحد ولا يجتمع الحد لانتفا شبهة الحل والمهر للانقسام بالدخول

في العقد **قوله** ومن ادعت عليه امراة انه تزوجها المسئلة ان القضا بشهادة الزور في العقود والفسوخ ينفذ عند ابي حنيفة
رحمه الله ظاهرا وباطنا اذا كان مما يمكن القاضي انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امراة او هي ادعت النكاح او الطلاق
الثلث كذبا وبرهنا زورا فقضى بالنكاح والطلاق نفذ ظاهرا فتطلب في الحكم بالقسم والوطي والنفقة وباطنا
فيحل له وطيها وان علم حقيقة الحال ولها تمكينه وقولنا اذا كان مما يمكن القاضي انشاؤه يخرج ما اذا كانت معتدة
الغير او مطلقة ثلثا له فادعى انه تزوجها بعد زوج ونحو ذلك مما يقدر القاضي على انشا العقد فيه اما الهبة
والصدقة ففي نفاذ القضا بهما باطنا روايتان اذا ادعيا كذبا ووجه المانعة ان القاضي لا يملك تمليك مال الغير
بلا عوض وقول ابي حنيفة هو قول ابي يوسف الاول وفي قوله الاخر وهو قول محمد لا ينفذ باطنا فلا يسعه ان
يطاها اذا ادعى كذبا واذا كان مدعا عليه يطلقها وهو قول الشافعي وكما لا تحل للثاني لا تحل للاول فيما اذا
ادعت الطلاق الثلث كذبا فقضي به وتزوجت اخر عند محمد وعند ابي حنيفة تحل للثاني لا للاول لان القاضي
يملك التطليق على الغير احيانا بخلاف المعتدة واختيها وكذا الاختلاف في دعوى الفسخ بان ادعى احد المتبايعين
على صاحبه فسخ البيع كذبا وبرهن زورا ففسخ القاضي ينفسخ البيع وحل للبايع وطيها وكذا لو كانت امة وكذا لو ادعى
بيع الامة منه ولم يكن باعه فقضي لها المدعي الشرا حلت له وكذا في دعوى العتق والنسب وجه تمسكهما في الكتاب
ظاهر وايضا القضا اما امضاء لعقد سابق او انشا لا يصح الاول لعدم سابق ولا الثاني لانه لا ايجاب ولا قبول
ولا شهود ولابي حنيفة ان القاضي مامور بما في وسعه وانما في وسعه القضا بما هو حجة عنده وقد فعل وهذا يفيد
ان القاضي لو علم كذب الشهود لا ينفذ ولما لم يستلزم ما ذكر النفاذ باطنا اذ القدر الذي توجه الحجة وجوب القضا
وهو لا يستلزم النفاذ باطنا اذا كان يخالف الواقع وهو محل الخلاف زاد قوله واذا ابتنى القضا على الحجة وامكن
تنفيذه باطنا بتقديم النكاح ينفذ فافاد اختيار احد شقي ترديدهما وهو انه انشا والمعنى انه يثبت الانشا
اقتضاء للقضا بتقديمه عليه وافاد بذلك جوابهما عما ابطلا به هذا الشق من عدم الايجاب والقبول والشهود
فان ثبوته على هذا الوجه يكون ضمنيا ولا يشترط للضمنيات ما يشترط لها اذا كانت قصديات على ان كثيرا من المشايخ
شرطوا حضور الشهود القضا للنفاذ باطنا ولم يشترطه بعضهم وهو اوجه ولو انهما ابطلا هذا الشق بعدم التراضي
من الجانبين لم يندفع بذلك وهنا لما كان المقتضي ما ثبت ضرورة صحة غيره ولم يظهر وجه احتياج صحة القضا
الى تقدير الانشا الا اذا افتقرت صحته الى نفاذه باطنا وليس مفتقرا اليه لثبوته مع انتفائه في الاملاك المرسلة
حيث يصح ظاهرا لا باطنا زاد قوله قطعا للمنازعة ان المقصود من القضا قطع المنازعة ولا تنقطع فيما نحن فيه
الا بتنفيذه باطنا اذ لو بقيت الحرمة تكررت المنازعة في طلبها الوطي او طلبه مع امتناع الاخر لعلمه بحقيقة الحال
فوجب تقديم الانشا فكان القاضي قال زوجتكها وقضيت بذلك كقولك هو حر في جواب اعتق عبدك عني
بالف حيث يتضمن البيع منه وذكر الشيخ اكمل الدين ان بعض من حضر عنده من المغاربة منع الحصر وقال يمكن قطع المنازعة
بان يطلقها قال فاجبته ما تريد بالطلاق الطلاق المشروع او غيره لا عبرة بغيره والمشروع يستلزم المطلوب اذ لا
يتحقق الا في نكاح صحيح قال شيخنا سراج الدين رحمه الله ليس بجواب صحيح اذ له ان يريد الطلاق غير المشروع وكونه لا
عبرة به في كونه طلاقا صحيحا لا يضر اذ قد ثبت بذلك ان قطع المنازعة واجب لا يتوقف على التنفيذ باطنا فلم يجب التنفيذ
باطنا بل تحقق طريق اخر لقطع المنازعة وهو ان يتلفظ بلفظ الطلاق فلم يجب التنفيذ باطنا حينئذ لانه لم
يكن له موجب سوى انحصار طريق قطع المنازعة فيه وظهر انه لم ينحصر والحق ان قطع المنازعة ينتهض سببا للتنفيذ
باطنا فيما اذا كان هو المدعي لانها لا تقدر على التخلص بلفظ الطلاق فاما اذا كانت هي المدعية فاذا ذكر ففيه قصور

عن صور المدعي وهو النفاد باطنا في العقود والفسوخ والذي روي عن علي رضي الله عنه وهو ان رجلا اقام
بينة على امراة انها زوجته بين يدي علي رضي الله عنه فقضي علي بذلك فقالت المراة ان لم يكن لي منه بد يا امير المومنين
فزوجني اياه فقال شاهداك زوجاك يحض ما اذا الحصر قطع المنازعة في التقييد باطنا فانه لو لم ينعقد باطنا
لاجابها لما طلبت للحقيقة التي عندها والاوجه ان يراد بالمنازعة في قوله قطعا للمنازعة اللجاج المودي الى الضرر
اعم من كونه عند القاضي اولا فتناول ما اذا الح الاول في طلبها باطنا بان يابيها القصد جماعها كرها او باسترضائها
وذلك لعلمه بحقيقة الحال والحل الباطن وفي هذا بعد كونه منشا مفسدة التقاتل والفسق لكونه بعرضة له
باطلاع الزوج عليه نحو اجتماع رجلين على امراة احلهما سرا والاخر جهرا وكل من الامرين ينبو عن قواعد الشرع
فلا تنتفع المنازعة على المعنى الذي ذكرناه من الاعمية الا بالحكم بالنفاد باطنا وثبوت الحرمة في نفس الامر بفسخ القاضي
نعم الصورتم على المتعدي بالدعوي الباطلة واثباتها بالطريق الباطل اثم بالله من اثم غيران الوطي بعد ذلك في حل
وقول ابي حنيفة اوجه وقد استدل على اصل المسئلة بدلالة الاجماع على ان من اشتري جارية ثم ادعي فسخ بيعها كاذبا
وبرهن فقضي به حل للبائع وطئها واستخدامها مع علمه بكذب دعوي المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق وان
كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه ان يختار اهونهما وذلك ما يسلم له فيه دينه **قوله** بخلاف الاملاك
المرسلة اي المطلقة عن تعيين سبب الملك بان ادعي الملك في هذا الشي ولم يعين سببا فان القضا به قضا بالتدليس
عند تزاحم الاسباب بتعددها فلا يملك القاضي تعيين بعضها دون بعض اذا لم تقم حجة بخصوصه بخلاف ما
عين السبب فيه ووقعت الشهادة على تعيينه والله سبحانه اعلم بالصواب واليه المرجع والماب

باب الاولياء والاكفاء

اولى الشرايط المتفق عليها غالبا الشرط المختلف فيه وهو عقد الولي والولي العاقل البالغ الوارث فيخرج الصبي
والمعتوه والعبد والكافر على المسلمة الولاية في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة بكرا
كانت اوثيبا وولاية اجبار وهي الولاية على الصغيرة بكرا كانت اوثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة والموقوفة وتثبت الولاية
باسباب اربعة بالقرابة والملك والولاء والامامة وافتتح الباب بالولاية المندوبة نفيا لوجوبها لانه مهم لاشتهار
الوجوب في بعض الديار وكثرة الروايات عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علمائنا في ذلك سبع روايات
روايتان عن ابي حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقا الا انه خلاف المستحب وهو
ظاهر المذهب ورواية الحسن ان عقدت مع كفو جاز ومع غيره لا يصح واختيرت للفتوي لما ذكران كم من واقع لا يرفع
وليس كل ولي يحسن المرافعة والخصومة ولا كل قاض يعدل ولو احسن الولي وعدل القاضي فقد يترك انفة للتردد
على ابواب الحكام واستثقالا لنفس الخصومات فيتقرر الضرر فكان منعه دفعا له وينبغي تقييد عدم الصحة المفتي به
بما اذا كان لها اولياء احياء لان عدم الصحة انما كان على ما وجه به هذه الرواية دفعا لضررهم فانه قد يتقرر لما ذكرنا اما
ما يرجع الى حقها فقد سقط برضاها بغير الكفو على ما سياتي ان شاء الله تعالى في فصل الكفاءة وعن ابي يوسف ثلاث
روايات لا يجوز مطلقا اذا كان لها ولي ثم رجع الى الجواز من الكفو لا من غيره ثم رجع الى الجواز مطلقا من الكفو وغيره
وروايتان عن محمد انعقاده موقوفا على اجازة الولي ان اجازه نفذ والا بطل الا انه اذا كان كفوا وامتنع الولي يجدد
القاضي العقد ولا يلتفت اليه ورواية رجوعه الى ظاهر الرواية فتحصل ان الثابت الان هو اتفاق الثلثة على الجواز
مطلقا من الكفو وغيره هذا على الوجه الذي ذكرناه عن ابي يوسف من ترتيب الروايات عنه وهو ما ذكره السرخسي واما
على ما ذكر الطحاوي من ان قوله المرجوع اليه عدم الجواز الا بولي وكذا الكرخي في مختصره حيث قال وقال ابو يوسف لا يجوز

الا بولي وهو قوله الاخير فلا ورجح قول الشيخين لانهما اقدم واعرف بمذاهب اصحابنا لكن ظاهر الهداية اعتبار ما نقله
السرخسي والتعويل عليه حيث قال عند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف الى اخره وعلى المختار
للفتوي لو زوجت المطلقة ثلاثا نفسها بغير كفو ودخل بها لا تحل للاول قالوا ينبغي ان يحفظ هذه فان المحلل في الغالب
يكون غير كفو واما لو باشر الولي عقد المحلل فانها تحل للاول واذا جاز من غير الكفو على ظاهر المذهب فللولي ان يفرق
بينهما على ما نذكره في فصل الكفاءة ان شاء الله تعالى وقال الشافعي رحمه الله لا ينعقد بعبارة النسا اصلا اصيلة كانت
او وكيلة **قوله** لان النكاح شروع في الاستدلال لقول الشافعي ومالك رحمهما الله وهو ان النكاح لا يراد لذاته بل للمقاصد
من السكن والاستقرار لتحصيل النسل وتربيته ولا يتحقق ذلك مع كل زوج والتفويض اليهن مخل بهذه المقاصد لانهن سريعات
الاغترار سيئات الاختيار فيخترن من لا يصلح خصوصا عند غلبة الشهوة وهو غالب حالهن فصارت الانوثة مظنة
قصور الراي لما غالب على طبعهن مما ذكرنا فاستلزم هذا التقرير كون علة ثبوت الولاية في النكاح الانوثة ولا شك
انه قاصر عن عموم الدعوي فانها لو عقدت باذن الولي لها في رجل معين كقول محمد لا يصح عندهم والوجه المذكور لا
يشمله ونحن نمنع علية الانوثة ونهيها عن المباشرة ندب كيلا تنسب الى الوقاحة بل العلة ليس الا الصغر على ما سنبين
والمفسدة المذكورة ليست لازمة لمباشرتها ولا غالبة ولا يناط الحكم بالانوثة اذ ليست ملزومة دائما ولا غالبا
كما هو شان المظنة ومجرد الوقوع احيانا لا يوجب المظنة واذا وجد فللولي رفعه وكون ولي يحتشم عن ذلك قليل بالنسبة
الى من يقوم في دفع العار المستمر عن نفسه فوقوع المفسدة قليل وتقريرها بعد وقوعها قليل في قليل فانتفت المظنة
ونفي انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها اختيار الازواج فلا تزوج بمن لا
ترضاه ثم استشعر ان يورد عليه منع انه خالص حقها والا لم يطالب الولي به **فاجاب** انما يطالب به كيلا تنسب
الى الوقاحة وهذا كلام على السند وهو غير مفيد الا لو ساوي وهو منتف فان له ادلة اخرى سمعية هي المعول عليها
وهي قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن نهي الاولياء عن منعهن من نكاح من يخترنه وانما يتحقق المنع ممن في يده
الممنوع وهو الانكاح وما في السنن عن عايشة رضي الله عنها قال صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل حسنه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي رواه ابو داود
والترمذي وابن ماجه واحاديث اخر في ذلك والجواب اما الاية فمعناها الحقيقي النهي منعهن عن مباشرة النكاح هذا
هو حقيقة لا تمنعوهن ان ينكحن اذا اريد بالنكاح العقد هذا بعد تسليم كون الخطاب للاولياء والا فقد قيل للازواج
فان الخطاب معهم في اول الاية واذا طلقتم النسا فلا تعضلوهن اي لا تمنعوهن حسا حبسا بعد انقضا العدة ان يتزوجن
ويوافقها قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لانه حقيقة اسناد الفعل الى الفاعل واما الحديث المذكور وما بمعناه من
الاحاديث فمعارضه بقوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها رواه مسلم وابو داود والترمذي
والنسائي ومالك في الموطا والايم من لا زوج لها بكرا كانت اوثيبا في كتاب الامثال لابي عبيد في امثال اكثم بن صيفي كل ذات
بعل ستئيم يضرب لتحول الزمن باهله وانشد قول الاول افاطم اني هالك فتثبتي ولا تجزعي كل النسا تئيم ووجه
الاستدلال انه اثبت لكل منهما ومن الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي سوي مباشرة العقد اذا رضيت
وقد جعلها احق منه به فبعد هذا اما ان يجري بين هذا الحديث وما رووا حكم المعارضة والترجيح او طريقة الجمع فعلي
الاول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين فانهما اما ضعيفان لحديث لا نكاح الا
بولي مضطرب في اسناده في وصله وانقطاعه وارساله قال الترمذي هذا حديث فيه اختلاف وسمي جماعة منهم
اسرائيل وشريك رووه عن ابي اسحق عن ابي برده عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه اسباط بن محمد

وزيد بن حباب عن يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى ورواه ابو عبيدة الحداد عن يونس بن ابي اسحق عن
ابي بردة ولم يذكر فيه عن ابي اسحق فقد اضطرب في وصله وانقطاعه وقد روى شعبة وسفيان الثوري عن يونس
ابن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اضطراب في ارساله لان ابا بردة لم يره صلى الله عليه وسلم
وشعبة وسفيان اضبط من كل من تقدم قال واسنده بعض اصحاب سفيان عن سفيان ولا يصح ثم اسند الى شعبة قال
سمعت سفيان الثوري يسال ابا اسحق اسمعت ابا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نكاح الا بولي
قال نعم ولا يخفى ان هذا الكلام الزامي اما على راينا فلا يضر الارسال وحديث عايشة عن ابن جريج عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عن عايشة وقد انكره الزهري قال الطحاوي وذكر ابن جريج انه سال عنه ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا
بذلك ابن ابي عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك واما حسنا بناء على ان الاصح في الاول وصله
لان الوصل والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الاصح وان كان شعبة وسفيان احفظ من غيرهما
لكن حكاية شعبة تفيد انهما سمعاه من ابي اسحق في مجلس واحد ظاهرا وغيرهما سمعوه منه في مجالس وفي الثاني ان الثقة
قد ينسى الحديث ولا يعد قادحا في صحته بعد عدالة من روى عنه وثقته ولذلك نظاير اشهرها ما روى ان ربيعة
ذكر لسهيل بن ابي صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان سهيل يقول حدثني ربيعة عني
اللهم الا ان يقال هذا في عدم التكذيب اما اذا كذبه بان يقول ما رويت ذلك فنصوا في الاصول على رده وفي حكاية
ابن جريج اباه الى الله وفي رواية ابن عدي في الكامل اياها في ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريج فلقيت الزهري
فسالته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاثنى على سليمان خيرا وقال
اخشى ان يكون وهم علي انتهى فهذا اللفظ في عرفنا من اهل العلم يفيد معنى نفيه بلفظ النفي واما ما ضعفه به من ان
عايشة راويته عملت بخلافه على ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عايشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن
ابن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غايب بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال ومثلي يفتات عليه في بناته فكلمت عايشة
المنذر بن الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت لارد امرا قضيتيه فاستقرت حفصة
عند المنذر ولم يكن ذلك طلاقا فاول على معنى انها اذنت في التزويج ومهدت اسبابه فلم يبق الا العقد اشارت
الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان يعقد يدل على ذلك ما روى عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قالت كانت عايشة تخطب
اليها المراة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض اهلها زوج فان المراة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ
فان النسا لا ينكحن اسنده البيهقي عنه وعلى كلا التقديرين فالتقدمة للصحيح وهو ما رواه مسلم وابو داود والترمذي
والنساي ومالك في موطايه وهو ما اسند للنابه وعلى الثاني وهو اعمال طريقة الجمع فبان يحمل عمومه على الخصوص
وذلك شايع وهذا بخص حديث ابي موسى بعد جواز كون النفي للكمال والسنة وهو محمل قولها فان النسا لا يلي ولا
ينكحن في رواية البيهقي بان يراد بالولي من يتوقف على اذنه اي لا نكاح الا بمن له ولاية لينفي نكاح الكافر المسلمة والمعتوهة
والامة والعبد ايضا لان النكاح في الحديث عام غير مقيد وعلى هذا التاويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشتراط
الشهادة والولي وهو ما قدمناه من رواية ابن حبان في فصل الشهادة ويخص حديث عايشة بمن نكحت غير الكفو
والمراد بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفو او حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي حق الخصومة
في فسخه كل ذلك سايغ في اطلاقات النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينها على انه يخالف مذهبهم فان مفهومه
اذا نكحت نفسها باذن وليها كان صحيحا وهو خلاف مذهبهم والله سبحانه اعلم فثبت مع المنقول الوجه المعنوي وهو انها
تصرفت في خالص حقها وهو نفسها وهي من اهله كالمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الاولى **قوله** ولا يجوز للولي اجبار

البكر البالغة على النكاح معنى الاجبار ان يباشر العقد فينفذ عليها شاءت او ابت ومبنى الخلاف ان علة ثبوت ولاية الاجبار
اهو الصغر او البكارة فعندنا الصغر وعند الشافعي رحمه الله البكارة فانبنى عليه هذه ما اذا زوج الاب الصغيرة
ثم دخل بها وطلقت قبل البلوغ لم يجز للاب ان يزوجها عنده حتى تبلغ فتشاور لعدم البكارة وعندنا له ان يزوجها لوجود
الصغر وحاصل وجه قوله انه الحق البكر الكبيرة بالبكر الصغيرة في ثبوت ولاية اجبارها في النكاح بجامع الجهل بامر النكاح
وعاقبته ونحن نمنع ان الجهل بامر النكاح هو العلة في الاصل بل هو معلوم الالغا للقطع بجواز عقد البيع والشرا ممن
جهله لعدم الممارسة مع ان الجهل منتف لان قلما يجهل بالغة معنى عقد النكاح وحكمه ولهذا يسقط ما يمكن ان يقال
ليكون الجهل حكمة لتعليق الحكم بالصغر كما ذكر نعم لكن يجوز لتعدية الحكم باعتبار الحكمة المجردة ان وجدت على المختار
بل لتعليق الحكم في الاصل بالصغر المتضمن لقصور العقل المخرج له عن اهلية ان يرجع اليه في راي ويلتفت اليه في
امر ونهي وهذا الذي ظهر اثره في التصرفات من البيع والشرا والاجارة والاقتصار وغيرها من ساير التصرفات ثم انما
عدان الخلاف في الحكمة المجردة الظاهرة المنضبطة وظاهر كلام الفريقين هناك ان ذلك لم يتحقق في الشرع بعد
ثم لا يخفى ان الجهل غير منضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص فلا يعتبر اصلا بل المظنة والكلام فيها اعني البكارة او الصغر
فقلنا الصغر اما البكارة فمعلوم الالغا وهاهنا من الصريح والدلالة ونوع من الاقتضا ومقصود الشرع اما الصريح ففي سنن
ابي داود والنساي وابن ماجه ومسند الامام احمد من حديث ابن عباس ان جارية بكرا اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم وهذا حديث صحيح فانه عن حسين حدثنا
جرير عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس وحسين هو ابن محمد المروذي احد المخرج له في الصحيحين وقول البيهقي انه مرسل
لرواية ابي داود اياه من حديث محمد بن عبيد عن حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة مرسلا ونقل ابن ابي حاتم عن ابيه
تخطأة الوصل لرواية حماد هذه وابن علية عن ايوب عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا ونسبة الوهم فيه
في الوصل الى الحسين لانه لم يروه عن جرير غيره مردود اما اولا فحجة المرسل الصحيح واما ثانيا فقد تابع حسينا على
الوصل عن جرير سليمان بن حرب كما نقله صاحب التنقيح عن الخطيب البغدادي قال ثم ان عمدة يعني حسينا وزالت
تبعته ثم اسنده عنه قال ورواه ايوب عن سويد هكذا عن الثوري عن ايوب موصولا وكذلك رواه معمر بن سليمان
عن زيد بن حبان عن ايوب فزال الريب وصار الحاصل ان عكرمة قال مرة ان جارية بكرا اتت النبي صلى الله عليه وسلم
فارسل وذكر مرة او مرارا الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ولا بدع في ذلك قال ابن القطان حديث ابن عباس
هذا صحيح وليست هذه خنسا بنت خدام التي زوجها ابوها وهي ثيب فكرهته فرد النبي صلى الله عليه وسلم نكاحها فان
هذه بكر وتلك ثيب انتهى على انه روي ان خنسا كانت بكرا اخرج النساي في سننه حديثها وفيه انها كانت بكرا
ورواه عن عبد الله بن يزيد عن خنسا قالت انكحني ابي وانا كارهة وانا بكر فشكوت ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم
الحديث لكن رواية البخاري تترجح قال ابن القطان والدليل على انهما ثنتان ما اخرجه الدارقطني عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم رد نكاح ثيب وبكر انكحهما ابوهما وهما كارهتان قال ابن القطان وتزوجت خنسا
بمن هويته وهو ابو لبابة بن عبد المنذر صرح به في سنن ابن ماجه فولدت له السايب بن ابي لبابة انتهى وهذا
الحديث وان كان فيه اسحق بن ابراهيم بن جويبر الطبري وهو ضعيف لكن لم ينفرد به عن الرمادي فقد رواه عنه
ايضا ابو سلمة مسلم بن محمد بن عمار الصنعاني ووهم الدارقطني الديناري نفسه عن الثوري وصوب ارساله عن يحيى
عن المهاجر عن عكرمة مرسلا وعلى كل حال يتم به المقصود الذي سقناه واخرج الدارقطني عن شعيب بن اسحق الاوزاعي
عن عطا عن جابر ان رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير امرها فاتت النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما فهذا عن جابر

ووهم شعيبًا في رفعه قال والصحيح انه مرسل وبه يتم مقصودنا اما لانه حجة واما لانا ذكرناه للاستشهاد والتقوية
واحاديث اخر رويت عن ابن عمر وعايشة وان تكلم فيها واما ما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق
بنفسها من وليها والبكر يستامرها ابوها في نفسها باعتبار انه خص الثيب بانها احق فافاد ان البكر ليست احق بنفسها
منه فاستفادة ذلك بالمفهوم وهو ليس حجة عندنا ولو سلم فلا يعارض المفهوم الصريح الذي ذكرناه من رده
ولو سلم فنفس نظم بافي الحديث يخالف المفهوم وهو قوله والبكر يستامرها الى اخره اذ وجوب الاستيمار على ما
يفيده لفظ الخبر مناف للاجبار لانه طلب الامر او الاذن وفايدته الظاهرة ليست الا ليستعلم رضاها او عدمه
فيعمل على وفقه هذا هو الظاهر من طلب الاستيذان فيجب البقا معه وتقديمه على المفهوم لو عارضه والحاصل
حينئذ من اللفظ اثبات الاحقية للثيب بنفسها مطلقا ثم اثبت مثله للبكر حيث اثبت لها حق ان تستامر وغاية
الامر انه نص على احقية كل من الثيب والبكر بلفظ يخصها كانه قال الثيب احق بنفسها والبكر احق بنفسها ايضا غير
انه افاد حقية البكر باخراجه في ضمن اثبات حق الاستيمار لها وسببه ان البكر لا تخطب الى نفسها عادة بل الى وليها
بخلاف الثيب فلما كان الحال انها احق بنفسها وخطبتها تقع للولي صرح بايجاب استيماره اياها فلا يفتات عليها فيزوجها
قبل ان يظهر رضاها بالخاطب ويعضد هذا المعنى الرواية الاخرى الثابتة في صحيح مسلم وابي داود والترمذي
والنسائي ومالك في الموطا الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها والايم من لا
زوج لها بكرا كانت او ثيبا على ما ذكرناه قريبا فانها صريحة من اثبات الاحقية للبكر ثم تخصيصها بالاستيذان
وذلك لما قلناه من السبب وبه يتفق الروايتان بخلاف ما مشوا عليه فانه اثبات المعارضة بينهما وتخصيص
المنطوق وهو الايم لاعمال المفهوم مع ان باقي نفس رواية الثيب ظاهرة في خلاف المفهوم على ما قررناه وصريح الرد
الذي صح عنه صلى الله عليه وسلم كما مر فلا يجوز العدول عما ذهبنا اليه في تقرير الحديث خصوصا وهو جمع
ظاهر لا بطريق الحمل والتخصيص ولا يدفعه قاعدة لغوية ولا اصلية وفي سنن النسائي عن عايشة رضي الله عنها
ان فتاة دخلت عليها فقالت ان ابي زوجني ابن اخيه ليرفع خسيسته وانا كارهة قالت اجلسي حتى ياتي رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فارسل الى ابيها فجعل الامر اليها فقالت يا رسول الله قد
اجزت ما صنع ابي وانما اردت ان اعلم النسا ان ليس الى الابا من الامر شي وهذا يفيد بعمومه ان ليس له المباشرة حقا
ثابتا بل الاستحباب وفيه دليل من جهة تقريره صلى الله عليه وسلم قولها ذلك ايضا وهو حديث حجة وما قيل هو
مرسل بن ابي بريدة فالمرسل حجة وبعد التسليم فليس بصحيح فان سند النسائي حدثنا زياد بن ايوب عن علي بن غراب عن كهمس بن الحسن
عن عبد الله بن بريدة ورواه ابن ماجه ثنا هناد بن السري ثنا وكيع عن كهمس بن الحسن عن ابن بريدة عن ابيه قال جاءت فتاة.
وحمله على ان ذلك لعدم الكفاءة خلاف الاصل مع ان العرب انما يعتبرون في الكفاءة النسب والزوج كان ابن عمها واما الدلالة
فلا ولاية له ان يتصرف في اقل شي من مال البكر البالغة الا باذنها وكل المال دون النفس فكيف يملك ان يخرجها قسرا الى من هو
ابغض الخلق اليها ويملكه رقها ومعلوم ان ذهاب جميع مالها اهون عليها من ذلك فهذا مما ينبو عنه قواعد الشرع
واما الاقتضا فجميع ما في السنة من الصحاح والحسان المصرحة باستيذان البكر ومنع التنفيذ عليها بلا اذنها كما في حديث
ابي هريرة لا تنكح البكر حتى تستاذن الحديث وسياتي لا يعقل له فايدة الا العمل على وفقه لاستحالة ان يكون الغرض
من استيذانها ان تخالف فلو كان الاجبار ثابتا لزم ذلك وعرا الامر بالاستيذان عن الفايدة بل لزمت الحالة والمالم يكن
الاقتضا المصطلح قلنا فيما تقدم انه نوع منه فظهر ظهورا لا مرد له ان ايجاب استيذانها صريح في نفي اجبارها والولاية
عليها في ذلك واما تحقيق مقصود شرعية العقد فلان المقصود من شرعيته انتظام المصالح بين الزوجين ليحصل

النسل ويستربي ولا يتحقق هذا مع غاية المنافرة فاذا عرف قيام سبب انتفا المقصود الشرعي قبل الشروع وجب
ان لا يجوز لانه حينئذ عقد لا يترتب عليه فايدته ظاهرا خلاف ما اذا لم يكن ذلك ظاهرا ثم يطرا بعد العقد والله
سبحانه اعلم **قال** وانما يملك الى اخره يعني ان العادة جرت بقبض الابا اصدقة الابكار ليجهزوهن بها مع اموال
انفسهم من غير معارضة البنات في ذلك لابايهن ولاستحيا البنات من المطالبة والاقتضا فكان الاذن منهن ثابتا دلالة
نظرا الى ما ذكرنا فمن ذلك يبرو الزوج بالدفع اليه الا ان يوجد نهيها صريحا لان الدلالة لا تعتبر مع الصريح بخلاف
متعلقها ومن فروع قبض الاب صداقها انه لا يملك الا قبض المسمى حتى لو كانت بيضا لا يلي قبض السود ولا بالعكس
استبدال ولا يملكه قال الحلواني هذا مذهب علمائنا وعن علما بلخ انهم جوزوا ذلك وهو ارفق بالناس
وفي الفتاوى الصغرى وان قبض الضياع يعني بدل المسمى لا يجوز الا في مكان جرت العادة فيه بذلك كما في رستاقنا
ياخذون بعض المهر ضياعا هذا اذا كانت كبيرة بكرا فلو كانت صغيرة جاز قبض الضياع وغيرها مما يختاره لانه بيع والاب
يملك بيع مال بنته الصغيرة وفي النوازل وان كان في بلد يتعارفون قبض الضياع باضعاف قيمتها جاز لانه قبض
المهر بحكم العرف وليس شراء في الحقيقة وللاب ان يطالب بالمهر وان كانت الزوجة الصغيرة لا يستمتع بها بخلاف
النفقة لانها جزاء الاحتباس ووجوب المهر حكم لنفس العقد والجد عند عدم الاب كالاب ولا يملك غيرهما قبض
المهر ولا الام الا بحكم الوصاية والزوجة صغيرة حتى لو قبضت الام بلا وصاية فكبرت البنت لها مطالبة الزوج
ويرجع هو على الام كذا ذكر وفي جوامع الفقه زاد للقاضي قبض صداق البكر صغيرة كانت او كبيرة الا اذا نهت
ولو طلب الاب مهرها اعني البكر البالغة فقال الزوج دخلت بها يعني فلا يملك قبضه لانها خرجت عن حكم الابكار
وقال الاب بل هي بكر في منزلي فالقول قول الاب لان الزوج يدعي حادثا بالابنية فان قال الزوج حلفه انه لم يعلم
اني دخلت بها. قال الصدر الشهيد يحتمل ان يحلف وهو صواب لان الاب لو اقر بذلك صح اقراره في حق نفسه
حتى لو لم يكن له ان يطالب بالمهر وكانت المطالبة للبنت فكان التحليف مفيدا قال ورايت في ادب الخصاف انه
لا يحلف ولو طالبت الزوج فادعى دفعه للاب والابنة غير ان الاب اقر انه قبضه ان كانت البنت بكرا حال الاقرار
صدق او ثيبا فلا لان اقراره حالة البكارة في حال ولاية قبضه بخلاف حال الثيوبة ولا يشكل عدم تصديقه حال
الثيوبة اذا كانت كبيرة فلو كانت صغيرة صدق ولو تزوجها صغيرة فدخل بها ثم بلغت فطلبت المهر فقال الزوج
دفعت الى ابيك وانت صغيرة وصدقه الاب لا يصح اقراره عليها اليوم ولها ان تاخذ المهر من الزوج وليس للزوج
ان يرجع على الاب لانه اقر باستحقاقه القبض الى ان قال عند قبض المهر اخذته منك على ان ابراتك من صداق بنتي فجدد
له ان يرجع عليه اذا انكرت **قوله** واذا استاذنها فسكتت الى اخره ظاهر حكما ودليلا والمراد بالسكوت الاختياري
فلو اخذها سعال وعطاس او اخذ فيها فخلصت فردت ارتد ولا فرق بين العلم والجهل في التجنيس حتى لو زوجها
ابوها فسكتت وهي لا تعلم ان السكوت رضى جاز ولو تبسمت يكون اذنا في الصحيح وما حكاه بقوله وقيل اذا ضحكت
كالمستهزئة لا يكون رضى وضحك الاستهزا لا يخفى على من يحضره واذا بكت بلا صوت لا يكون ردا اختير للفتوى
وعن ابي يوسف في البكا انه رضى لانه لشدة الحيا وعن محمد رد لان وضعه لاظهار الكراهة والمعول اعتبار قراين
الاحوال في البكا والضحك فان تعارضت او اشكل احتيط وعن هذا ما اعتبر بعضهم ان دموعها ان كان تحاره فهو
ردا وباردة فهو رضى لكن اعتبار قليل الجدوى وعدمه اذ الاحساس بكيفية الدمع لا يتهيو الا لخد الباكي
ولو ذهب انسان يحسه لا يدرك حقيقة المقصود وليس بمعتاد ولا يطمئن القلب الى انه كذا وذكر شيخ الاسلام
وغيره مسايل اعتبر السكوت فيها رضى منها هذه وضممت اليها ما تيسر وقد جمعتها في هذه الابيات تسهيلا لحفظها

سكوت بكر في النكاح وفي قبض الابين صدا فها اذن • قبض الملك والمبيع • ولو في فاسد واذا اشترى فن •
وكذا الصبي وذوا الشرا اذا كان الخيار له كذا سنوا • بولي الاسير باع وهو يرى وابو الوليد اذ انقضي الزمن
وعقيب شق الزق او حلف ينبغي به الاسكان اذ ضنوا • وعقيب قول مواضع تمضي او وضع مال ذا له سر نوا •
وبلوغ جارية وزوجها غير الابين بذاك قد حسنوا • وكذا الشفيع وذوا الجهالة في نسب شراه من به ضعن •
واذا يقول لغيره فسكت هذا متاعي بعه يا معن • واذا راي ملكا يباع له ونصر هوازمنا فلم يدن •
قبض الملك يدخل فيه الموهوب والمتصدق به اذا قبضا بمراي من المملك فسكت كان قبضا معتبرا يثبت به الملك
وكذا المبيع ولو في بيع فاسد اذا قبضه المشتري بمراي من البايع فسكت صح فيسقط حق حبس البايع اياه الي استيفا
الثمن فليس له ان يسترده بل يطالب بالثمن وفي كتاب الاكراه لايكون اذنا صحيحا في الفاسد واذا اشترى فن يعني
اذا اشتري العبد شيا بحضرة سيده فسكت كان اذنا الحلواي لكن نفسها وقعت الرؤية فيه لايجوز بل ما بعده وفي الصبي
اذا اشتري او باع بمراي من وليه فسكت كالعبد وذوا الشرا اي المشتري عبدا اذا كان له الخيار فراي العبد
يشتري او يبيع فسكت سقط خياره لان الاذن فرع نفاذ البيع ومولي الاسير اي العبد الذي اسر اذا ظهر على دار
الحرب فوقع في سهم مسلم كان مولاه احق به بالقيمة فلو باعه من اخر ومولاه يراه فسكت بطل حقه وليس له ان ياخذ
وابو الوليد اذا سكت ولم ينفه حتي مضت ايام التهنئة على الخلاف في مقدار زمنه اهو الاسبوع او مدة النفاس
لزمه فلا ينتفي بعد والسكوت عقيب شق رجل زقه حتي سال ما فيه لايضمن الشاق ما سال وعقب الحلف على ان لا
اسكن فلانا وفلان ساكن فيحنث فان قال عقيبه اخرج فابي لم يحنث وعقيب قول مواضع اي رجل وضع عنده
على ان يظهر بيع تلجية ثم قال بدا لي جعله بيعا نافذا بسمع من الاخر فسكت ثم عقده كان نافذا وعقيب وضع رجل
متاعه بحضرته وهو ينظر اليه فيكون قبولا للوديعة فيلزمها حفظها ويضمن بتركه والشفيع اذا بلغه بيع ما
يشفع فيه فسكت كان تسليما وذوالجهالة مجهول النسب اذا بيع فسكت فهو اقرار بالرق ولا يقبل دعواه الحرية
الابينة زاد الطحاوي في اعتبار سكوته رضا وقيل له قم مع سيدك فقام واذا يقول رجل لغيره بع متاعي فسكت
ثم باعه بعد يكون سكوته قبولا للوكالة فلا يكون بيع فضولي وليس من فروع هذه ما في الجوامع لو استامرت بنت
عمه لنفسه وهي بكر بالغة فسكتت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلا بسكوتها واذا راي ملكا له منقولا او عقارا
يباع فسكت حتي قبضه المشتري وتصرف فيه زمانا سقط دعواه اياه ذكره في منية الفقها وغيرها بخلاف ما لو كان
سكوته عند مجرد البيع فانه لايكون رضي واعترافا بان لاحق فيه عندنا والتي زدتها مسئلة الوديعة والاستقرا
يفيد عدم الحصر وهذه المشهورة لا المحصورة **قوله** وان فعل هذا اي الاستيذان غير ولي بان كان الاب كافرا
او عبدا او مكاتبا او ولي غيره اولي منه كالاخ مع الاب لم يكن سكوتها ولا ضحكها رضي بل نطقها به وهذا يشمل رسول
الولي فاخرجه احترازا بقوله ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قايم مقامه فيكون سكوتها رضي وعن الكرخي يكفي
سكوتها وان كان المستامر اجنبيا لان استحياها منه اكثر منه مع الولي قلنا السكوت فيه لقلة الاحتفال لاحتقاره وقلة
الالتفات الي كلامه فصار محتملا على السوا فلم يقع دلالة على الرضي الا للحاجة وهي تندفع باعتباره مع الاوليا
لانهم هم المزوجون غالبا فكان اعتباره في محل الحاجة بخلاف غيرهم اذ لا يعتبر المحتمل في غير محل الحاجة وانما كان
حاجة لانها لا تنطق فلو لم يكتف بالمحتمل تعطلت مصالحها وهذا يقتضي انه مع الاوليا ايضا محتمل على السواء
وينافيه قوله لان جنبة الرضي فيه غالبة فكان الاولي الاقتصار على قوله فلم يقع دلالة على الرضي وقول المصنف رحمه الله
ولو وقع كان محتملا ظاهر العبارة ولو وقع دلالة كان محتملا لا راجحا الا مساويا لم يصح جعله دلالة وان اراد مرجحا

قوله سكوت بكر يشمل ما قبل النكاح وما بعده
اعني اذا زوجها فبلغها فسكتت صح

330

كان الرضي مظنونا فهو دلالة فيكون كافيا مطلقا لا يتقيد بحال كون المستامر وليا فان قيل يشكل على الحكم المذكور
اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم اذنها ان تسكت ونحوه من غير تقييد بكون المستامر وليا قلنا يتقيد بالعرف والعادة
وهي ان المستاذن للبكر ليس الا الولي بل لا يجلس اليها غيره **قوله** ويعتبر في الاستيمار اي يعتبر في كون السكوت رضي
في الاستيمار تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لها اما باسمه كان وجك من فلان او من فلان او فلان او في ضمن العام
لاكل عام نحو من جيراني او بني عمي وهم محصورون معروفون لها لان عند ذلك لا يعارض كون سكوتها رضي معارض
خلاف من بني تميم او من رجل لانه لعدم تسميته يضعف الظن ولو زوجها بحضرتها فسكتت اختلف فيه والاصح
الصحة وينبغي تقييده بما اذا كان الزوج حاضرا او عرفته قبل ذلك **قوله** ولا يشترط تسمية المهر اي في كون السكوت
رضي وقيل يشترط لاختلاف الرغبة باختلاف الصداق قلة وكثرة والصحيح الاول لان للنكاح صحة بدونه وصح في شرح
الوافي ان المزوج ان كان الاب او الجد لا يشترط والا اشترط لان الاب لو نزل عن مهر المثل لا يكون الا لمصلحة تربوا
عليه وان كان غيرهما فان سمي المهر اقل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضي انتهي والاوجه الاطلاق وما ذكر من التفصيل
ليس بشي لان ذلك من تزويجه الصغيرة بحكم الجبر والكلام في الكبيرة التي وجب مشاورته لها والاب في ذلك
كالاجنبي لا يصدر عن شي من امرها الا برضاها غير ان رضاها يثبت بالسكوت عند عدم ما يضعف ظن كونه
رضي ومقتضي النظر ان لا يصح بلا تسمية المهر لها لجواز كونها لا ترضي الا بالزايد على مهر المثل بكمية خاصة فما لم
تعلم ثبوتها لا ترضي وصحة العقد بلا تسمية هو فيما اذا رضيت بالتفويض وقنعت بمهر المثل بدلالة زايدة على
السكوت وكون الظاهر من الاب ان لا يتركه الا لما يربوا عليه لا يقتضي رضاها بتركه لذلك المصلحة فقد لا يختار
ذلك والكلام في البكر الكبيرة والمسئلة المعروفة فيه من قول ابي حنيفة انما هو في الصغيرة اما الكبيرة فنفاذ تزويج
الاب موقوف على رضاها كالوكيل غير ان سكوتها جعل دلالة شرعا فاذا عارضه ترك التسمية او تسمية الناقص صار
محتملا على السوا لكونه للرضي او لخوف الرد عليه مع عدمه فلا يثبت الرضي به وفي غيره ليس الاحتمال مساويا بل الراجح
جنبة الرضي فاكتفي الا بالمظنون على ما ذكرناه انفا وقد يقال سكوتها اذا لم يسم لها الولي مهرا مع علمها بانه يعتبر
رضي وينعقد العقد عليها تفويض ورضي بمهر المثل وبكل مهر لكن يدفع بان علمها بان سكوتها رضي مع عدم التسمية بكل مهر
هو محل النزاع فلا يلزم علمها وفي التجنيس في باب ما يكون رضي واجازة اذا ذكر الزوج ولم يذكر المهر فسكتت ان زوجها
يعني فوضها ينعقد النكاح وان زوجها بمهر مسمي لا ينفذ لانه اذا وهبها فتمام العقد بالزوج والمراة عالمة به واذا
سمي مهرا فتمامه به ايضا انتهي وهو فرع اشتراط التسمية في كون السكوت رضي ويجب كون الجواب في المسئلة الاولي
مقيدا بما اذا علمت بالتفويض تفريعا على القول الاخر **قوله** ولو زوجها فبلغها الخبر فهو على ما ذكرنا من انها ان سكتت
او ضحكت بلا استهزا او بكت بغير صوت فهو رضي والا فلا وقال ابن مقاتل لا يكون السكوت بعد العقد رضي لان
لان كونه قبله رضي على خلاف القياس بالنص واما بعده فالحاجة الي الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لانه ليس في
معني المنصوص فان السكوت عند الاستيمار ليس ملزما وبعده اذا بلغها الخبر ملزم فلا يثبت بمجرد السكوت وعن ابي يوسف
السكوت بعد العقد رد ذكره في البدايع قال وهو قول محمد والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضي لا يختلف
قبل العقد وبعده فكما كان اذنا قبله لدلالته على الرضي وجب ان يكون اجازة بعده لدلالته عليه ولا اثر للفرق
بكونه ملزما وعدمه على ان الحق انه ملزم في كل منهما غير انه في تقدم العقد يثبت به اللزوم في الحال وقبله يتوقف
على التزويج من المستاذن فان قيل بوجه قول ابن مقاتل ورواية ابي يوسف بالنص وهو رواية الايمة الستة عن
ابي هريرة عنه صلي الله عليه وسلم قال لا تنكح الايم حتي تستامر ولا تنكح البكر حتي تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذنها

ان تسكت فهذا صريح في منع النكاح قبل الاستيذان فالجواب ان الاتفاق على انها لو صرحت بالرضى بعد العقد
نطقا جاز النكاح مع انه منتناول لظاهر النهي فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنهي المنع عن تنفيذ العقد عليها وابرامه
قبل اذنها وانما الخلاف في ان الاجازة بعد العقد بما اذا تكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به
قبله ولا يعارضه النهي المذكور بعد الاتفاق على ان المراد منه ما ذكرنا وعلى هذا فرعوا انه لو استاذنها في
معين فردت ثم زوجها منه فسكتت جاز على الاصح بخلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت رضيت حيث لا يجوز لان
العقد بطل بالرد فالرضى بعد ذلك بعقد مفسوخ وكذا استحسنوا التجديد عند الزفاف فيما اذا زوج قبل
الاستيذان اذ غالب الحال اظهار النفرة عند فجاة السماع هذا والاوجه عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح
لا ينزل عن تضعيف كون ذلك السكوت دلالة الرضى ولو كانت قالت قد كنت قلت لا اريده ولم يزد على هذا
لا يجوز النكاح للاخبار بانها على امتناعها **فروع** ولو زوجها وليان مستويان كل من واحد فسكتت
فعن محمد بطلا كما لو اجازتهما معا وهو القياس لان سكوتها رضى وظاهر الجواب انهما يتوقفان حتى تجيز احدهما بالقول
او بالفعل نقله في البدايع عن محمد فعنه حينئذ روايتان ولو زوجها من رجل فبلغها فردت ثم قالت في مجلس اخر
بعد ما قال لها ان قوما يخطبونك انا راضية بما تفعل فزوجها من الاول لا ينفذ عليها الا باجازة مستقبلة
لان تقدير كلامه اذا رغبت عن فلان فان قوما اخرين يخطبونك فلا ينصرف رضاها الا الى ما يعم الاول وهذا
كمن طلق امراته ثم قال لرجل اني كرهت فلانة فطلقتها فزوجني بامراة ترضاها فزوجه المطلقة لا يصح وكذا اذا باع
عبدا ثم وكل يشتري عبدا فاشترى له الاول لا يصح ولو زوجها فبلغها فقالت لا اريد النكاح فهو رد على الاصح وقولها
غيره احب الي قبل العقد رد وبعده اذن لانه محتمل فلا يجوز قبل النكاح بالشك ولا يبطل بعده بالشك كذا في الواقعات
وقولها ذلك اليك اذن وقولها انت اعلم ليس باذن لانه تعريب قولها او يقاربه بالفارسية توبه دان ولو استاذنها
فقالت لا يكون اذنا لانه قد يذكر للتعريض بعدم المصلحة فيه وحقيقة توبه دان انت بالمصلحة اخبر وبالاحسن
اعلم وهذا اختيار الفقيه ابي الليث بخلاف قولها ذلك اليك فانه اذن لانه انما يذكر للتوكيل ولا يخفى ضعف قوله
لا يبطل بعده بالشك ولا يخفى ان مسألة غيره احب مشكلة لان ذلك انما يتم بعد الصحة وهو بعد الاذن **قوله** وله
نظاير كاخبار الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية عبده ليكون بيعه واعتاقه اختيارا للفداء والشفيع ببيع
ما يشفع فيه وبفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الاحكام على المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب ان كان المخبر رسولا
لا يشترط اتفاقا ولو فاسقا او عبدا لانه قايم مقام المرسل فاخباره كاخباره وان فضوليا فعلى الخلاف وعنده يشترط
في لزوم الحكم العدد او عدالة الواحد فلو اخبر غير المهاجر بحكم شرعي لا يثبت في حقه الا باثنين او عدالة الواحد
قوله واذا استاذن الثيب اي الكبيرة اما الصغيرة فلا يعتبر رضاها بالقول لقوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور
ولا تكون المشاورة الا بالقول لانها طلب الراي ثم هي مفاعلة فيقتضي وجوده من الجانبين وفي كل من الحكم والدليل
نظر اما الدليل فلعدم دلالته على لزوم القول سلمنا ان المشاورة طلب الراي لكن لا نسلم انه لا يشترط في افادة
الراي فعل اللسان بل قد يفاد بغيره ولزوم القول في حق الطالب ضروري لا مفهوم اللغة وحينئذ فكون المشاورة
تستدعي جوابا باللفظ ممنوع واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة السابق لا تنكح الايم حتى تستامر
والامر بالقول لا بغيره ومنع بما في السنن من حديث ابن عباس والبكر تستامر في نفسها واذنها صماتها واجيب
بانه خرج عن حقيقته هنا بقرينة قوله واذنها صماتها ولم يوجد مثلها في الثيب فيجب حقيقتها واصرح من هذا
قوله في حديث اخر والثيب يعرب عنها لسانها لكن يشكل عليه ان الحكم في المذهب خلافه وهو النظر الثاني بل اما به

كنعم ورضيت وبارك الله لنا واحسنت او بالدلالة كطلب المهر او النفقة او تمكينها من الوطي وقبول التهنية
والضحك سرورا لا استهزاء وحينئذ لا فرق سوى ان سكوت البكر رضى بخلاف الثيب لا بد في حقها من دلالة زايدة
على مجرد السكوت والحق ان الكل من قبيل القول الا التمكين فيثبت بدلالة نص الزام القول لانه فوق القول
قوله واذا زالت بكارتها الى اخره اذا زالت بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس وهو ان تصير عانسا اي نصفا
لم تتزوج او حرق او استنجاء او عود او حمل ثقيل تزوج كالابكار اتفاقا وكذا اذا فارقها الجب او عنة او طلقها قبل الدخول
ولو بعد الخلوة وهذه مما يخالف حكم الخلوة والدخول ولذا اذا مات بعد الخلوة قبل الدخول لانها في
هذه الصور كلها بكر حقيقة لانها لم يصبها مصيب ولهذا لو اوصى لابكار بني فلان دخلت هذه ومنع بالجارية
يباع على انها بكر حيث ترد اذا وجدت زايلة البكارة بوثبة ونحوها فلو كانت بكرا لم ترد الجواب ان البكر يقال على من
لم يصبها مصيب ومنه الباكورة لاول الثمار والبكرة لاول النهار وعلى العذرا وهو اخص وهي من لم يصبها
مصيب ومن افراده قايمة العذرة فهو متواطي وحمل هذا الفرد في البيع المبني على المشاححة فترد لفوات العذرة
وهي بات الجلدة وعلى الاعم الاوسع في النكاح المبني على التوسعة وشدة التشبث حتى لزم من الهازل والمكره وبصيغة
الامر بخلاف البيع على انه قد قيل اذا اعترف المشتري بان زوالها بوثبة لا ترد ولان العادة ارادة العذرة في
اشتراط البكارة في البيع فيتقيد بها وايضا لو اوصى لابكار بني فلان دخلت هذه وايضا الاستحيا قايم وانها
علة منصوصة فيثبت الحكم في مواضع وجودها بالنص وفيه نظر اذ الاستحيا حكمة نص عليها لا يناط الحكم
عليها لعدم انضباطها ولذا لو فرض استحيا من زالت بكارتها بزني اشد من العذرا لا تزوج كالبكر وهذا لان
الحكمة وان كانت هي المقصودة من شرع الحكم لا يناط بها اذ كان فيها مراتب متفاوته او خفاء في تحققها في بعض الحال
ولا يناط الا بطاهر ضابط لكل مرتبة وهو المسمى بالمظنة فيثبت الحكم عند ثبوته من غير التفات الى الحكمة وجدت
او عدمت ولو اعتبر هنا حيا البكر لانه هو المنضبط اتحد الحاصل اذ يستلزم قيام البكارة في ثبوت الحكم
وان زالت بزني مشهور او بوطي شبهة او نكاح فاسد زوجت كالثياب اتفاقا وان زالت بزني غير مشهور فهو
محل الخلاف فعندهما والشافعي تزوج كالثيب وعنده كالبكر وجه قولهما انها ثيب حقيقة لان مصيبها عايد
اليها ومنه المثوبة جزاء عمله يعود اليه والمثابة الموضع الذي يرجع اليه حتى تدخل في الوصية للثيبات من بنات
فلان وله انها عرفت بكرا فتمتنع عن النطق مخافة ان يعلم زناها حيا من ظهوره وذلك اشد من حياها بكرا من اظهار
الرغبة فيثبت الجواز بدلالة نص سكوت البكر وهذا لو كان الحيا مطلقا هو العلة لكنه حيا البكر الصادر عن كرم
الطبيعة فلا يلحق به المتنازع فيه وبه يندفع جوابهما اورد من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الايم حتى تستامر
والثيب يعرب عنها لسانها من انه عام خص منه الثيب المجنونة والامة فيخص بما ذكرنا من جعل الشارع الحيا علة
وهو موجود في المزنية ونفس المجيب صرح بعده في مسألة ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة بان الايم من لا زوج لها
وان كانت بكرا بعد ما نقل قول محمد لو اوصى لايامى بني فلان لا تدخل الابكار وصحح دخولهن كقول الكرخي لذلك
والاولى ان الغرض ان الزنا غير مشهور ففي الزامها النطق اشاعة له فيعارض دليل الزامها النطق دليل المنع من اشاعة
الفاحشة في هذه الصورة والمنع يقدم عند التعارض فيعمل دليل نطق الثيب فيما وراء هذه وايضا الظاهر
من مراد الشارع من البكر المعتبر سكوتها رضى البكر ظاهرا كما هو في امثاله لا في نفس الامر ولذا لم يوجب على الولي استكشاف
حالها عند استيذانها اهي بكر الان ليكتفي بسكوتها ام لا بل اكتفى بالبناء على الاصل الذي لم يظهر خلافه والكلام هنا في
ثبوته بزنى لم يظهر فيجب كونها بكرا شرعا وكذا قلنا لو ظهر يكفي سكوتها **قوله** واذا قال الزوج بلغك الى اخره صوتها

ادعى على بكر بالغة ان وليها زوجها منه قبل استيذانها فلما بلغها سكتت وقالت بل رددت فالقول لها عندنا وقال زفر رحمه الله له لتمسكه بالاصل وهو عدم الكلام ونظير هذا الخلاف الخلاف فيما اذا قال سيد العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم وقال العبد لم ادخل وكذبه المولى فالقول قول المولى عندنا وعنده للعبد وهذه العبارة اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف في مسئلة النكاح بناء على الخلاف في مسئلة العبد اذ ليس كون احديهما بعينه مبني الخلاف في الاخر باولى من القلب بل الخلاف فيهما معا ابتدا ووجه قوله فيهما التمسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياسا على المتفق عليه من ان المشتري بالخيار اذا ادعى بعد مدة الخيار رد البيع قبل مضيها وقال البايع بل سكت حتى انقضت فان القول للبايع اتفاقا لتمسكه بالاصل والشفيع اذا قال علمت بالبيع امس وطلبت الشفعة وقال المشتري بل سكت القول قول المشتري اما لو قال طلبت الشفعة حين علمت بالبيع فالقول له والمزوجة صغيرة من الولي غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت حين بلغني الخبر او حين بلغت وكذبها الزوج فان القول له وعندنا من يشهد له الظاهر سواء كان ذلك الظاهر هو الاصل بحسب ما يتبادر او بحسب المعنى ولا يخفى ترجح هذا الاعتبار واذا كان كذلك فقد ادعى بدعواه سكوتها تملك بضعها من غير ظاهر معه وهي تنكر والظاهر الاستمرار على الحالة المتيقنة من عدم ورود ملك عليها الذي هو الاصل فكانت هي متمسكة بالاصل بمعنى هو الظاهر فكان هو القول لها كالمودع يدعي رد الوديعة والمودع ينكر فان القول لمدعي الرد وان كان مدعيا صورة لتمسكه بالاصل الظاهر وهو فراغ ذمته لكونه ظاهرا لا بكونه اصلا بخلاف مسئلة الخيار لان العقد ثبت صحيحا في الاصل وقد لزم بمضي المدة ظاهرا فالتمسك بعدمه تمسك بالظاهر وكذا المزوجة صغيرة تدعي زوال ملكه بعد ما نفذ عليها حال صغرها يقينا والزوج ينكر ومثله الشفيع ثم ان اقام الزوج البينة على سكوتها عمل بها لانها لم تقم على النفي بل على حالة وجودية في مجلس خاص يحاط بطرفيه او هو نفي يحاط به الشاهد فيقبل كما لو ادعت ان زوجها تكلم بما هو ردة في مجلس فاقامها على عدم التكلم فيه يقبل وكذا اذا قال الشهود كنا عندها ولم نسمعها تتكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاماها فبينتها اولى لاثبات الزيادة اعني الردة فانه زايد على السكوت ولو كان اقامها على انها رضيت او اجازت حين علمت ترجحت بينته لاستوايهما في الاثبات وزيادة بينته باثبات اللزوم كذا في الشروح وعزاه في النهاية للتمرتاشي وكذا هو في غير نسخه من الفقه لكن في الخلاصة نقلا من ادب القاضي للخصاف في هذه المسئلة لو اقام الاب والزوج البينة على الاجازة والمراة على الرد فبينتها اولى فيحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل وجهه ان السكوت لما كان مما يتحقق الاجازة به لم يلزم من الشهادة بالاجازة كونها بامر زايد على السكوت ما لم يصرحوا بذلك فلم يجزم باستوا البينتين في الاثبات وهذا كله اذا كان قبل الدخول فلو قالت لم اجزه بعد الدخول لم يصدق على ذلك الا ان كانت مكرهة فحينئذ القول لها لظهور دليل السخط دون الرضى • ولا يقبل عليها قول وليها بالرضى لانه يقر عليها بثبوت الملك واقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح بالاتفاق لانه لا يملك الزام العقد عليها فلا يعتبر اقراره في لزومه ايضا كذا في المبسوط ولو لم يكن للزوج بينة تذهب من عصمته من غير يمين يلزم به عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما عليها فان نكلت بقي النكاح عندهما وهي مسئلة الاستحلاف في الاشيا السته وزيد عليها دعوى لامة انها اسقطت مستبين الخلق فصارت ام ولد وجمعها في هذين البيتين

نكاح وفيئه ايلاء ورق ورجع ولاء نسب • ودعوى لاما امومية فليس بها يمين وجب • وسياتي في الدعوى صورها والفتوى على قولهما فيها وقيل يتامل القاضي في حال المدعي فان ظهر له منه التعنت قضى بقوله والا بقولهما

وفي الغاية معزيا الى فتاوى الخاصي انه لو ادعى رجل على اخرانه زوجه بنته الصغيرة فانكر يحلف عند ابي حنيفة وفي الكبيرة لا اعتبارا بالاقرار فيهما واستشكل على قوله لان امتناع اليمين عنده لامتناع البذل لا لامتناع الاقرار الا ترى ان امراة لو اقرت لرجل بنكاح نفذ اقرارها ومع هذا لا تحلف لو ادعى عليها فانكرت فالاشبه ان يكون هذا قولهما **قوله** ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولي لقوله تعالى واللاي لم يحضن فاثبت العدة للصغيرة وهو فرع تصور نكاحها شرعا فبطل به منع ابن شبرمة وابي بكر الاصم منه وتزويج ابي بكر عايشة رضي الله عنها وهي بنت ست نص قريب من المتواتر وتزوج قدامة بن مظعون بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضوان الله عليهم نص في فهم الصحابة عدم الخصوصية في نكاح عايشة **قوله** والولي هو العصبة ومالك يخالف في غير الاب والشافعي في غير الاب والجد وفي الثيب الصغيرة فعنده لا يلي عليها احد حتى تبلغ فتزوج باذنها وقد ذكرناها ووجه قول مالك ان الولاية على الحرة انما تثبت لحاجتها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية الاب تثبت نصا بخلاف القياس لان اثر الحرية دفع سلطنة الغير وهو تزويج ابي بكر عايشة رضي الله عنها وهي بنت ست والجد ليس في معنى الاب ليلحق به دلالة لقصور شفقته بالنسبة اليه ولذا يتقدم وصي الاب عليه فيقتصر على ورود النص قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يراد لمقاصد ولا يتوفر الا بين المتكافيين عادة ولا يتفق الكفو في كل زمان فاثبات ولاية الاب بالنص بعلة احراز الكفو اذا ظفر به لحاجة البراذ قد لا يظفر بمثله اذا فات بعد حصوله فيتعدى الى الجد ووجه قول الشافعي التفويض الى غيرهما تخل بها القصور شفقته لبعد قرابته ودلالة الاجماع على اعتبار ما فيه من القصور سالبا للولاية وهو الاجماع على عدم ولايته في المال الا بوصية وهو ادنى من النفس فسلبها في النفس اولى ولما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستامر واليتيمة الصغيرة التي لا اب لها لقوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم وفي الحديث ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان بن مظعون من ابن عمر فردها صلى الله عليه وسلم وقال انها يتيمة وانها لا تنكح حتى تستامر وتاثير هذا الوصف ان من زوجها قاصر الشفقة حتى لم تثبت له ولاية في المال ففي النفس اولى ان لا تثبت • ولنا قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن وهذا فرع جواز نكاحها لا يقال ذلك بمفهوم الشرط لان الاصل جواز نكاح غير المحرمات مطلقا فمنع من هذه عند خوف عدم العدل فعند عدمه يثبت الجواز بالاصل المهد لا مضافا الى الشرط ويصرح بجواز نكاحها قول عايشة انها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها ولا يقسط في صداقها فنهوا عن نكاحهن حتى يبلغوا بهن سنتهن في الصداق وقالت في قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن الاية نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لدمامتها ولا يزوجها من غيره كيلا تشاركه في مالها فانزل الله تعالى هذه الاية وهذه الاية امر بتزوجهن من غيرهم او تزوجهن وزوج صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة رضي الله عنه من عمر بن ابي سلمه وهي صغيرة وانما زوجها بالعصوبة لا بالولاية تثبت بالنبوة لانها لم يزوج بها قط ولو فعل لم يتزوج احدا لا عنه لكن كانوا يتزوجون من غير علمه وحضوره على ما في حديث جابر انه ساله عن تزوجه فذكر انها ثيب فقال هلا بكرا الحديث ورأى عبد الرحمن بن عوف الصفرة فقال مهيم فال تزوجت وساله لم يسق لها والاثار في جواز ذلك شهيرة عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابي هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفو ثابته لان مقاصد النكاح انما يتم معه وانما نظفر به في وقت دون وقت والولاية بعلة الحاجة فيجب اثباتها احرازا لهذه المصلحة مع ان الاصل القرابة داعية الى الشفعة غير ان في هذه القرابة قصورا اظهرناه

في اثبات الخيار لها اذا بلغت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد باليتيمة في الحديث اليتيمة البالغة مجازا
باعتبار ما كان الا ترى انه صلى الله عليه وسلم عنى المنع بالاستيمار وانما تستامر البالغة وحديث قدامة تاويله
انه خيرها صلى الله عليه وسلم فاختارت الفسخ الا ترى الى ما روي عن ابن عمر انه قال والله لقد انتزعت مني بعد
ان ملكتها واما المال فانه تعارض ذلك القدر من الشفقة كونها محبوب الطبع حبا يفضي الى القطيعة عند التعارض
في قرابة العصبات بالخيانة فيه لنفسه اولغيره بالمحاباة ويخفى لتعذر احضاره لتداول الايدي عليه او لجحوده او
نسيانه او التعري في العوض في المقابضة فلا تفيد الولاية غير الملزمة فايدة عدم اللزوم وهو التدارك
فانتفت والملزمة منتفية لقصور الشفقة فتعذر اثبات الولاية وحاصله ان القرابة مع قصور الشفقة
مقتضاها ولاية غير ملزمة وقد تعذر مقتضاها في المال فانتفت فيه وامكن في النفس فثبتت فيه وهذا المبا
انبنا فيه من الخيار عند البلوغ والرد قبله من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من تنقيص مهر او عدم كفاءة وجه
قوله في الثيب الصغيرة انها لحاجة ولا حاجة لحدوث الراي في امر النكاح لممارسة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
الثيب تشاور افاد منع النكاح قبل المشاورة ولا مشاورة حالة الصغر فلا نكاح حالة الصغر وهو المطلوب
ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع عدم الشهوة لئيس الا لتحصيله ولا راي
حالة الصغر باعترافه حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جواز نكاحهن الى البلوغ فكان
حاصل هذا الكلام تناقضا فان سلب الولاية بعلة حدوث الراي تصريح بحدوث الراي وتاخير نكاحها لعدم
اهلية المشاورة تناقضه فلزم كون المراد بالثيب في الحديث البالغة حيث علق بالثيوبة ما لا يعتبر الا بعد البلوغ
واذا لم يحدث الراي قبل البلوغ والحاجة متحققة قبله ثبتت الولاية لتحقق الحاجة على ما ذكرنا فمدار الولاية
الصغر قال المصنف والذي يؤيد كلامنا فيما تقدم يعني جواز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي العصبة
مطلقا بعد ما كفينا مؤنة اثباته بما تقدم قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى العصبات من غير فصل بين الاب والجد
وغيرهما من العصبات في صورة الصغر ولا روي عن علي موقوفا وذكره سبط ابن الجوزي بلفظ الانكاح وتقدم تزويجه
صلى الله عليه وسلم امامة بنت عمه حمزة وهي صغيرة وقال لها الخيار اذا بلغت هذا والترتيب في ولاية الانكاح
كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب فتقدم عصبة النسب واولاهم الابن وابنه وان سفل ولا يتاتى
الا في المعتوهة وهذا قولهما خلافا لمحمد فانه يرى ان الاب مقدم على الابن وستاتي المسئلة وهل يثبت الخيار للام
المعتوهة اذا افاقت وقد زوجها الابن في الخلاصة ولو زوجها الابن فهو كالاب بل اولى ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ
الشقيق لاب وذكر الكرخي ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عندهما وعند ابي حنيفة يقدم الجد كما هو الخلاف في
الميراث والاصح ان الجد اولى بالتزويج اتفاقا ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ للاب ثم العم الشقيق ثم لاب ثم ابن العم
الشقيق ثم ابن العم لاب ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم ابناؤه ثم لاب ثم ابناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم ابناؤه وان سفلوا
ثم عم الجد لاب ثم ابناؤه وان سفلوا كل هولاء تثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما اذا
جنا مثلا غلام بلغ عاقلا ثم جن فزوجه ابوه وهو رجل جاز اذا كان مطبقا ولم يقدر ابو حنيفة في الجنون المطبق قدرا
على ما سنذكره فاذا افاق فلا خيار له وان زوجه اخوه فافاق فله الخيار ثم المعتق وان كان امراة ثم بنوه وان سفلوا ثم
عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب واذا عدم العصبات هل يثبت لذوي الارحام ياتي قوله وقال ابو يوسف
يعني اخرا وقوله الاول كقولهما ثم رجع الى ان لا خيار وهو قول عروة ابن الزبير اعتبارا بالاب والجد وهذا لان الولاية لم
تشرع في غير موضع النظر واذا احكم بالنظر قام عقد الولي مقام عقد نفسه بعد البلوغ وقولهما قول ابن عمر وابي هريرة

لان

لان قرابة الاخ ناقصة فتشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد وقد اظهر الشرع اثر هذا النقصان
حيث منع ولايته في المال فيجب اظهاره في النفس اذا علم انه ناظر الى اظهار اثره فيجب التدارك باثبات خيار
الادراك ولما قدمنا من تزويجه صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة وهي صغيرة وقال لها الخيار قوله
وهو الصحيح احتراز عن رواية خالد بن صبيح المروزي عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار اذا كان المزوج الوصي لليتيمة
لان ولايته اتم من ولاية العم لانها في النفس والمال جميعا وعن ما روي عن ابي حنيفة انه لا خيار فيما اذا زوجت الام
لان شفقتها فوق شفقة الاب ووجه الظاهر ظاهر من الكتاب لفا ونشرا مرتبا قوله ويشترط فيه اي في
الفسخ ويشترط القضا في الفرقة في مواضع هذه والفرقة بعدم الكفاءة ونقصان المهر وكلها فسخ والفرقة
بالجب والعنة واللعان وكلها طلاق وباباء زوج الذمية التي اسلمت وهي طلاق خلافا لابي يوسف
وقد جمع بعض الفضلاء فرق الطلاق والفسخ وما يحتاج منها الى القضا في قوله في خيار البلوغ والاعتاق
فرقة حكمها بغير طلاق فقد كفوء كذا ونقصان مهر ونكاح فساده باتفاق ملك احدى الزوجين لو
بعض زوج وارتداد كذا على الاطلاق ثم جب وعنة ولعان وابي الزوج فرقة بطلاق وقضا
القاضي في الكل شرط غير ملك ورده وعتاق وقوله باتفاق احتراز عن الحامل من زنى فان نكاحها جائز
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فاسد عند ابي يوسف فالفرقة منه بطلاق عندهما وفسخ عنده وقوله
على الاطلاق احتراز عن قول محمد فانه يفرق بين الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق وبين المراة فهي فسخ وكل
فرقة بطلاق اذا وقع عليها في العدة طلقة وقعت الا في اللعان لانه توجب حرمة مؤبدة لا يقع الطلاق
بعدها ووجه الاحتياج الى القضا بقوله لان الفسخ لدفع ضرر خفي وظاهر العبارة تحقق الضرر وخفاه
وليس بثابت فالاولى ان يقال لدفع ضرر غير متحقق بل نظرا الى سببه وهو قصور القرابة المشعرة بقصور
الشفقة وقد يظهر خلافه مما هو اثر النظر من كون الزوج كفوا والمهر تاما والخيار ثابت لها في هذه الحالة كغيرها
فقد يشكر الزوج عدم النظر فيسري ان فسخها لا يصادف محلا فاحتيج الى القضا لالزامه بناء على تعليق حكم
الخيار بمظنة ترك النظر لا بحقيقته ولا بدع في خلو المظنة المعلل بها عن الحكمة في بعض الصور كما في سفر الملك
المرفه في محمله ببلاد متقاربة كل يوم نصف فرسخ على المراكب الهنية تنزها يجوز له القصر ولان في سببه ضعفا
وخلافا بين العلما بخلاف خيار العتق فانه لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها بخلاف العبد اذا اعتق فاعتبر
خيارها دفعا للضرر زيادة مملوكيتها ولا خلاف فيه فلم يحتج الى القضا واعترض بان دفعها هذه الزيادة
التابعة لاصل النكاح برفعه وفيه جعل التابع متبوعا وهو نقض الاصول لانه عكس المعقول لا يقال الشي
اذا كان تابعا باعتبار الوجود يكون متبوعا في النفي ولا يخفى ان كل لازم نفيه مستلزم لنفي الملزوم مع ان وجود
لازم موجوده فاستتباع الزيادة اصل النكاح في النفي لا يكون عكس المنقول بل وفقه لانا نقول المراد انه لا يجوز
ان ينفي التابع اذا كان مستلزما النفي المتبوع الثابت لتضمنه رفع الاقوى لغرض رفع الادنى والجواب انه اذا
كان مقتضى الدليل وجب ويكون حينئذ رفع المتبوع مقتضى الدليل بواسطة اقتضايه ملزومه وهو ثابت
هنا وهو النص فالوجه في السؤال طلب حكمته مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم رجح دفع ضررها على دفع ضرره
والجواب ان دفع ضررها يبطل حقا مشتركا بينهما وهو باستيفاء حق مشترك له ولها يثبت لنفسه حقا عليها
فدفعها اولى ولانه رضي بهذا الضرر حيث تزوجها مع العلم بثبوت خيار العتق شرعا قوله فتعذر راي الامة
المعتقة بالجهل لها اذا كانت مشغولة بالخدمة الواجبة الشاغلة لها عن التعلم بخلاف الحرة لا تعذر به لانتفا هذا

المعني في حقها قوله ثم خيار البكر يبطل بالسكوت انما ذكره بعد ما قدم من قوله فسكتت فهو رضى لبيان ان كون
سكوتها رضي فيما تقدم هو اذا كانت بكرا فان العبارة هناك اعم من ذلك وليمهد الفرق بينها وبين الغلام والثيب
حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجي منه ما يعلم انه رضي كالوطي ودفع المهر والكسوة والنفقة
ويحمل كون دفع المهر رضي اذا لم يكن دخل بها اما اذا كان دخل قبل بلوغه ينبغي ان لا يكون دفع المهر بعد بلوغه رضي لانه لا
بد منه اقام او فسخ وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ يعني لا يبطل خيارها بالسكوت بعد البلوغ
ما لم تقل رضيت او يجي منها ما يعلم انه رضي كالتمكين من الوطي وطلب المواجب اعتبارا لهذه الحالة اي حالة ثبوت
الاختيار بحالة ابتدا النكاح فكما لا يكون سكوتها رضي لو زوجت ثيبا بالغة لا يكون سكوتها رضي حالة ثبوت الخيار
وهي ثيب بالغة ولو زوجت بكرا بالغة اكتفي بسكوتها فكذا اذا ثبت لها الخيار للعلم بالنكاح وهي بكر بالغة
ولما كان المفهوم من قوله خيار البكر يبطل بالسكوت انما يقتضي ان خيار الثيب لا يبطل به ولا تعرض فيه لما يبطل به خيار
الثيب صرح بمفهومه ليفيد ذلك وهو قوله وكذلك الجارية الي اخره قوله وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد
الي اخر المجلس بل يبطل بمجرد سكوتها والمراد بالمجلس مجلس بلوغها بان حاضت في مجلس وقد كان بلغها النكاح او مجلس
بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكرا بالغة وجعل الخصاف خيار البكر ممتدا الى اخر المجلس وهو قول بعض العلما مال
هو اليه وهو خلاف رواية المبسوط فان فيه ثبوت الخيار لها في الساعة التي يكون فيها بالغة اذا كانت عالمة بالنكاح
وعلي هذا قالوا ينبغي ان تطلب مع روية الدم فان رأته ليلا تطلب بلسانها فتقول فسخت نكاحي وتشهد اذا اصبحت
وتقول رايت الدم الان وقيل لمحمد رحمه الله كيف يصح وهو كذب وانما ادركت قبل هذا فقال لا تصدق في
الاسناد فجاز لها ان تكذب كيلا يبطل حقها ثم اذا اختارت واشهدت ولم تتقدم الى القاضي الشهر والشهرين
فهي علي خيارها كخيار العيب وما ذكر في بعض المواضع من انها لو بعثت خادمها حين حاضت للشهود فلم تقدر عليهم وهي
في مكان منقطع لزمها ولم تعذر ينبغي ان يحمل علي ما اذا لم تفسخ بلسانها حتي فعلت وما قيل لو سالت عن اسم الزوج
او عن المهر او سلمت عن الشهود بطل خيارها تعسف لا دليل عليه وغاية الامر كون هذه الحالة كحالة ابتدا النكاح
ولو سالت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره لها لا يبطل كون سكوتها رضي علي الخلاف
فان ذلك اذا لم تسال عنه لظهور انها راضية بكل مهر والسوال يفيد نفي ظهوره في ذلك وانها يتوقف رضاها
علي معرفة كميته وكذا السلام علي القادم لا يدل علي الرضي كيف وانما ارسلت لغرض الاشهاد علي الفسخ ولو اجتمع
خيار البلوغ والشفعة تقول اطلب الحقين ثم تبدا في التفسير بخيار البلوغ ولو زوج امته الصغيرة ثم اعتقها
ثم بلغت لا يثبت لها خيار البلوغ لكمال ولاية المولى كالاب ولان خيار العتق يغني عنه والعبد الصغير اذا بلغ كذلك
في الاصح الا انه لا يتصور في حقه خيار العتق فيطلق ان شا قوله ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام ووجهه
ظاهر من الكتاب والحاصل انها اذا بلغت ثيبا توقف خيارها العمر لان سببه عدم الرضي فيبقي الي ان يوجد ما يدل
علي الرضي بالنكاح وكذا الغلام علي هذا انظار في كلماتهم وما في غاية البيان مما نقل عن الطحاوي حيث قال الخيار المذكور
يبطل بالسكوت اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج لا يبطل الا بصريح الابطال او يجي منه
دليل علي ابطال الخيار كما اذا اشتغلت بشي اخر واعرضت عن الاختيار بوجه من الوجوه مشكل اذ يقتضي ان الاشتغال
بعمل اخر يبطله وهذا تقييد بالمجلس ضرورة اذ تبدله حقيقة او حكما يستلزمه ظاهرا وفي الجوامع وان كانت
ثيبا حين بلغها او كان غلاما لم يبطل بالسكوت وان اقامت معه اياما الا ان ترضي بلسانها او يوجد ما يدل علي الرضي
من الوطي او التمكين منه طوعا او المطالبة بالمهر او النفقة وفيها لو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل

خيارها وفي الخلاصة ولو اكلت من طعامه او خدمته فهي علي خيارها لا يقال كون القول لها في دعوي الاكراه
في التمكين مشكل لان الظاهر يصدقها قوله بخلاف خيار العتق متصل بقوله لا يمتد الي اخر المجلس اي فيمتد خيار العتق
الي اخر المجلس ووجه الفرق ان خيار العتق ثبت باثبات المولي لانه حكم العتق الثابت باثباته فاقتضي جوابا في
المجلس كالتمليك في المخيرة وحاصل وجوه الفرق بين خياري البلوغ والعتق خمسة اوجه احتياجه الي القضا ولو
فسخ احدهما ولم يفسخ القاضي حتي مات ورثه الاخر وله الوطي بعد الفسخ قبل القضا به بخلاف خيار العتق فيفسخ النكاح
بمجرد فسخها ولا يبطل خيار العتق بالسكوت الي اخره ويبطل خيار البلوغ اذا كان من جهة المراة وهي بكر بخلاف الغلام
والثيب لان السكوت لم يجعل في حقهما رضي ويثبت خيار لكل منه الذكر والانثي بخلاف خيار العتق لو زوج عبده ثم
اعتقه لا خيار له لان خيار العتق لدفع ضرر زيادة الملك وهو منتف في الذكر وخيار البلوغ لما عن قصور الشفقة
وهو يعمهما لا يقال الغلام يتمكن بعد البلوغ من التخلص بالطريق المشروع للذكران وهو الطلاق فلا حاجة الي اثبات
الخيار وما ثبت الخيار الا للحاجة لانا نقول لا يتخلص عن نصف المهر بالطلاق ان كان قبل الدخول بل يلزمه وهنا
اذا قضي القاضي بالفرقة قبل الدخول لا يلزمه شي واما بعده فيلزمه كله لكن لو تزوجها بعد ذلك ملك عليها
الثلاث وفي الجوامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي الطلاق فهي طالق باين وان نوي الثلث فثلث وهذا
حسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق والرابع ان الجهل بثبوت الخيار شرعا معتبر في خيار العتق دون البلوغ
والخامس ان خيار البلوغ يبطل بالقيام عن المجلس ولا يبطل خيار البلوغ في الثيب والغلام وتقبل شهادة المولبين
علي اختيار امتهما التي زوجاها نفسها اذا اعتقاها ولا تقبل شهادة الغاصبين المزوجين بعد البلوغ انها اختارت
نفسها ان سبب الرد قد انقطع في الاولي بالعتق ولم ينقطع في الثانية اذ هو النسب وهو باق قوله ثم
الفرقة بخيار البلوغ ليست بطلاق بل فسخ لا ينقص عدد الطلاق فلو جددا بعده ملك الثلاث وكذا بخيار العتق
لما بينا من انه يصح من الانثي ولا طلاق اليها ومن انه ثبت باثبات المولي ولا طلاق اليه وكذا الفرقة بعدم الكفاءة
ونقصان المهر فسخ بخلاف خيار المخيرة لما ذكره فيقع الطلاق باختيارها نفسها لانه انما ملكها ما يملكه وهو
الطلاق ولو وقعت هذه الفرقة قبل الدخول لا يجب نصف المسمي بخلاف الطلاق قبل الدخول وهل يقع
الطلاق في العدة اذا كانت هذه الفرقة بعد الدخول اي الصريح اولا لكل والاوجه الوقوع قوله ولا ولاية لعبد
لان الولاية بانفاذ القول علي الغير اذا كانت متعدية والقاصرة منتفية في هولاء فالمتعدية اولي فان قيل صحة
اقرار العبد تدل علي ولايته القاصرة فالجواب انها في المعني معلقة في غير الحدود والقصاص واما بهما فتثبيان
عندنا والاجماع علي نفي ولايته في النكاح لعجزه والا فيمكن ان يقال روايته الحديث كان الزاما وكذا امانه اذا
كان ما ذون له في القتال وشهادته بهلال رمضان وان اجيب عن هذه فالمشاحة ممكنة في الاجوبة والاسلم
جعل المراد بقوله ولا ولاية لعبد اي في النكاح لا نفي الولاية مطلقا لا يستدل بعدم القاصرة علي عدم المتعدية
فلو اريد الاعم كان مستندا لا بعض الدعوي ولا المتعدية مطلقا اذ قد يشاح بان له شيا من المتعدية كولايته
علي زوجته الحرة في امور الزوجية كالمنع من الخروج والتمكين وطلب الزينة مع ما ذكرنا فانه يصدق في الكل
انه عبد له ولاية علي الغير ملزمة والمراد بالمجنون المطبق وهو علي ما قيل سنة وقيل اكثر السنة وقيل شهر وعليه
الفتوي وفي التجنيس وابو حنيفة لا يوقت في الجنون المطبق شيا كما هو دابه في التقديرات فيفوض الي راي القاضي
وغير المطبق تثبت له الولاية في حال افاقته بالاجماع وقد يقال لا حاجة الي تقييده به لانه لا يتزوج حال جنونه
مطبقا او غير مطبق ويزوج حال افاقته عن جنون مطبق او غير مطبق لكن المعني انه اذا كان مطبقا تسلب ولايته فتزوج

ولا ينتظر افاقته وغير المطبق الولاية ثابتة له فلا يزوج وينتظر افاقته كالنايم ومقتضى النظر ان الكفو
الخاطب ان فات بانتظار افاقته تزوج وان لم يكن مطبقا والا انتظر على ما اختاره المتاخرون في غيبة الولي الاقرب
على ما سنذكر **قوله** ولهذا اي لهذا الدليل لا تقبل شهادته عليه لانه لا سبيل له عليه ولا يتوارثان لان الوارث
يخلف المورث فيما يليه ملكا ويدا وتصرفا والظاهر ان الوراثة ليست ولاية على الميت بل ولاية قاصرة تحدث
شرعا بعد انقضا ولاية اخرى في المتعدي به ليس نفي الوراثة فليس نفيها بهذا الدليل وكما لا تثبت الولاية لكافر
على مسلم كذا لا تثبت لمسلم على كافرة اعني ولاية التزويج بالقرابة وولاية التصرف في المال قيل وينبغي
ان يقال الا ان يكون المسلم سيد امة كافرة او سلطانا قيل ولم ينقل هذا الاستثنا عن اصحابنا والذي ينبغي
ان يكون مرادا وراءيت في موضع معزوا الى المبسوط الولاية بالسبب العام تثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطنة
والشهادة ولا يثبت للكافر على المسلم فقد ذكر معنى ذلك الاستثنا فاما الفسق فهل يسلب الاهلية كالكفر المشهور
ان عندنا لا وهو المذكور وفي المنظومة وعن الشافعي اختلاف فيه اما المستور فله الولاية بلا خلاف فما في
الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من غير كفو غير معروف نعم اذا كان متهتكا لا ينفذ تزويجه
اباها بنقص ومن غير كفو وسياتي هذه **قوله** ولغير العصبات ولاية التزويج عند ابي حنيفة معناه عند
عدم العصبات اي النسبية والسببية لعصبة النسب على الترتيب الذي قدمناه ثم لمولى العتاقة ثم لعصبته
على ذلك الترتيب بالاتفاق ثم بعد ذلك عند ابي حنيفة تثبت للام ثم للبنت ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن
ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب وام ثم الاخت لاب ثم لولد الام يستوي ذكورهم واناثهم في ذلك ثم اولادهم
قال المصنف في التجنيس معلما بعلامة فتاوى الشيخ نجم الدين عمر النسفي غاب الاب غيبة منقطعة وله بنت صغيرة
فزوجها اخوها والام حاضرة يجوز ان لم يكن لها عصبة اولى من الاخ وليست الام اولى من الاخت من الاب لانها
من قبل الاب والنسا اللاتي من قبل الاب لهن ولاية التزويج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا وهي
الاخت والعمة وبنت الاخ وبنت العم ونحو ذلك ثم قال المصنف هكذا ذكر وهنا ذكر في غيره من المواضع ان الام
اولى من الاخت الشقيقة لانها اقرب انتهى قيل هذا يستقيم في الاخت لا العمة وبنت العم وبنت الاخ لانهن من
ذوي الارحام ولا يتهن مختلف فيها ومثل ما عن نجم الدين منقول في المصفى عن شيخ الاسلام خواهر زاده ومقتضاه
تقدم الاخت على الجد الفاسد وبعدها اولاد الاخوات ثم العمات ثم الاخوال ثم الخالات ثم بنات الاعمام ثم بنات العمات
والجد الفاسد اولى من الاخت عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف الولاية لهما في الميراث كذا في المستصفى وقياس ما
صح في الجد والاخ من تقدم الجد تقدم الجد الفاسد على الاخت ثم مولى الموالاة وهو الذي اسلم على يد ابي الصغيرة
ووالاه لانه يرث فتثبت له ولاية التزويج ثم السلطان ثم القاضي اذا شرط في عهده تزويج الصغاير والصغار
ثم من نصبه القاضي وان لم يشترط فلا ولاية له في ذلك وهذا استحسان وقال محمد لا ولاية لذوي الارحام
ولا لمولى الموالاة وهو القياس ورواية الحسن عن ابي حنيفة وقول ابي يوسف مضطرب فيه والاشهر انه مع
محمد على ما في الهداية وفي الكافي الجمهور ان ابا يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الكنز وابو يوسف مع ابي حنيفة
في اكثر الروايات لهما ما روينا يعني من قوله صلى الله عليه وسلم الى النكاح الى العصبات اثبت لهم الجنس وليس وراء
الجنس شي فيثبت لغيرهم فلا انكاح لغيرهم **قوله** ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها اي
الى القرابة على تاويل الاقارب او على المعنى المصدري والى العصابة الصيانة عن ذلك لا الى غيرهم من ذوي الارحام
لانهم ينسبون الى قبيلة اخرى فلا يلحقهم العار بذلك ولابي حنيفة ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى

من هو مختص بالقرابة اذ مطلقها باعث على الشفقة ظاهر الموجبة لاختيار الكفو وذووا الارحام بهذه المثابة
فانا نرى شفقة الانسان على ابنة اخته كشفقته على ابنة اخيه بل قد تزيد على الثانية ولا شك ان شفقة ذوي
الارحام ليس كشفقة السلطان ومن والاه فكانوا اولى منهم واما قولهما انما يثبت الولاية صونا للقرابة عن نسبة
غير الكفو اليها فالحصر ممنوع بل ثبوتها بالذات تحصيلا لمصلحة الصغيرة بتحصيل الكفو لانها بالذات لحاجتهم لا
لحاجتهم وكل من ذوي الارحام فيه داعية تحصيل حاجتها فتثبت له الولاية بهذا الاعتبار وان تثبت لغيره من
العصبات بكل من حاجتها بالذات الى ذلك وحاجته ويزداد وضوحا في مسئلة الغيبة ويدل على ذلك اجازة
ابن مسعود تزويج امراته بنتها وكانت من غيره على الاصح واما اثبات جنس ولاية الانكاح الى العصبات في الحديث
فانما هو حال وجودهم ولا تعرض له حال عدمهم بنفي الولاية عن غيرهم ولا اثباتها فاثبتناها بالمعنى وقصة
ابن مسعود وايضا لا شك انه خص منه السلطان لانه ليس من العصبات بقوله السلطان ولي من لا ولي له او بالاجماع
فجاز تخصيصه بعد ذلك بالمعنى وهذا الوجه على تقدير تسليم تعرض الحديث لغير العصبات بالنفي وحجيته وقوله
في قول محمد قياس وفي قول ابي حنيفة استحسان مع استدلاله بالحديث لمحمد وبالمعنى الصرف لابي حنيفة يناقش
فيه بان الاستحسان هو الذي يكون بالاثر لا القياس فان شرطه ان لا يكون فيه نص ويجاب بانه على بابه والمراد
ان ما ذكره محمد من الحكم في نفس الامر قياس يقابله الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة وان محمدا ظنه خلافه في
الاستحسان فاستدل بالحديث وقد ظهر ان لا متمسك له به وكان الاولى ان يجيب به المصنف وحاصل بحثه معا
رضة مجرده وهي لا تفيد ثبوت المطلوب قبل الترجيح وقالوا العصبات تتناول الام لانها عصبة في ولد الزنى وولد
الملاعنة فيثبت لاهلها الا ان اقارب الاب مقدمون **قوله** واذا عدم الاوليا اي كل من العصبات وذوي الارحام
ومولى الموالاة فالولاية الى الامام والحاكم اي القاضي بشرط ان يكتب ذلك في منشوره فلو زوج الصغيرة مع عدم
كتب ذلك في عهده ثم اذن له فيه فاجازه قيل لا يجوز وقيل يجوز على الاصح استحسانا فروع الاول
ليس لوصي الصغيرة ولاية تزويجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح الا اذا كان الموصي عين رجلا في حيوته للتزويج
فزوجها الوصي به كالوكيل في حيوته تزويجها وان لم يعين انتظر بلوغها لتاذن كذا قيل وليس بلازم لان السلطان
يزوجها الا اذا كان الوصي قريبا فيزوج بحكم القرابة لا الوصاية والا فالحاكم وبه قال الشافعي واحمد في رواية
وفي اخرى له التزويج لقيامه مقام الاب قلنا انما قام مقامه في المال وقال مالك ان اوصى اليه في التزويج
جاز وهو رواية هشام عن ابي حنيفة • **الثاني** لو زوج القاضي الصغيرة التي هو وليها وهي اليتيمة من ابنه لا
يجوز كالوكيل مطلقا اذا زوج موكلته من ابنه بخلاف ساير الاوليا لان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لابنه لا
يجوز بخلاف تصرف الولي ذكره في التجنيس معلما له بعلامة غريب الرواية للسيد الامام ابي شجاع والالحاق بالوكيل
يكفي للحكم مستغني عن جعل فعله حكما مع انتفا شرطه وكذا اذا باع مال يتيمه من نفسه لا يجوز لكل من الوجهين
والاوجه ما ذكرنا بخلاف ما لو نصب وصيا على اليتيم ثم اشترى منه يجوز لانه نايب عن الميت لا القاضي **الثالث**
اقرار الولي على الصغير والصغيرة بالتزويج لم يصدق عند ابي حنيفة الا ببينة او يدرك الصغير فيصدقه معناه
اذا ادعى الزوج ذلك عند القاضي وصدقه الاب وعندهما يثبت النكاح باقراره قال في المصفى عن استاذه يعني
الشيخ حميد الدين ان الخلاف فيما اذا اقر الولي في صغرهما فان اقراره موقوف الى بلوغهما فاذا بلغاه وصدقاه
ينفذ اقراره والا يبطل وعندهما ينفذ في الحال وقال انه اشار اليه في المبسوط قال هو الصحيح وقيل الخلاف
فيما اذا بلغ الصغير وانكر النكاح فاقر الولي اما لو اقر بالنكاح في صغره صح اقراره كذا في المغني وفي مبسوط شيخ الاسلام

اذا اقر الاب على الصغير والصغيرة على قوله لا يصدق الا ببينة وان صدقه الزوج في ذلك او المراة وعلى قولهما
يصدق من غير بينة فان قيل على من تقام البينة ولا تقبل الا على منكر يعتبر انكاره والمنكر هو الصبي ولا عبرة لانكاره
والاب والزوج او المراة مقران قلنا ينصب القاضي خصما عن الصغير او الصغيرة حتى ينكر فيقيم الزوج البينة
فيثبت النكاح على الصغير والصغيرة انتهى كله من المصفى والذي يظهر ان قول من قال ان الخلاف فيما اذا بلغا
فانكرا النكاح اما اذا اقر عليهما في صغرهما يصح بالاتفاق اوجه واقرار وكيل رجل او امراة بتزويجهما واقرار
مولى العبد بتزويجه على هذا الخلاف فاما اقراره بنكاح امته فنافذ اتفاقا **الرابع** في النوازل امراة
جاءت الى قاض فقالت اريد ان ازوج ولا ولي لي فللقاضي ان ياذن لها في النكاح كما لو علم ان لها وليا وبمثله
اجاب ابو الحسن السغدي وما نقل فيه من اقامتها البينة خلاف المشهور وما نقل من قول حماد بن ابي حنيفة
يقول لها القاضي ان لم تكوني قرشية ولا عربية ولا ذات بعل فقد اذنت لك فالظاهر ان الشرطين الاولين
محمولان على رواية عدم الجواز من غير الكفوء واما الشرط الثالث فمعلوم الاشتراط **الخامس** لا يملك الوصي
ولا الاب تزويج عبد الصغير وكذا تزويج عبده من امته في الاستحسان وهو قول محمد ويملكان تزويج امته
قوله وقال زفر اذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة لا يزوجها احد حتى تبلغ بناء على انه على ولايته لان الولاية
تثبت حقا له على ما تقدم في دليل محمد وقدمنا جوابه وقال الشافعي يزوجها السلطان لا الابعد وعندنا
يزوجها الابعد لان هذه ولاية نظرية ثبتت نظرا لليتيمة لحاجتها اليها ولا نظر في التفويض الى من لا ينتفع
برايه وهذا لان التفويض الى الاقرب ليس لكونه اقرب بل لان في الاقربية زيادة مظنة للحكمة وهي الشفقة
الباعثة على زيادة اتقان الراي للمولية بحيث لا ينتفع برايه اصلا سلبت الى الابعد لو بقينا ولاية الاقرب
ابطلنا حقها وفاتت مصلحتها اما الولي فحقه في الصيانة عن غير الكفوء فيكون مقضيا باثبات ولاية الفسخ اذا
وقع بفعلها من غير كفوء فلا يتوقف على اثبات ولاية التزويج له فحيث ثبتت فالنامي لحاجتها حقا لها ولو سلم
فوات حقه بسبب من جهته وهو غيبته على ان المقصود له لا يفوت اذ يخلفه فيه الولي الابعد لانه تلوه
في نفي غير الكفوء والاحتراس عن التلطخ بنسبته فتظافرا على مقصود واحد فوجب المصير الى ما قلنا وظهر وجه
تقديمه على السلطان ولانه لو سلبت ولايته بموته كان الابعد اولى من السلطان فكذا اذا سلبت بعارض اخر
فالحاصل ان علة تقديمه على السلطان لا تختلف بالموت وغيره وقال صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي
له وما يقال من انه ينتفع برايه بالرسول والكتاب وكتاب الخاطب اليه حيث هو فخلاف المعتاد في الغايب
والخاطب فلا يتوقع الفقه باعتباره وقد لا يعرف مكانه ونظيره الحضانة والتربية يقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت
القربى ثبت مظنة شغلها بالزوج صارت للبعدى وكذا النفقة في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك لبعد ماله
وجبت في مال الابعد **قوله** ولو زوجها حيث هو فيه منع جواب عن استدلال زفر على قيام ولايته حال غيبته
بانه لو زوجها حيث هو صح اتفاقا فدل على انه لم تسلب الولاية شرعا بغيبته اجاب بمنع صحة تزويجه
قال في المحيط لا ولاية وينبغي ان لا يجوز لانقطاع ولايته وفي المبسوط لا يجوز ولو سلم فلانها انتفعت برايه
وهذا التنزيل ووجهه ان للابعد قرب التدبير وللاقرب قرب القرابة منزلة وليين في درجة فايهما عقد
جاز لانه امس بالمعنى المعلق به ثبوت الولاية وسلبها ومعناه ان سلب الولاية انما كان لسلب الانتفاع برايه فلما
زوجها من حيث هو ظهر انه لم يكن ما علق به سلب الولاية ثابتا بل القائم مناط ثبوتها وفي شرح الكنز لا رواية
فلنا ان نمنع لانه لو جاز عقده حيث هو لادى الى مفسدة لان الحاضر لو زوجها بعد تزويج الغايب لعدم علمه

لا تحل لها الزوج وهي في عصمة غيره وما قالوه في صلوة الجنازة يدل عليه وهو ان الغايب لو كتب لتقدم
رجلا في صلوة الجنازة فللابعد منعه ولو كانت له ولاية باقية لما كان منعه كما لو كان حاضرا وقدم غيره
وقد استفيد مما ذكرنا ان الوليين اذا استويا كالاخوين شقيقين ايهما زوج نفذ ومن العلماء من قال لا يجوز
ما لم يجتمعا على العقد والعمل على ما ذكرنا فان زوجها كل منهما فالصحة للسابق فان لم يعلم السابق او وقعا
معا بطلا لعدم الاولوية بالتصحيح ولو زوجها ابوها وهي بكر بالغة بامرها وزوجت هي نفسها من اخر
فايهما قالت هو الاول فالقول لها وهو الزوج لانها اقرت بملك النكاح له على نفسها واقرارها حجة تامة
عليها وان قالت لا ادري الاول ولا يعلم من غيرها فرق بينها وبينهما وكذا لو زوجها وليان بامرها **قوله**
ولا يرد الى اخره يفيد انه لو حضر الاقرب بعد عقد الابعد لا يرد عقده وان عادت ولايته بعوده **قوله**
والغيبة المنقطعة ان تكون في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وعن ابي
يوسف من جابلقا الى جابلسا وهما قريتان احديهما بالمشرق والاخرى بالمغرب وهذا رجوع الى قول زفر
وانما ضرب هذا مثلا وعنه في اخرى من بغداد الى الري وهكذا عن محمد وفي رواية من الكوفة الى الري
ومن المشايخ من قال حد الغيبة المنقطعة ان يكون متحولا من موضع الى موضع فلا يوقف على اثره او يكون مفقودا
لا يعرف خبره وقيل اذا كان في موضع يقع الكري اليه دفعة واحدة فليست غيبة منقطعة او بدفعات
فمنقطعة وقيل ادنى مدة السفر لانه لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتاخرين منهم القاضي ابو علي النسفي
وسعيد بن معاذ وابو عصمة المروزي وابن مقاتل الرازي وابو علي السغدي وابو اليسر والصدر الشهيد
قالوا وعليه الفتوى وقال الامام السرخسي في مبسوطه والاصح انه اذا كان في موضع لو انتظر حضوره واستطلاع
رايه يفوت الكفوء وعن هذا قال قاضي خان في الجامع الصغير لو كان مختفيا في المدينة بحيث لا يوقف عليه
تكون غيبة منقطعة وهذا احسن لانه النظر وفي النهاية عليه اكثر المشايخ منهم الامام ابو بكر محمد بن الفضل
وفي شرح الكنز اكثر المتاخرين على ادنى مدة السفر ولا تعارض بين اكثر المتاخرين واكثر المشايخ والاشبه بالفقه
قول اكثر المشايخ **قوله** واذا اجتمع في المجنونة جنونا اصليا بان بلغت مجنونة او عارضيا بان طرا الجنون بعد
البلوغ ابوها او جدها مع ابنها فالولي في تزويجها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ابوها
وقال زفر في العارضي لا يزوجها احد لان الولاية زالت عند بلوغها عاقلة فلا ترجع وليس بشي لم لا ترجع عند
وجود مناط الجبر بل هي احوج الى الولاية بالجنون منها اليها بالصغر لان الحاجة اليها في الصغر لتحصيل الكفوء
وفي الجنون بذلك ودفع الشهوة والممارسة وكذا المجنون يجتمع فيه ابوه وابنه او جده على الخلاف وعن
ابي يوسف رواية اخرى انهما من الاب والابن زوج جاز وهي رواية المعلى جعلهما في مرتبة ولا يبعد ان
في الابن قوة العصوبة وفي الاب زيادة الشفقة ففي كل منهما جهة **قوله** في وجه قولهما وهذه الولاية
مبنية على العصوبة بالنص السابق والابن هو المقدم في العصوبة شرعا لانفراده بالاخذ بالعصوبة عند
اجتماعه ثم اذا زوج المجنونة او المجنون الكبير ابنهما لا رواية فيه عن ابي حنيفة وقالوا لا خيار لهما لانه
يقدم على الاب والجد ولا خيار لهما في تزويجهما فالابن اولى

فصل في الكفاءة

الكفوء المقاوم
ويقال لا كفاء له بالكسر ولما كانت الكفاءة شرط اللزوم على الولي اذا عقدت بنفسها حتى كان له الفسخ عند
عدمها كانت فروع وجود الولي وهو ثبوت الولاية فقدم بيان الاولياء ومن تثبت له ثم اعقبه فصل الكفاءة
قوله معتبرة قالوا معناه معتبرة في اللزوم على الاولياء حتى ان عند عدمها جاز للولي الفسخ ثم استدل بقوله

عليه الصلوة والسلام لا لا يزوج النسا الا الاوليا ولا يزوجن الا من الاكفا فهمنا نظران في اثبات حجيته ثم وجه دلالته علي الدعوي علي الوجه المذكور من معناها اما الاول فهو حديث ضعيف لان في سنده مبشر بن عبيد عن الحجاج بن ارطاة والحجاج مختلف فيه ومبشر متروك نسبه احمد الي الوضع وسياتي تخريجه لكنه حجة بالتظافر والشواهد فمن ذلك ما روي محمد في كتاب الاثار عن ابي حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لامنعن فروج ذوات الاحساب الا من الاكفاء ومن ذلك ما رواه الحاكم وصححه من حديث علي انه صلي الله عليه وسلم قال له يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلوة والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت كفوا وقول الترمذي فيه لا اري اسناده متصلا منتف بما ذكرناه من تصحيح الحاكم وقال في سنده سعيد بن عبد الله الجهني مكان قول الحاكم سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فلينظر فيه وما عن عايشة عنه صلي الله عليه وسلم تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء روي من حديث عايشة وانس وعمر من طرق عديدة فوجب ارتفاعه الي الحجية بالحسن لحصول الظن بصحة المعني وثبوته عنه صلي الله عليه وسلم وفي هذا كفاية ثم وجدنا في شرح البخاري للشيخ برهان الدين الحلبي ذكر ان البغوي قال انه حسن وقال فيه رواه ابن ابي حاتم من حديث جابر عن عمرو بن عبد الله الاودي بسنده ثم اوجدنا بعض اصحابنا صورة السند عن الحافظ قاضي القضاة العسقلاني الشهير بابن حجر قال ابن ابي حاتم حدثنا عمرو بن عبد الله الاودي ثنا وكيع عن عباد بن منصور قال ثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرا يقول قال سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول ولا مهر اقل من عشرة من الحديث الطويل قال الحافظ انه بهذا الاسناد حسن ولا اقل منه واعني عما استدل به بعضهم من طريق الدلالة فقال اذا كانت الكفاءة معتبرة في الحرب وذلك اذا كان في ساعة ففي النكاح وهو للعمر اولي وذكر ما وقع في غزوة بدر انه لما برز عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة وخرج اليهم عوف ومعوذ ابنا عفرا وعبد الله بن رواحة قالوا لهم من انتم قالوا رهط من الانصار فقالوا ابناء قوم كرام لكنا نريد اكفانا من قريش فقال صلي الله عليه وسلم صدقوا قم يا حمزة وعليا وعبيدة بن الحارث الي اخره فاما قوله صلي الله عليه وسلم صدقوا فلم اره والذي في سيرة ابن هشام عن ابن اسحق انهم قالوا لهم اكفاء كرام ولكنا نريد بني عمنا وفي رواية ما لنا بكم من حاجة ثم نادي مناديهم يا محمد اخرج لنا اكفانا من قريش فقال صلي الله عليه وسلم قم يا حمزة وقم يا علي الي اخره ونحن نقطع ان عدو الله لو برز للمسلمين يريد اطفاء نور الله وهو من اكابر انسابهم فخرج اليه عبد من المسلمين فقتله كان مشكورا عند الله وعند المؤمنين ولم يرده ذلك النسب لا بعدا نعم الكفاءة المطلوبة هنا كفاءة الشدة فينبغي ان يخرج اليه كفوه فيها لان المقصود نصرة الدين ولو كان عبدا وكلامه انما يفيده في النسب وانما اجابهم صلي الله عليه وسلم لذلك اما لعلمه بانهم اشد من الذين خرجوا اليهم اولا او لكيلا يظن بالمطلوبين عجزا وجبن ودفعا لما قد يظن اهل النفاق من انه يضن بقرابته دون الانصار النظر الثاني لا يخفي ان الظاهر من قوله لا يزوجن الا من الاكفاء ان الخطاب للاوليا نهيا لهم ان يزوجوهن الا من الاكفاء ولا دلالة فيه علي انها اذا زوجت نفسها من غير الكفوء يثبت لهم حق الفسخ فان قلت يمكن كون فاعل يزوجن المحذوف اعم من الاوليا ومنها اي لا يزوجهن مزوج هي لنفسها او الاولياء لها فالجواب ان حاصله انها منهية عن تزوجها نفسها بغير الكفوء فاذا باشرته لزمها المعصية ولا يستلزم ان للولي فسخه الا من الغني الصرف وبهوانها ادخلت عليه ضررا فله دفعه وهذا ليس مدلول النص وعلل نهيها النضمني للنص بادخالها الضرر عليه لم يكن فسخه مدلول النص وانما قلنا النضمني لان النهي علي هذا التقدير متعلق بها وبالاوليا فبالنسبة اليهم انما يعلل بترك النظر لها وبالنسبة اليها بادخال الضرر علي الولي وعلي كل تقدير فليس مدلول اللفظ ولا يشكل

علي انا مع ان في قول القايل اذا زوجت المراة نفسها من غير كفو فللولي فسخه لقوله صلي الله عليه وسلم لا يزوجهن احد الا من الاكفاء نبوة للدليل عن المدعي فالحق انه دليل علي مجرد الاعتبار في الشرع من غير تعرض لامر زايد علي ذلك كما هو في الكتاب فان قلت كون الشي معتبرا في الشرع لا بد من كونه علي وجه خاص اعني معتبرا علي انه واجب او مندوب قلنا نعم لكنه لم نقصد الخصوصية فان قلت فما هو قلنا مقتضي الادلة التي ذكرناها الوجوب اعني وجوب انكاح الاكفاء وتعليلها بانتظام المصالح يؤيده لا ينفيه ثم لا يستلزم كونه اول كفو خاطب الا ما روي الترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله تعالي عنه عنه صلي الله عليه وسلم انه قال اذا خطب اليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير ولولا ان شرط المشروع القطعي لا يثبت بظني لقلنا باشتراط الكفاءة للصحة ثم هذا الوجوب يتعلق بالاوليا حقا لها وبها حقا لهم علي ما تبين مما ذكرناه لكن انما يتحقق العصبة في حقهم اذا كانت صغيرة لانها اذا كانت كبيرة لا ينفذ عليها تزوجهم الا برضاها فهي تاركة لحقها كما اذا رضي الولي بترك حقه حيث ينفذ هذا كله مقتضي الادلة التي ذكرناها مع قطع النظر عن غيرها وعلي اعتبارها يشكل قول ابي حنيفة في ان الاب له ان يزوج بنته الصغيرة من غير كفو فان قلت خطب صلي الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس وهي قرشية علي اسامة بن زيد وليس قرشيا وزوجت اخت عبد الرحمن ابن عوف من بلال وهو حبشي وزوج ابو حذيفة بنت اخيه من مولاه وكل ذلك بعلم الصحابة وبعضه بفعله صلي الله عليه وسلم فالجواب ان وقوع هذه ليس يستلزم كون ذلك النساء صغارا بل العلم بان الوقايع المذكورة خصوصا بنت قيس كانت ثيبا كبيرة حتي تزوجها اسامة فانما جاز لاسقاطهن حق الكفاءة هن واولياؤهن هذا وفي اعتبار الكفاءة خلاف مالك والثوري والكرخي من مشايخنا لما روي عنه صلي الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي ولا لعجمي انما الفضل بالتقوي قلنا ما رويناه يوجب حمل ما رووه علي حال الاخرة جمعا بين الادلة **قوله** واذا زوجت المراة نفسها من غير كفو فللاوليا العصبات لا غيرهم وان لم يكونوا محارم كابن العم ان يفرقوا بينهما دفعا للعار عن انفسهم ما لم يجي من الولي دلالة الرضي كقبضه المهر او النفقة او المخاصمة في احدهما وان لم يقبض وكالتجهيز ونحوه كالو زوجها علي السكت فظهر عدمها بخلاف ما اذا اشترط العاقد الكفاءة او اخبره الزوج بها حيث كان له التفريق اما اذا لم يشترط ولم يخبره فذكر في الفتاوي الصغري فيمن زوجت نفسها ممن لا يعلم حاله فاذا هو عبد ماذون ليس لها الفسخ بل للاوليا او زوجها الاوليا ممن لا يعلمون حاله ولم يخبرهم بحريته ورقه فانما هو عبد ماذون له في النكاح ليس لهم الفسخ ولو اخبر بحريته او شرطوا ذلك فظهر خلافه كان للعاقد الفسخ ولا يكون سكوت الولي رضا الا ان سكت الي ان ولدت فليس له حينئذ التفريق وعن شيخ الاسلام ان له التفريق بعد الولادة ايضا وهذه الفرقة فسخ لا تنقص عدد الطلاق ولا يجب عندها شي من المهر ان وقعت قبل الدخول وبعده لها المسمي وكذا بعد الخلوة الصحيحة وعليها العدة ولها نفقة العدة لانها كانت واجبة ولا تثبت هذه الفرقة الا بالقضاء لانه مجتهد فيه وكل من الخصمين يتشبث بدليل فلا ينقطع النزاع الا بفصل القاضي والنكاح قبله صحيح يتوارثان به اذا مات احدهما قبل القضاء هذا علي ظاهر الرواية اما علي الرواية المختارة للفتوي لا يصح العقد اصلا اذا كانت زوجت نفسها منه وهل للمراة اذا زوجت نفسها من غير كفو ان تمنع نفسها من ان يطاها مختار الفقيه ابي الليث نعم قال في التجنيس هذا وان كان خلاف ظاهر الجواب لان من حجة المراة ان تقول انما تزوجتك علي رجا ان يجيز الولي وعسي لا يرضي فيفرق فيصير هذا وطيا بشبهة ورضي بعض الاوليا المستويين في درجة كرضي كلهم خلافا لابي يوسف وزفر لانه حق الكل فلا يسقط الا برضي الكل كالدين

المشترك قلنا هو حق لهم لكن لا يتجزى فيثبت لكل على الكمال كولاية الامان فاذا ابطله احدهم لا يبقى كحق القصاص اما لو رضي الابعد كان للاقرب الاعتراض ولو زوجها الولي باذنها من غير كفو فطلقها ثم تزوجت لنفسها منه ثانيا كان لذلك الولي التفريق ولا يكون رضى بالاول رضى بالثاني لان الانسان لا يبعد رجوعه عن خلة دنية وكذا لو زوجها هو من غير كفو فطلقها فتزوجت اخر غير كفو ولو تزوجته ثانيا في العدة ففرق بينهما لزمه مهران واستانفت العدة وان كان قبل الدخول في الثاني وستاتي هذه المسئلة في باب العدة ان شاء الله تعالى **قوله** ولان انتظام الى اخره يعني ان المقصود من شرعية النكاح انتظام مصالح كل من الزوجين بالاخر في مدة العمر لانه وضع لتاسيس القرابات والصهرية ليصير البعيد قريبا عضدا وساعدا يسره ما يسرك ويسوءه ما يسوءك وذلك لا يكون الا بالموافقة والتقارب للنفوس عند مباعدة الانساب والاتصاف بالرق والحرية ونحو ذلك وكذا ارتبا الشرع فسخ عقد النكاح اذا اورد ملك اليمين لها عليه وان كان معللا ايضا بعلة اخرى عامة للطرفين على ما مر في فصل المحرمات فعقده مع غير المكافي قريب الشبه من عقد لا يترتب عليه مقاصده ولو كان اباه فسد فاذا كان طريقه كره ولم يلزم المولية اذا انفرد به الولي لظهور الاضرار لها **قوله** ثم الكفاة تعتبر في النسب جميع ما ذكر في المبسوط وفتاوى الولوالجي مذكور في الكتاب وسيورده الا الكفاة في العقل ذكره الولوالجي ولم يذكره هنا قال بعضهم لا رواية في اعتبار العقل في الكفاة واختلف فيه فقيل يعتبر لانه يفوت بعدمه مقصود النكاح وقيل لا لانه مرض ولا تعتبر الكفاة عندنا في السلامة من العيوب التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والبخر والدفر الا عند محمد في الثلاثة الاول اعني الجنون والجذام والبرص اذا كان بحال لا يطيق المقام معه فالحق اعتبار الكفاة في العقل على قول محمد الا ان الذي له التفريق او الفسخ الزوجة لا الولي وكذا في احوبه عنده **فرع** انتسب الى غير نسبه لامراة فتزوجته ثم ظهر خلاف ذلك فان لم يكافيها كقرشية انتسب لها الى قريش فظهر انه عربي غير قرشي فلها الخيار ولو رضيت كان للاولياء التفريق وان كافاها كعربية ليست قرشية انتسب لها الى قريش فظهر انه عربي غير قرشي فلا حق للاولياء ولها الخيار عندنا ان شاءت فارقته خلافا لزفر لنا انه شرط لنفسها في النكاح زيادة منفعة وهو ان يكون ابنها صالحا للخلافة فاذا لم يسلم كان لها الخيار كشراء العبد على انه كاتب فظهر خلافه وايضا الاستقرار دل في جانبها فقد يرضى به ممن هو افضل منها لا من مثلها فاذا ظهر خلافه فقد غرها وتبين عدم رضاها بالعقد فثبت لها الخيار ولو كان هذا الانتساب من جانبها والغرور لم يكن له خيار لانه لا يفوت عليه شي من مقاصد النكاح بما ظهر من غرورها ولتخلصه منها طريق يمكنه وهي الطلاق فلا حاجة الى اثبات الخيار ويحتاج بعد هذا الى فضل تقرير وفرق بين هذا وبين اثبات خيار البلوغ للغلام وهو سهل ان شاء الله تعالى **قوله** قريش بعضهم اكفاء لبعض روى الحاكم بسند فيه مجهول فان شجاع بن الوليد قال ثنا بعض اخواننا عن ابن جريج عن عبد الله بن ابي مليكة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل والموالي بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل الا حايكا او حجاما رواه ابو يعلى بسند فيه عمران بن ابي الفضل الايلي وضعف بانه موضوع وان عمران هذا يروي الموضوعات عن الاثبات وروى الدارقطني عن ابن عمر مرفوعا الناس اكفاء قبيلة لقبيلة وعرب لعربي ومولى لمولى الا حايكا او حجاما وضعف ببقية بن الوليد وهو يحتمل ان عنعن الحديث ليس غير وبان محمد بن الفضل مطعون فيه ورواه ابن عدي في الكامل من حديث علي وعمر باللفظ الاول وفيه علي بن عروة قال منكر الحديث وعثمان بن عبد الرحمن قال صاحب التنقيح هو

الطرايفي من اهل حران يروي المجاهيل وقد روي هذا الحديث من وجه اخر عن عايشة وهو ضعيف انتهى كلا[مه] وروى البزار عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل رفعه العرب بعضهم اكفاء لبعض انتهى وابن معدان لم يسمع من معاذ وفيه سليمان بن الجون قال ابن القطان لم اجد له ذكرا وبالجملة فللحديث اصل فاذا ثبت اعتبار الكفاة بما قدمناه يمكن ثبوت تفصيلها ايضا بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به فيستانس بالحديث الضعيف في ذلك خصوصا وبعض طرقه كحديث بقية ليس من الضعف بذاك فقد كان شعبة معظما لبقية وناهيك باحتياط شعبة وايضا تعدد طرق الحديث الضعيف يرفعه الى الحسن ثم القرشيان من جمعهما اب هو النضر بن كنانة فمن دونه ومن لم ينتسب الا الى اب فوقه فهو عربي غير قرشي وانما سميت اولاد النضر قريشا تشبيها بدابة في البحر تدعى قريشا تاكل دواب[ه] لانهم من اعظم دواب البر عزة وفخرا ونسبا وعلى هذا قال اللهبي وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا وقيل لان النضر كان يسمى قريشا وهو اختيار الشعبي سمي به لانه كان يقرش عن خلة الناس ليسد حاجتهم بماله والتقريش التفتيش قال الحارث ايها الناطق المقرش عنا عند عمرو فهل لنا ابقاء وقيل لانه خرج يوما على نادي قومه فقال بعضهم انظروا الى النضر كانه جمل قريش وقيل سميت به بقريش بن الحارث بن مخلد كان صاحب عيرهم فكانوا يقولون قدمت عير قريش وخرجت عير قريش ولهذا ابن يسمى بدرا وهو الذي حفر بئر بدر وسميت وقيل لتجارتهم والقرش الكسب وقيل سميت به لانها فهر بن مالك قيل ان اسمه قريش وانما فهر لقبه قال ابن عباس لمعاوية حين ساله عن ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يكون قرشيا الا من كان من ابناء فهر وقيل هو من الجمع والتقريش التجميع لان قصيا جمع بني النضر في الحرم من بعد تفرقهم وقيل لما نزل قصي الحرم فعل افعالا لاجلها فقيل له القرش فهو اول من سمي به وعلى هذا ينبغي كون القرشيين من جمعهما اب هو قصي والظاهر الاول ويكون من التجمع لا التجميع الذي هو فعل قصي والتجمع كان من ابناء النضر وان كان القبايل قال ابوكم قصي كان يدعى مجمعا به جمع الله القبايل من فهر لانه ابن ابنه لانه ابن مالك بن النضر غير ان القافية اتفقت كذلك والا فبعد نقل ان قصيا سمي مجمعا لجمعه اولاد النضر عرف ان القرشيين من جمعهما النضر هذا وقريش عمارة تحتها بطون لؤي بن غالب وقصي وعدي ومنهم الفاروق رضي الله عنه ومرة ومن مرة تيم ومنهم الصديق رضي الله عنه ومخزوم ومنهم خالد بن الوليد المخزومي رضي الله عنه وهما فخذان وهاشم فخذ والعباس فصيلة واعم الطبقات الشعب مثل حمير وربيعة ومضر ثم القبيلة مثل كنانة وكذا قال صلى الله عليه وسلم في قريش بطن بطن وفي العرب قبيلة وفي العرب قبيلة بقبيلة ونظم بعض الادبا ترتيب الطبقات فقال قبيلة فوقها شعب وبعدهما عمارة ثم بطن تلوه فخذ وليس يودي الفتى الا فصيلته ولا سداد لسهم ماله نذد وذكر بعضهم العشيرة بعد الفصيلة فقال اقصد الشعب فهو اكثر حي عددا في الحواء ثم القبيلة ثم تلوها العمارة ثم البطن والفخذ بعدها والفصيلة ثم من بعدها العشيرة لكن هي في جنب ما ذكرنا قليله **قوله** والموالي هم العتقاء والمراد هنا غير العرب وان لم يمسهم رق لانهم لما ضلوا انسابهم كان التفاخر بينهم بالدين وما ذكره في الحديث دليل على انه لا يعتبر التفاضل في انساب قريش فهو حجة على الشافعي في ان الهاشمي والمطلبي اكفاء دون غيرهم بالنسبة اليهم قالوا وزوج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه من عثمان وهو اموي وزوج علي ام كلثوم من عمر وهو عدوي وفيه نظر اذ يقول يجوز كونه لاسقاط حقه في الكفاة نظرا الى مصلحة اخرى لكنه يرى انها شرط في النسب فيلزمه ما ذكرنا وعلى اكثر اصحابه في اعتبار الكفاة في النسب في العجم وعلى محمد في اعتباره الزيادة بالخلافة حتى لا يكافي اهل بيت الخلافة غيرهم من القرشيين هذا ان قصد بذلك عدم المكافاة لان قصد به تسكين الفتنة وفي الجامع لقاضي خان قالوا الحسيب يكون كفوا للنسيب فالعالم العجمي كفو للجاهل العربي والعلوية لان شرف العلم فوق شرف النسب والحسب مكارم الاخلاق وفي المحيط عن صدر الاسلام

الحسيب هو الذي له جاه وحشمة ومنصب وفي الينابيع الاصح انه ليس كفوا للعلوية واصل ما ذكره المشايخ من ذلك
ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان الذي اسلم بنفسه او اعتق اذا احرز من الفضايل ما يقابل نسب الاخر كان كفوا له
ولا يعتبر بالبلاد في تتمة الفروي كفو للمدني قوله وبنو باهلة الى اخره استثناء من قوله والعرب بعضهم اكفا لبعض
وباهلة في الاصل اسم امراة من همدان كانت تحت معن بن اعصر بن سعد بن قيس عيلان فنسب ولده اليها وهم معروفون
بالخساسة قيل كانوا ياكلون بقية الطعام مرة ثانية وكانوا ياخذون عظام الميتة يطبخونها وياخذون دسومتها
ولذا قيل ولا ينفع الاصل من هاشم اذا كانت النفس من باهله وقيل اذا قيل للكلب يا باهلي عوى الكلب من شوم
هذا النسب ولا يخلو من نظر فان النص لم يفصل مع انه صلى الله عليه وسلم كان اعلم بقبايل العرب واخلاقهم وقد
اطلق وليس كل باهلي كذلك كل بل فيهم الاجواد وكون فصيله منهم او بطن صعاليك فعلوا ذلك لا يسري
في حق الكل قوله واما الموالي فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا فهو من الاكفا يعني لمن له اباء فيه ومن اسلم بنفسه
او له اب واحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوان فيه لان تمام النسب بالاب والجد والحق ابو يوسف الواحد بالمثنى
كما هو مذهبه في التعريف اي في الشهادات والدعاوي قيل كان ابا يوسف انما قال ذلك في موضع لا يعد كفو
الجد عيبا بعد ان كان الاب مسلما وهما قالاه في موضع يعد عيبا والدليل على ذلك انهم قالوا جميعا ان ذلك ليس عيبا
في حق العرب لانهم لا يعيرون بذلك وهذا احسن به ينتفي الخلاف الكفاءة بين اهل الذمة فلو زوجت نفسها فقال وليها
ليس هذا كفوا لم يفرق بل هم اكفا بعضهم لبعض قال في الاصل الا ان يكون نسبا مشهورا كبنت ملك من ملوكهم خدعها
حايك او سايس فانه يفرق بينهم لا لعدم الكفاءة بل لتسكين الفتنة والقاضي مامور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين
قوله والكفاءة في الحرية نظيرها في الاسلام يعني من كان له ابوان حران كان من له اباء احرار ومن له اب واحد حر لا
يكافي من له ابوان حران ومن عتق بنفسه لا يكافي من له اب حر وفي التجنيس لو كان ابوها معتقا وامها حرة الاصل لا
يكافيها المعتق لان فيه اثر الرق وهو الولا والمراة لما كانت امها حرة الاصل كانت هي ايضا حرة الاصل وفي المجتبى
معتقة الشريف لا يكافيها معتق الوضيع واعلم انه لا يبعد كون من اسلم بنفسه كفوا لمن عتق بنفسه قوله وتعتبر
ايضا في الدين اي الديانة فسربه ليعلم ان المراد به التقوى لاتفاق الدين لان تفاصيله تعرف في نكاح اهل الشرك
ولا كونه مكافيا باسلام نفسه او ابيه او جده لانه مر قبلها قوله هو الصحيح اي الصحيح ان قول ابي حنيفة وابي يوسف
فانه روي عن ابي حنيفة انه مع محمد ورجحه السرخسي وقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان الكفاءة من حيث الصلاح غير
معتبرة وقيل هو احتراز عن رواية اخرى عن ابي يوسف انه لم يعتبر الكفاءة في الدين وقال اذا كان الفاسق ذا مروة
كاعونة السلطان والمباشر للمكس وكذا عنه ان كان يشرب المسكر سرا ولا يخرج وهو سكران يكون كفوا والا لا
وحينئذ الاولى كون هو الصحيح احترازا عما روي عن كل منهما انه لا يعتبر والمعنى هو الصحيح من قول كل منهما فلو تزوجت
امراة من بنات الصالحين فاسقا كان للاوليا فسخه وان كان من مباشري السلطان قوله وقال محمد لا يعتبر الا اذا كان
يسخر منه ويخرج سكران لانه من احكام الاخرة فلا ينبني عليه احكام الدنيا وفي كون هذه قاعدة ممهدة نظر اذ لم يظهر
وجه الملازمة والحق انه قد وقد والمعتبر في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البنا على احكام الاخرة وعدمه على
انا لم نبن الا على امر دنيوي وهو ما ذكره من ان المراة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه لعني بغيرها
اشكالها من بنات الصالحين وفي المحيط الفتوى على قول محمد وهو موافق لاختيار السرخسي الرواية الموافقة لقول
محمد عن ابي حنيفة ولو تزوجها وهو كفو في الديانة ثم صار داعرا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة وقت النكاح قوله
وهو اعتبار الكفاءة في المال هو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وتقييده بظاهر الرواية احتراز عما سيذكره في

الكفاءة في الغنى بما نسبه الى قول ابي حنيفة ومحمد فان ذلك ليس ظاهر الرواية كما سنذكره وبين ان المراد بالمهر مقدار
ما تعارفوا تعجيله وان كان كله حالا وفي المجتبى قلت في عرف اهل خوارزم كله مؤجل فلا تعتبر القدرة عليه ولم
يبين المراد بملك النفقة واختلف فيه قيل المعتبر ملك نفقة ستة اشهر وفي جامع شمس الايمة سنة وفي المجتبى
الصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب كان كفوا ومعناه منقول عن ابي يوسف قال اذا كان قادرا
على ايفاء ما يعجل لها باليد ويكتسب ما ينفق لها يوما بيوم كان كفوا لها وفي غريب الرواية للسيد ابي شجاع
جعل الاصح ملك نفقة شهر وفي الذخيرة ان كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه فهو كفو والا لا يكون كفوا
وان كانت فقيرة انتهى وفيه نظر ثم هذا اذا كانت صغيرة لا تطيقه فهو كفو وان لم يقدر على النفقة لانه
لا نفقة لها قوله ويعد المرء قادرا عليه بيسار ابيه وامه وجده وجدته ولا تعتبر القدرة على النفقة بيسار
الاب قوله فاما الكفاءة في الغنى يعني بعد ملكه والنفقة هل تعتبر مكافاته اياها في غناها قال معتبرة
في قول ابي حنيفة ومحمد لكن صرح السرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة بان الاصح ان ذلك لا يعتبر لان كثرة المال
مذمومة وفي شرح الكنز لا معتبر بالمساواة في الغنى هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول
ان من ملكهما لا يكون كفوا للفايقة في الغنى وليس بشي فنص على ان ما في الهداية غير رواية الاصول وكذا في الدراية
كما قال وهذا القول منهما في غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا يشترط القدرة الا على المهر والنفقة وفي
بعض الشروح انه خلاف ظاهر الرواية ولهذا لم يذكره في المبسوط عن الاوايل قال وبعض المتاخرين اعتبروا الكفاءة
في المال بعد ما صرح عن ابي يوسف بنفيه قوله وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان اظهرهما لا تعتبر في الصنايع
حتى يكون البيطار كفوا للعطار وهو رواية عن محمد وعنه في اخرى الموالي بعضهم اكفاء لبعض الا الحايك والحجام
وكذا الدباغ وهو الرواية التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف واظهر الروايتين عن محمد فصار عن كل منهم روايتان
الظاهر عن ابي حنيفة عدم الاعتبار والظاهر عن محمد كذلك الا ان تفحش وهو الرواية عن ابي يوسف فيما قدمناه
من حديث بقية حيث قال فيه الا حايكا او حجاما يفيد اعتبارها في الصنايع لكن على الوجه الذي ذكره في شرح
الطحاوي وهو ان الصناعات المتقاربة اكفاء كالبزاز والعطار بخلاف المتباعدة وعد الخياط مع الدباغ والحجام
والكناس قال فهؤلاء بعضهم اكفاء لبعض ولا يكافيون ساير الحرف ولم يذكر خلافا فكان ظاهرا في ان الظاهر
من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاءة واليه ذهب بعض الشارحين قال ولذا قال الشيخ ابو نصر بعد ان ثبت اعتبارها
وعن ابي حنيفة لا يعتبر ونحوه في النافع وانما قلنا لكن على الوجه الذي ذكر في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاءة
في الصنايع لا يتحقق الا بكونهما من صناعة واحدة وفي المحيط وغيره وها هنا خساسة هي اخس من الكل وهو الذي
يخدم الظلمة يدعى شاكرناه تابعا وان كان ذا مروءة ومال قيل هذا اختلاف عصر وزمان في زمن ابي حنيفة
لا تعد الدناءة في الحرفة منقصة فلا تعتبر وفي زمنهما تعد فتعتبر والحق اعتبار ذلك سواء كان هو المبني اولا
فان الموجب هو استنقاص اهل العرف فيدور معه على هذا ينبغي ان يكون الحايك كفوا للعطار بالاسكندرية
لما هناك من حسن اعتبارها وعدم عدها نقصا البتة اللهم الا ان تقترن به خساسة غيرها قوله واذا تزوجت
المراة ونقصت من مهر مثلها فللاوليا الاعتراض عند ابي حنيفة حتى يتم لها مهرها او يفارقها فالثابت لهم
احد الامرين وهو نوع قيام مكنة كل منهما فعن هذا ما في فتاوى النسفي لو لم يعلموا بذلك حتى ماتت ليس
لهم ان يطالبوه بتكميل مهر المثل لان الثابت لهم ليس الا ان يفسخ او يكمل فاذا امتنع هنا عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ
واعلم ان المدار التسمية حتى لو سميت مهر مثلها ولم تاخذه بل ابرات لا اعتراض عليها ثم قال المصنف وهذا الوضع

تطليق النكاح فان كانت صح

اي قولنا اذا تزوجت ونقصت من مهر مثلها فللاولياء الاعتراض وقال محمد مع ابي يوسف ليس لهم ذلك
ومعناه يجب تبقية العقد فرع صحة عقد المراة بنفسها فانما يصح من محمد على اعتبار رجوعه الى ذلك لما انه
تقدم عنه انه لا يصح مباشرتها بنفسها بل هو موقوف على اجازة الولي قال وهذه شهادة صادقة على رجوعه
واورد عليه انه انما يتم لو تعين هذا الوضع في النكاح بغير ولي وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالتزوج
ولم يسم مهرا فعقدت على هذا الوجه صح وضع المسئلة على قول محمد وكذا لو اكره السلطان امراة ووليها
على تزوجها بمهر قليل ففعل ذلك ثم زال الاكراه ورضيت المراة ولم يرض الولي ليس له ذلك في قول محمد
الاول فلم يكن هذا الوضع دلالة على رجوع محمد الى قولهما انتهى ولا شك ان قولنا اذا تزوجت ونقصت لا نقص
عند محمد عام في الصور على ما هو حال اسما الشرط فباعتبار عمومه تكون شهادة صادقة وعليه مبنى المصنف
وباعتبار حمله على بعض الصور وهو في نفسه اعم منها لا تكون شهادة وعليه مبنى المعترض والاصل خلافه الا
ان يوجب الحمل على بعض الصور موجب وتمام الاعتراض موقوف عليه فتوجيه الاعتراض ان يقال يجب حمله على
كذا للصور المذكورة فلا يكون فيه شهادة على ذلك وانما يجب هذا الحمل لان المذكور هنا هو المذكور في
الجامع الصغير ورجوعه مروي انه قبل موته بسبعة ايام وهذا الذي يشير اليه قول المصنف وقد صح
ذلك ومعلوم ان تصنيفه للجامع قبل ذلك فالحق انه رجع ولا شهادة في هذه **قوله** واذا زوج الاب
ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امراته جاز ذلك عليهما وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله
سواء كان بغبن فاحش او قليل ويثبت المال كله في ذمة الصغير في الثانية لا في ذمة الاب سواء كان الاب موسرا
او معسرا فيقضيه من مال الصغير وقالا لا يجوز الزيادة الا بما يتغابن فيه وعلى هذا الخلاف تزويج الاب ابنته بغير
كفوء ويجب ان يكون معنى هذا عدم الكفاءة في غير الديانة اما فيها فلا لما قالوا لو كان الاب معروفا بسوء الاختيار
مجانة وفسقا كان العقد باطلا على قول ابي حنيفة ومن زوج بنته الصغيرة القابلة للتخلق بالخير والشر ممن يعلم
انه شريب فاسق ظاهر سوء اختياره ولان ترك النظر هنا مقطوع به فلا يعارضه ظهور ارادة مصلحة تفوق ذلك
نظرا الى شفقة الابوة • ومما في النوازل زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت
لا ارضى بالنكاح يعني بعد ما كبرت ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين فالنكاح باطل لانه
انما زوج على ظن انه كفوء يفيد خلافه اذ تقتضي انه لو عرفه الاب انه يشربه فالنكاح نافذ وهو ما قرره من ان
الاب اذا عرف بسوء الاختيار لا ينعقد تزويجه من غير الكفوء والجواب انه لا تلازم بين ثبوت سوء الاختيار وشيعته
وبين كونه معروفا به فلا يلزم بطلانه عند تحقق سوء الاختيار مع انه لم يتحقق للناس كون الاب العاقد معروفا
بمثله **قوله** ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عندهما اي قولهما لا يجوز هل معناه نفي صحة العقد او نفي صحة
التسمية والعقد صحيح فيراد الى مهر المثل قيل بالاول وقيل بالثاني واختار المصنف الاول لان الولاية مقيدة
بشرط النظر فعند فواته ظاهرا بايجاب المال عوض نفسها ناقصا وابطاله بدون عوض لا تثبت الولاية فلا يصح
العقد كالمامور بالعقد بشرط لا يصح عقده اذا لم يجر على شرطه وكذا لا يملك البيع والشراء بغبن فاحش في مالها
فايجاب المال عوض نفسها ناقصا اولى بعدم النفاذ واذا كان بحيث لو زوج امتها بغبن فاحش في مالها لا يجوز
تزويجها كذلك اولى بعدم الجواز ولابي حنيفة ان النظر وعدمه في هذا العقد ليسا من جهة كثرة المال وقلته
بل باعتبار امر باطن فالضرر كل الضرر بسوء العشرة وادخال كل منهما المكروه على الاخر والنظر كل النظر في ضده
في هذا العقد وامر المال سهل غير مقصود فيه بل المقصود فيه ما قلنا فاذا كان باطنا يعتبر دليله فيتعلق الحكم

عليه ودليل النظر قائم هنا وهو قرب القرابة الداعية الى وفور الشفقة مع كمال الراي ظاهرا بخلاف غير
الاب والجد من العصبات والام لقصور الشفقة في العصبات ونقصان الراي في الام وهذا معنى قوله
والدليل عدمناه في حق غيرهما فلا يصح عقدهم كذلك وعلى هذا انبنى الفرع المعروف لو زوج العم الصغيرة حرة
الجد من معتق الجد فكبرت واجازت لا يصح لانه لم يكن عقدا موقوفا اذ لا مجيز له فان العم ونحوه لا يصح منهم
التزويج بغير الكفوء ولذا لو كان الاب معروفا بسوء الاختيار والمجانة والفسق كان العقد باطلا على قول
ابي حنيفة على ما ذكرناه هو الصحيح اما المال فهو المقصود في التصرف المالي لا امر آخر باطن ليحال النظر عليه
عند ظهور التقصير في المال فلذا لا يجوز تزويجه امتهما بغبن فاحش لانه اضاعة مالهما لان المهر ملكهما ولا مقصود
آخر باطن يصرف النظر اليه فلا يعول عليه ويدل على ذلك تزويج النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من علي باربع مائة
درهم ولا شك في انه دون مهر مثلها لانها اشرف النساء فيلزم ان لا مهر اكثر منه بل لا وهو اقل منه او انها مهر
مثلها والاول منتف فلزم الثاني وهذا موقوف على ثبوت ان تزويجه صلى الله عليه وسلم اياها كان قبل
بلوغها والا لا يفيد وقد يقال اذا كان المراد عنده دليل النظر وهو القرابة الخاصة اعني قرابة الاب والجد
فلا يعتبر كونه معروفا بسوء الاختيار لان المظنة يجوز التعليل بها مع العلم بانتفاء حكمها وهذا كذلك
والجواب ان المظنة ما يغلب معها الحكمة فان لم تلزم فالمعروف بذلك حينئذ ليس مظنة والحاصل اما
تخصيص العلة او القول بان العلة مجموع قرابة الاب غير المعروف بسوء الاختيار على الاختلاف في جواز
تخصيص العلة وعدمه ومسئلة تزويج الاب بنته من غير كفوء عبدا او غيره قدمناها والوجه من الجانبين واحد

فصل في الوكالة في النكاح

من احكام الولي والفضولي ويبقى الرسول يذكره بعده ان شاء الله تعالى ولما كانت الوكالة نوعا من الولاية
اذ ينفذ تصرفه على الموكل غير انها تستفاد من الولي على نفسه او غيره كانت ثانية للولاية الاصلية فاوردها
ثانية في التعليم لباب الاوليا ثم ذكر غيرها من الفضولي لتاخره عنهما لان النفاذ بالاجازة انما ينسب الى الولي
المجيز فنزل عقد الفضولي كالشرط له حيث لم يستعقب بنفسه حكمه كما هو الاصل في السبب غير ان ابتداءه بالولي
ان نظر فيه الى انه اقوى ناسب الابتداء به وان نظر الى ان عقد الفضولي للوكيل ولا وبالذات كالمناسب الابتداء
بمسئلة الوكيل **قوله** ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه الصغيرة من نفسه بغير اذنها والبالغة باذنها فيقول
اشهدوا اني تزوجت بنت عمي فلانة بنت فلان بن فلان او زوجتها من نفسي وقال زفر رحمه الله لا يجوز واذا
اذنت المراة لرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز ه
وصورتها ان يقول اشهدوا ان فلانة بنت فلان بن فلان وكلتني ان ازوجها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم
ينسبها الى الجد ولم يعرفها الشهود ففي التفاريق وسعه فيما بينه وبين الله تعالى وفي النوازل قال لا يجوز النكاح
لان الغايب انما يعرف بالتسمية الا يرى انه لو قال تزوجت امراة وكلتني لا يجوز وعلى هذا الخلاف كل وكيل لامراة
بتزوجها من نفسه وذكر الخصاف رجل خطب امراة فاجابته وكرهت ان يعلم اولياؤها فجعلت امرها في تزويجها
الى الخاطب واتفقا على المهر فكره الزوج تسميتها عند الشهود قال يقول اني خطبت امراة بصداق كذا ورضيت
به وجعلت امرها الي بان اتزوجها فاشهدكم اني تزوجت المراة التي امرها الي على صداق كذا فينعقد النكاح قال
شمس الائمة الحلواني الخصاف كبير في العلم وهو ممن يقتدى به وقال في التجنيس وذكر في المنتقى ان مثل هذا التعريف
يكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود فعن الحسن وبشر يجوز وقيل لا يجوز ما لم

يرتفع نقابها ويراها الشهود والاول اقيس فيما يظهر بعد سماع الشطرين منهما لان الشرط ليس شهادة تعتبر للادا
ليشترط العلم على التحقيق بذات المراة على ما تقدم ثم رايت في التجنيس انه هو المختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط
كشف نقابها وتسميتها ونسبتها وهذا كله اذا لم يعرفها الشهود اما ان كانوا يعرفونها وهي غايبة فذكر الزوج اسمها
لا غير جاز النكاح اذا عرف الشهود انه اراد المراة التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف وقد حصل انتهى وبقولنا
قال مالك واحمد وسفيان الثوري وابو ثور والظاهرية وقوله من نفسه احتراز عما لو وكلته ان يزوجها مطلقا
فانه لو زوجها من نفسه لا يجوز وكذا لو وكلت امراة بان يزوجه فزوجه في نفسها لا يصح ايضا لزفر
والشافعي ان الواحد لا يتصور على البناء للفاعل ان يكون مملكا ومتملكا كما في البيع لا يجوز كونه وكيلا من الجانبين لتضادي
حكمي التمليك والتملك ويوافقه الاثر وهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح
خاطب وولي وشاهدا عدل الا ان الشافعي يقول على احد الوجهين في الولي ضرورة اذ لا يتولاه غيره فلو منع من توليه
شطريه امتنع اصلا لانه لو امر غيره يزوجها منه كان كما بما مقامه وانتقلت عبارته اليه كتكلمه هو بنفسه فلا فرق
في التحقيق وهذا الاستثناء بناء على اعتقاد المصنف ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى بالجواز كقولنا ولذا اقتصر
في نقل الخلاف فيها على خلاف زفر لكن الواقع ثبوت خلاف الشافعي فيها ايضا لانه لا يثبت ولاية اجبار لغير الاب والجد
فلا يتصور ان يجبر تزويج ابن العم بنت عمه من نفسه والذي يجيزه الشافعي من تولي الولي الطرفين هو تزويج الجد بنت
ابنه من ابن ابنه وليس هو في هذا مملكا متملكا فلا يصلح مستثنى ولو جعل منقطعا لم يصح تعليله بالضرورة فان معنى
الكلام انه لا يصح المباشر مملكا متملكا شرعا الا في الولي صح ذلك ضرورة لكنه منتف ولنا ان الوكيل في النكاح سفير ومعبر
حتى لا يستغني عن اضافة العقد الى الموكل على ما نذكره ولا ترجع حقوق العقد اليه حتى لا يطالب بالمهر وتسليم الزوجة
بخلاف البيع لا يصح ان يكون الواحد فيه وكيلا من جهة البائع والمشتري فانه فيه مباشر ترجع الحقوق اليه ويستغني عن الاضافة
والواحد يصلح ان يكون معبرا عن اثنين والمانع انما هو في الحقوق لا في نفس التلفظ فالذي ترجع اليه لا امتناع
فيه والذي فيه الامتناع لا ترجع اليه ولا انتقال لكونه معبرا بعبارة الغير يكون ذلك العقد باربعة الاثنين
المعبر عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واعلم انه يستثنى من مسئلة الوكيل بالبيع من الجانبين الاب فانه لو باع مال
ابنه من نفسه او اشتراه ولو بغبن يسير صح ولا يخفى ان هذا على التشبيه والا فبيع الاب ليس بطريق الوكالة بل الولاية
والاصالة ثم اذا تولى طرفيه قال المصنف فقوله زوجت فلانة من نفسي يتضمن الشطرين فلا يحتاج الى القبول بعده وكذا
ولي الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان وقال شيخ الاسلام خواهر زاده هذا اذا
ذكر لفظا هو اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نايب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كفى وان قال زوجتها من نفسي لا
يكفي لانه نايب فيه وعبارة الهداية وهي ما ذكرنا ما تفاصحة في نفي هذا الاشتراط وصرح بنفيه في التجنيس ايضا
في علامة غريب الرواية والفتاوي الصغرى قال رجل زوج بنت اخيه من ابن اخيه فقال زوجت فلانة من فلان
يكفي ولا يحتاج الى ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شطري الايجاب يكفيه ولا يحتاج الى
الشطر الاخر لان اللفظ الواحد يقع دليلا من الجانبين **قوله** فان كل عقد كالبيع والاجارة ونحوهما صدر من الفضولي
وله مجيز انعقد موقوفا على الاجارة فاذا اجاز من له الاجارة ثبت حكمه مستندا الى العقد فسر المجيز في النهاية
بقابل يقبل الايجاب سواء كان فضوليا او وكيلا او اصيلا وقال المصنف في فصل بيع الفضولي من النهاية الاصل عندنا
ان العقود تتوقف على الاجارة اذا كان لها مجيز حالة العقد وان لم يكن تبطل والشري اذا وجد نفاذا انفذ على
العاقد والا توقف بيانه الصبي اذا باع ماله او اشترى او تزوج او زوج امته او كاتب عبده ونحوه يتوقف على اجا

البايع صح

الولي في حال الصغر فلو بلغ قبل ان يجيزه الولي فاجاز بنفسه نفذ لانها كانت متوقفة ولا ينفذ بمجرد بلوغه ولو
طلق الصبي امراته او خلعها او اعتق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق او زوج عبده او باع ماله محاباة
فاحشة او اشترى باكثر من القيمة ما لا يتغابن فيه او غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطلة غير
متوقفة ولو اجازها الولي بعد البلوغ لعدم المجيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لابتدا العقد
فيصح على وجه الانشاء كان يقول بعد البلوغ اوقعت ذلك الطلاق والعتاق انتهى وهذا يوجب ان يفسر المجيز
هنا بمن يقدر على امضاء العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذ لا يتوقف في هذه الصور وان قبل فضولي اخر او ولي لعدم
قدرة الولي على امضايها ولو اراد هنا بالمجيز المخاطب مطلقا كان ينبغي ان يقول وله مجيز وهو من يقدر على انفاذه
ليصح جواب المسئلة اعني قوله انعقد موقوفا لان الصبي في الصور المذكورة فضولي ولو قبل عقده آخر لا يتوقف لعدم
من يقدر على انفاذه وعلى هذا لا يكون العقد شاملا لليمين لانها لا تتوقف على مخاطب بل على من له قدرة امضايه فقط
وصورته ان يقول اجنبي لامراة رجل ان دخلت الدار مثلا فانت طالق فانه يتوقف على اجازة الزوج فان اجاز تعلق
فتطلق بالدخول ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت دخلت بعدها طلقت كذا في الجامع
وفي المنتقى اذا دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق علي فهو جايز ولو قال اجزت هذه اليمين علي لزمته
اليمين ولا يقع الطلاق حتى تدخل بعد الاجازة وعرف مما ذكرنا ان الصبي اذا تزوج يتوقف على اجازة وليه لان
الصبي العاقل من اهل العبارة غير انه يحتاج الى راي الولي فالصواب ان يحمل المجيز على من له قدرة الامضا وبذ
المخاطب في ذكر العقد من قوله كل عقد يعقده الفضولي فان اسم العقد لا يتم الا بالشطرين او ما يقوم مقامهما فعلى
هذا قوله وما لا مجيز له اي ما ليس له من يقدر على الاجازة يبطل كما اذا كان تحته حرة فزوجه الفضولي امة او
اخت امراته او خامسة او زوجه معتدة او مجنونة او صغيرة يتيمة في دار الحرب او اذا لم يكن سلطان ولا قاض لا يتوقف
لعدم من يقدر على الامضاء حالة العقد لان دار الحرب ليس بها مسلم ولاية حكم يتمكن منه تزويجه اليتيمة فكان
كالمكان الذي في دار الاسلام ليس له حكم ولا سلطان فانه ايضا يتعذر تزويج الصغاير فيه اللاتي لا عاصب لهن
فيقع فوقع باطلا حتى لو زال المانع بموت امراته السابقة وانقضاء عدة المعتدة فاجاز لا ينفذ اما اذا كان فيجب ان
يتوقف لوجود من يقدر على الامضا ولا يلزم على هذا المكاتب اذا تكفل بمال ثم اعتق حيث تصح هذه الكفالة حتى يوجد
فيها بعد الحرية وان لم يكن لها مجيز حال وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بعتق عبده ثم اجاز هذه الوكالة بعد العتق
نفذت الوكالة وكذا لو اوصى بعين ماله ثم عتق فاجاز الوصية يصح لان كفالته التزام المال في الذمة وذمته
قابلة للالتزام لكن لا يظهر في الحال لحق المولى فاذا زال المانع بالاعتاق ظهر موجبه اما التوكيل والوصية فالاجازة
فيهما انشا لانهما يعقدان بلفظ الاجازة والانشا لا يستدعي عقدا سابقا ولذا لو قال لآخر اجزت ان تطلق امراتي
او ان تعتق عبدي او ان تكون وكيلي او ان يكون مالي وصية كان توكيلا ووصية بخلاف غيرهما من التصرفات لو قال
اجزت عتق عبدي وان تكون فلانة زوجتي او ان يكون مالي لفلان لا يتم ثم شرع يستدل على توقف عقد الفضولي
فقال ان ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من اهله وهو العاقل البالغ مضافا الى محله وهو غير المحرمات
والحال انه لا ضرر في انعقاده على التوقف انما الضرر في ابرامه بدون اختيار من له الاجازة فوجب ان ينعقد موقوفا
على الاجازة حتى اذا راي من له الاجازة المصلحة فيه ينفذه ولا يتركه فما فيه الضرر لم يثبت بهذا العقد وما فيه مصلحة
وهو توقفه الى الاجازة عند ظهور وجه المصلحة له هو الثابت مكان تصرف الفضولي هذا من باب الاعانة على تحصيل
غرض المسلم من تحصيل الكفو والمهر وحبر السلعة فوجب اعتباره على الوجه الذي قلنا لانه داخل في عموم فعل الخيرات

وقد يتراخى حكم العقد عن العقد كما في البيع بشرط الخيار للبائع يتراخى ملك المشتري الى اختيار البائع البيع فعدم ترتبه في الحال على عقد الفضولي لا يوجب بطلانه والاولى ان يقال عقد ترجى نفعه واستعقابه حكمه ولا ضرر في انعقاده موقوفا فوجب انعقاده كذلك حتى اذا راى الى اخره فقولك لا يقدر على اثبات حكمه فيلغو ممنوع الملازمة بل اذا ايس من مصلحته وانما قلنا هذا لان قوله صدر من اهله مما يمنع ويقول الشافعي ان اريد اهل العقد في الجملة فمسلم ولا يفيد وان اريد هذا العقد الذي هو فيه فضولي فممنوع بل اهله من له ولاية اثبات حكمه **قوله** ومن قال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة يعني الغايبة من غير اذن سابق منها له فبلغها فاجازت هو باطل وان قال اخر اشهدوا اني قد زوجتها منه فقبل اخر فبلغها فاجازت جاز وان لم يقبل احد لم يجز وكذلك ان كانت المراة هي التي قالت جميع ذلك يعني يكون العقد باطلا اذا قالت اشهدوا اني تزوجت فلانا يعني الغايب من غير اذن سابق لها منه فبلغه الخبر فاجاز وان قال اخر اشهدوا اني قد زوجته منها فقبل اخر عن الغايب فبلغه فاجاز جاز وان لم يقبل احد عن الغايب لم يجز وان اجاز هذا عند ابي حنيفة ومحمد يعني هذا التفصيل وقال ابو يوسف فيهما يجوز اذا اجاز الغايب وان لم يقبل احد وبقيت صورة ثالثة هي ان يقول رجل زوجت فلانة من فلان فيكون فضوليا من الجانبين ان قبل منه فضولي اخر توقف اتفاقا والا فعلى الخلاف فتحصل ست صور ثلاث اتفاقية وهي قول الرجل تزوجت فلانة او المراة تزوجت فلانا او الفضولي زوجت فلانا من فلانة وقبل اخر فيها وثلث خلافية هي هذه اذا لم يقبل احد ثم قال وحاصل الخلاف الى اخره يعني اصل هذا الخلاف اختلافهم في ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب اصيلا من جانب او وكيلا او وليا وقيده بعضهم بما اذا تكلم بكلام واحد اما اذا تكلم بكلامين فانه يتوقف بالاتفاق ذكره في شرح الكافي والحواشي ولا وجود لهذا القيد في كلام اصحاب المذهب بل كلام محمد على ما في الكافي للحاكم ابي الفضل الذي جمع كلام محمد مطلق عنه واصل المبسوط خال عنه قال ويجوز للواحد ان ينفرد بعقد النكاح عند الشهود على اثنين اذا كان وليا لهما او وكيلا ولا يجوز ذلك اذا كان وليا او وكيلا لاحدهما دون الاخر ولم يكن وليا ولا وكيلا لواحد منهما وعبارة المبسوط ايضا كذلك وانما هو من التصرفات والظاهر ان منشاه ما نقل من المبسوط من ان اصل الخلاف من هذه الصور ان شطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس عندهما وهو قول ابي يوسف اولا وقال اخرا يتوقف فاخذ منه ان الفضولي لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق يعني لانه حينئذ عقد لا شطر وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد وقيد به بعضهم قول الهداية والحق الاطلاق وتكلمه بكلامين لا يخرج عن كونه فضوليا من الجانبين وقوله في الهداية في وجه قولهما وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس صريح في ان عدم توقف الشطر اتفاقي لان الالزام لا يقع الا بمتفق والا لم يصح فيخالف ما في المبسوط وهو الراجح لانه لا يعلم خلاف في انه اذا اوجب احد المتعاقدين البيع او النكاح فلم يقبل الاخر في المجلس بطل وهذا معنى الاتفاق على ان شطر العقد لا يتوقف والا لجاز ان يقبل في مجلس اخر ويتم النكاح والبيع عند ابي يوسف وليس كذلك فالحق ان مبنى الخلاف الخلاف في ان ما يقوم بالفضولي عقد تام او شطره فعندهما شطر فلا يتوقف وعنده تمام فيتوقف وعلى هذا تقرر الدليل من الجانبين **قوله** هو يقول لو كان مامورا من الجانبين نفذ اتفاقا وهو فرع اعتبار الصادر منه عقدا تاما وهو فرع قيام كلامه مقام كلامين فاذا كان فضوليا من الجانبين يتوقف لانه لا فارق الا وجود الاذن وعدمه واثره ليس الا في النفاذ فيبقى ما سوى النفاذ من كونه عقدا تاما فيتوقف وحاصله قياس صورة عدم الاذن على صورة الاذن في كونه عقدا تاما وثبت بثبوته لازمه وهو التوقف بالغاء الفارق وقوله وصار كالخلع

يعني من جانبه والطلاق والاعتاق على مال قياس على صور اخر هي ما اذا قال خلعت امراتي وطلقتها على الف وهي غايبة فبلغها فاجازت جاز وكذا اعتقت عبدي على الف فبلغه فاجاز جاز كالاول ولهما ان القايم به شطر العقد وشطره لا يتوقف اما الثانية فباتفاق واما الاولى فلانه شطر حالة الحضرة اي خطاب الحاضر وقبوله فكذا حالة الغيبة لانه لا فرق بحال الا انه يتكلم بكلامين حالة الغيبة وذلك لا يوجب صيرورته عقدا تاما لان كون كلامي الواحد عقدا تاما هو اثر كونه مامورا من الطرفين او من طرف وله ولاية الطرف الاخر وهذا لان العقد عبارة عن كلام اثنين بتبادل لان بدلين وكلام الواحد ليس كلام اثنين الا حكما لاذنهما له ولا اذن للفضولي فلا عقد تام يقوم به فتضمن هذا التقرير منع كون الاذن ليس اثره الا في النفاذ بل تاثيره في النفاد يستلزم تاثيره في كونه عقدا تاما وفي كون كلامه ككلامين لتوقف النفاد على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيهما لم يلزم كون كلام الفضولي عقدا تاما لان كون الكلام عقدا تاما لازم شرعي مساو للنفاد ولا اذن في الفضولي فانتفى حكمه بلازمه المساوي بخلاف الخلع واخويه لانه تصرف يمين حتى لا يملك الرجوع لانه تعليق الطلاق والعتق بقبولها المال فيتم به اذ ليس عقدا حقيقيا ولذا لو كانت هي المخالعة بان قالت خالعت زوجي على الف لم يتوقف لانه من جانبها مبادلة وعورض بانه لو كان تعليقا لم يبطل لكنه يبطل لو قال طلقتك بكذا فقامت من المجلس قبل القبول بطل وليس لها ان تقبل بعده اجيب لا يلزم من كونه تعليقا ان لا يبطل بالقيام بل من التعليقات ما يبطل به ويقتصر على وجود الشرط في المجلس كقوله انت طالق ان شئت تقتصر على وجود المشيئة في المجلس وهذا امثله **فروع** للفضولي في النكاح ان يفسخه قبل الاجازة عند ابي يوسف حتى لو اجاز من له الاجازة بعد ذلك لا ينفذ في قول ابي يوسف الاخر قاسه على البيع وليس له ذلك عند محمد ويفرق بان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بخلاف النكاح هذا وتثبت الاجازة باجزت ونحوه بلا خلاف وكذا بقول نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت على المختار واحتمال الاستهزاء لا ينفي ظهوره في الاجازة وكذا هذا في اطلاق الفضولي وبيعه وكذا اذا هناه فقبل التهنية لانه دليل الرضى وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها العبد لان تمرده يقتضي حمله على ما يناسبه من المتاركة وسياتي الكلام فيه ولو زوجه الفضولي اربعا في عقده وثلاثا في عقده فطلق واحدة من فريق كان اجازة لنكاح ذلك الفريق لان الطلاق الصحيح فرع النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل نكاحا فانكر ثم طلقها او قالت لرجل طلقني يكون اقرارا بالنكاح الصحيح لان دعواها لم يبطل كونها كذبا وتمرد البكون ظاهرا في المتاركة بخلاف ما لو باشره العبد بلا اذن سيده وقوله بالفارسية يا ك نيست اجازة على ما اختاره ابو الليث لانه يستعمل للاجازة ظاهرا ومثل ذلك في المراة وقبول المهر اجازة وقبول الهدية ليست باجازة لانه لا يتوقف سلامته على النكاح بخلاف المهر **قوله** ومن امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه ثنتين في عقده لم يلزمه واحدة منهما هذا شروع في مسايل الوكيل ولا تشترط الشهادة على الوكالة بالنكاح بل على عقد الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكالة اذا خيف جحد الموكل اياها وقوله لم يلزم واحدة منهما يعني اذا لم يعينها للوكيل وكانه اكتفى بالتنكير دلالة على ذلك اما اذا عينها فزوجه اياها مع اخرى في عقده واحدة نفذ في المعينة ولو زوجه اياهما في عقدتين لزمه الاولى وتوقف الثانية لانه فضولي فيه ولو امره بثنتين في عقده فزوجه واحدة جاز بخلاف ما لو امره بشراء ثوبين في صفقة لا يملك التفريق لان الجملة في البيع مظنة الرخص فاعتبر تقييده وليس في النكاح كذلك فلا يعتبر الا ان قال لا يزوجني الا امراتين في عقده ثم انا دوجه ماذكر في الكتاب بقوله لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى تنفيذ احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق وهو غيره

مطابق للدعوى لانها عدم لزوم واحدة منهما لا لزوم التفريق بينه وبين كل منهما ولا ينافي هذا اذ له ان يجيز
نكاحهما او نكاح احديهما ولا هو لازم مما ذكره بل اللازم عدم امكان تنفيذهما وتنفيذ احديهما مبهما ومعينا فانتفى
اللزوم مطلقا وهو المطلوب وكان ابو يوسف يقول اولا يصح نكاح احديهما بغير عينها والبيان الى الزوج ثم رجع
لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط واذا وقع التعليل بالمخالفة لعدم النفاذ فلنذكر من فروعه ان الوكيل
اذا خالف الى خير او كان خلافه كلا خلاف نفذ عقده وليس منه ما اذا امره بالنكاح الفاسد فزوجه صحيحا لا يجوز
لعدم الوكالة بالنكاح اصلا لان النكاح الفاسد ليس نكاحا لانه لا يفيد حكمه وهو الملك واما العدة بعد الدخول
فيه وثبوت النسب فليس حكما له بل للفعل اذا لم يتمحض زنى بخلاف البيع الفاسد فانه بيع يفيد حكمه من الملك فكان
الخلاف فيه الى البيع الصحيح خلافا الى خير فيلزم وليس منه ما اذا وكله بالنكاح بالف فلم ترض المراة حتى زادها الوكيل
ثوبا من مال نفسه فانه لا ينفذ والنكاح موقوف على اجازة الزوج لانه خلاف الى ضرر لان الثوب لو استحق وجبت
قيمته على الزوج لا الوكيل لانه متبرع ولا ضمان على متبرع حتى لو لم يعلم الزوج بذلك الا بعد الدخول فهو بالخيار
ولا يكون الدخول بها رضى بما صنع الوكيل لانه لم يعلم فان فارقها بعد الدخول فلها الاقل من المسمى ومهر المثل لانه
كالنكاح الفاسد والدخول فيه يوجب ذلك بخلاف ما لو امره بعمياء فزوجه بصيرة جاز ولو امره ببيضاء فزوجه سوداء
او على القلب او من قبيلة فزوجه من اخرى او بامة فزوجه حرة لا يجوز ولو زوجه مدبرة او مكاتبة او ام ولد جاز
قوله ومن امره امير ان يزوجه امراة فزوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم
التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان التقييد بالامير مطلقا وان كان امير المومنين ليعلم ذلك فيمن دونه
بطريق اولى فحاصل المسئلة اذا امر غيره بتزويجه فزوجه امراة لا يكافيه ولا تهمة ولو زوجه امة لغيره او عمياء
او مقطوعة اليدين او رتقاء او مفلوجة او مجنونة جاز عنده خلافا لهما ولو زوجه صغيرة لا تجامع مثلها جاز اتفاقا
وقيل هو قوله خلافا لهما ولو زوج وكيل المراة المراة غير كفوء قيل هو على الخلاف وقيل الصحيح انه لا يجوز اتفاقا والفرق
لابي حنيفة ان المراة تعير بغير الكفوء فيتقيد اطلاقها به بخلاف الرجل فانه لا يعير بعدم كفاءتها له لانه مستفرش واطئ
لا يغيظه دناءة الفراش اما لو كانت امة للوكيل فلا يجوز للتهمة ولهذا لو وكل امراة فزوجته نفسها او وكلت رجلا فزوجها
من نفسه لا يجوز وكذا اذا زوج وكيل الرجل بنته او بنت ولده او بنت اخيه وهو وليها لا يجوز للتهمة ولهما ان المطلق
يتقيد بالعرف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك اي الواقع من اهل العرف تزوجهم بالمكافيات وغير
المكافيات فليس مخصصا بتزوج المكافيات لينصرف الاطلاق اليه او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا اللفظ اذ اللفظ
المقيد عبارة عن لفظ ضم اليه لفظ يقيده ولا يخفى ما في الوجه وقولهم في الاصول الحقيقة تترك بدلالة العادة
ينفيه اذ ليست العادة الا عرفا عمليا فالاولى الاول قال الاسبيجابي قولهما احسن للفتوى واختاره الفقيه ابو الليث
وقد يكون في سكوت الشيخ عقيب قوله وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز
عن التزوج بمطلق الزوجة فكانت الاستعانة في التزوج بالمكافية اشارة الى اختيار قولهما الا ان الاستحسان مقدم
على غيره الا في المسائل المعلومة والحق ان قول ابي حنيفة ليس قياسا لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في اي الاستحسانين
اولى وفي وجه الاستحسان المذكور دفع لقول من قال من المشايخ ان هذه المسئلة دلت على ان الكفاءة معتبرة عندهما في النساء
للرجال اذ ظهر ان قولهما ليس بناء عليه بل على ان الظاهر ان الاستعانة لا تقصد الا لتحصيل المناسب لا فيما صدق عليه مطلق
الاسم لان كل احد يقدر على ذلك هذا والوكيل بتزويج امراة بعينها يملكه بالغبن اليسير اجماعا والفاحش عنده خلافا لهما والفرق
له بينه وبين الشراء حيث لا يجوز شراء الوكيل بالغبن الفاحش ان التهمة في حق الوكيل بالنكاح منتفية بسبب عدم استغنائه

عن اضافة العقد الى موكله فيجوز منه بالغبن الفاحش الكثير بخلاف الشرا فانه يستغني فيه عنه فتمكنت تهمة انه
اشترى لنفسه فوجده خاسرا فجعله لموكله ومعنى لا يجوز هنا لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمى للوكيل مثلا
الفا فزوجه باكثر فان دخل بها ولم يكن يعلم قبله ثم علم فهو على خياره لان هذا الدخول ليس رضى لانه على اعتبار
ان الوكيل لم يخالف اذ لم يعلم بخلافه ما لو علم فدخل بها فان فارقها فلها الاقل من المسمى ومهر المثل فان كان الوكيل
او الرسول ضمن المهر واخبرهم انه امره بذلك ثم رد الزوج النكاح للزيادة في المهر لزم الوكيل او الرسول نصف المهر
وليس له ان يلزمه النكاح ويغرم هو الزيادة لانه لما لم يمتثل صار فضوليا ولو كانت هي الموكلة وسمت الفا
فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجتك بدينار وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المراة لم
توكله بدينار فهي بالخيار ان شاءت اجازت النكاح بدينار وان شاءت ردته ولها مهر مثلها بالغا ما بلغ ولا نفقة
عدة لها لانها لما ردت تبين ان الدخول حصل في نكاح موقوف فيوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذبها الزوج
فالقول قولها مع يمينها فان ردت فما في الجواب كما قال المصنف رحمه الله تعالى في التجنيس يجب ان يحتاط في
مثل هذا الامر لانه ربما يقع مثل هذا وقد حصل لها منه اولاد ثم تنكره المراة فقد زوجها الوكيل ويكون
القول قولها فترد النكاح وكذا هذا في سائر الاولياء اذا كانت المراة بالغة وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل
اصل المبسوط قال اذا ارسل الى المراة رسولا حرا او عبدا صغيرا او كبيرا فهو سواء اذا بلغ الرسالة فقال ان فلانا
يسالك ان تزوجيه نفسك فاشهدت انها زوجته وسمع الشهود كلامهما اي كلامها وكلام الرسول فان ذلك جائز
اذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه بينة فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة لما لم تثبت كان الآخر فضوليا
ولم يرض الزوج بصنعه ولا يخفى ان مثل هذا بعينه في الوكيل ثم ذكر في الرسول فروعا كلها تجري في الوكيل لا باس بذكرها
لفوائدها قال فان الرسول زوجها وضمن لها المهر وقال قد امرني بذلك فالنكاح لازم للزوج ان اقر بذلك او بينة
والضمان لازم للرسول ان كان من اهل الضمان وان جحد ولا بينة بالامر فلا نكاح وللمراة على الرسول نصف لانه مقر
بانه امره بذلك وان النكاح جائز وان الضمان قد لزمه واقراره على نفسه صحيح قال وذكر في كتاب الوكالة قال محمد
على الوكيل المهر كله لان جحود الزوج ليس بفرقة وهذا يبين لك ان لا فرق في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل
ثم قال في المبسوط فقيل ما ذكرها قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول وهنالك قول محمد وابي يوسف الاخر بناء على
ان قضاء القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فتقع بالفرقة قبل الدخول ويسقط نصف المهر وعلى قول محمد لا ينفذ
باطنا فيبقى جميع المهر على الزوج فيجب على الكفيل لاقراره به وقيل بل فيه روايتان وجه تلك الرواية ان الزوج منكر
لاصل النكاح وانكاره للنكاح ليس طلاقا فلا يسقط به شيء بزعم الكفيل ووجه هذه انه انكر وجوبه عليه وهو
يملك اسقاط نصفه عن نفسه بسبب يكسبه فيجعل مسقطا فيما يمكنه قال فان كان الرسول قال لم يامرني ولكني
ازوجه واضمن عنه المهر ففعل ثم اجاز الزوج جاز ولزم الزوج الضمان لان الاجازة كالاذن في الابتداء وان لم يجز
لم يكن على الرسول شيء لان اصل السبب قد انتفى برده وبراءة الاصيل توجب براءة الكفيل والله سبحانه وتعالى اعلم

باب المهر

المهر حكم العقد فيتعقبه في الوجود فعقبه اياه في البيان ليحاذي تحققه الوجودي تحققه التعليمي **قوله** ويصح
النكاح وان لم يسم فيه مهر لا خلاف في ذلك لان النكاح عقد انضمام يعني ليس ماخوذا في مفهومه المال جزء فيتم
بدونه الا ان قوله عقد يستلزمه الا اذا لم يثبت في مفهومه زيادة شروط وهو منتف اذ قد ثبت زيادة عدم المحرمية
ونحوه فلا بد من زيادة شرعا على الدعوى ويرد حينئذ ان المهر ايضا واجب شرعا فيه فاجاب بانه وجب شرعا حكما له

حيث افاده لقوله فلا يحتاج الى ذكره ان لم يسم ابانة لشرف المحل اما انه واجب شرعا فلقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقيد الاحلال به واما اعتباره حكما فلقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فان رفع الجناح عن الطلاق قبل الفرض فرع صحة النكاح قبله فكان واجبا
ليس متقدما وهو الحكم واما انه ابانة لشرفه فلعقلية ذلك ان لم يشرع بدلا كالثمن والاجرة والا لوجب تقديم
تسميته فعلمنا ان البدل النفقة وهذا لاظهار خطره فلا يستهان به واذن فقد تاكد شرعا باظهار شرفه مرة
باشتراط الشهادة ومرة بالزام المال فتحصل ان المهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التنصيص على حكمه
كالملك لا يشترط في البيع ذكره ثم يثبت هو كذلك يثبت مهر المثل عند عدم تسمية مهر **قوله** وكذا اذا تزوجها
بشرط ان لا مهر لها اي يصح النكاح وفيه خلاف مالك وجه قوله ان النكاح عقد معاوضة كالبيع والثمن كالمهر
والبيع بشرط ان لا ثمن لا يصح فكذا النكاح بشرط ان لا مهر ولان مقتضى هذا ان يفسد بترك التسمية ايضا الا انا تركناه
بالنص السابق ثم بحديث ابن مسعود في المفوضة وسنذكره قلنا حديث ابن مسعود دل على ان المهر اعتبر حكما شرعا
والا لما ثبت بدون التنصيص عليه اذ لا وجود للشي بلا ركنه وشرطه فحيث كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود
كان حكما واذا ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسدا وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع لان الثمن ركنه فلا
يتم دون ركنه وبهذا ظهر ان ركن البيع بعث بكذا لا مجرد بعت هذا ويصح الرهن بمهر المثل لانه كالمسمى في
كونه دينا فان هلك وبه وفاء كانت مستوفية فان طلقها قبل الدخول لزمها ان ترد ما زاد على قدر المتعة ولو
كان الرهن قائما وقت الطلاق قبل الدخول فليس لها ان تحبسه بالمتعة في قول ابي يوسف الاخر وفي قوله الاول
وهو الاستحسان وهو قول محمد لها حبسه بها لانها خلفه والرهن بالشي يحبس بخلفه كالرهن بالعين المغصوبة
يكون محبوسا بالقيمة وجه الاخر انها دين اخر لانها ثياب وهي غير الدراهم والدليل عليه ان الكفيل بمهر المثل
لا يكون كفيلا بالمتعة ويتفرع على القولين ما اذا هلك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق فمنعته حتى هلك
هل تضمن تمام قيمته ففي قوله الاول لا ضمان عليها لانها حبسته بحق وفي الاخر يضمن تمامه لانها غاصبة ولو
هلك قبل منعها لا ضمان عليها ولكنها في قوله الاول تصير مستوفية للمتعة وفي قوله الاخر لها ان تطالبه بها
قوله واقل المهر عشرة دراهم فضة وان لم تكن مصكوكة بل تبرا وانما تشترط المصكوكة في نصاب السرقة للقطع
تقليلا لوجود الحد وهذا عندنا وعند مالك ربع دينار وعند النخعي اربعون وقال الشافعي واحمد رحمهما الله
ما يجوز كونه ثمنا لانه حقها اذا جعل بدل بضعها ولذا تتصرف فيه ابراء واستيفاء فيكون التقدير اليها ويدل على
عدم تعيين العشرة حديث عبد الرحمن بن عوف حيث قال كم سقت اليها قال وزن نواة من ذهب فقال بارك الله لك
اولم ولو بشاة رواه الجماعة والنواة خمسة دراهم عند الاكثر وقيل ثلاثة وثلث وقيل النواة فيه نواة التمر
وعن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى في صداق امراة ملي كفيه سويقا او تمرا فقد استحل رواه ابو داود
ولان قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين يوجب وجود المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد
وانتم تمنعونه • ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من حديث جابر الا لا يزوج النسا الا الاوليا ولا يزوجن الا من
الاكفا ولا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني والبيهقي وتقدم الكلام عليه في الكفاءة فوجب الجمع فيحمل كلما افاد ظاهره
كونه اقل من عشرة على انه المعجل وذلك لان العادة عندهم كان التعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب بعض العلما
الى انه لا يدخل بها حتى يقدم شيا لها نقل عن ابن عباس وابن عمر والزهري وقتادة تمسكا بمنعه صلى الله عليه وسلم
عليا فيما رواه ابن عباس ان عليا رضي الله عنه لما تزوج بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد ان يدخل بها فمنعه رسول الله

صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيا فقال يا رسول الله ليس لي شي فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل بها
لفظ ابي داود ورواه النسائي ومعلوم ان الصداق كان اربعمائة درهم وهي فضة لكن المختار الجواز قبله لما
روت عائشة رضي الله عنها قالت امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادخل امراة على زوجها قبل ان يعطيها
شيا رواه ابو داود والنسائي فيحمل المنع المذكور على الندب اي ندب تقديم شي ادخالا للمسرة عليها تالفا لقلبها
واذا كان ذلك معهودا وجب حمل ما خالف ما رويناه عليه جمعا بين الاحاديث وكذا يحمل امره صلى الله عليه وسلم
بالتماس خاتم من حديد على انه تقديم شي تالفا ولما عجز قال قم فعلمها عشرين اية وهي امراتك رواه ابو داود
وهو محمل رواية الصحيح زوجتكها بما معك من القران فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات قبل لا تعارض ليحتاج
الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين كلنا له شاهد
يعضده وهو ما عن علي رضي الله عنه قال لا تقطع اليد في اقل من عشرة دراهم ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم
رواه الدارقطني والبيهقي وقال محمد بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمر وعامر وابراهيم ورواه باسناده الى جابر
في شرح الطحاوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا من المقدرات فلا يدرك الا سماعا لكن فيه داود
الازدي عن ابراهيم الشعبي عن علي وداود هذا ضعفه ابن حبان والحق ان وجود ما ينفي بحسب الظاهر تقدير المهر
بعشرة في السنة كثير منها حديث التمس ولو خاتما من حديد وحديث جابر من اعطى في صداق امراة ملي كفيه سويقا
الحديث وحديث الترمذي وابن ماجه ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز نكاح امراة على نعلين صححه الترمذي وحديث
الدارقطني والطبراني عنه صلى الله عليه وسلم ادوا العلائق قيل وما العلائق قال ما تراضى عليه الاهلون ولو
قضيبا من اراك وحديث الدارقطني عن الخدري عنه صلى الله عليه وسلم قال لا يضر احدكم بقليل من ماله تزوج
ام بكثير بعد ان يشهد الا انها كلها مضعفة ما سوى حديث التمس فحديث من اعطى فيه اسحق بن جبير لا قال في الميزان
لا يعرف وضعفه الازدي ومسلم بن رومان مجهول ايضا وحديث النعلين وان صححه الترمذي فليس بصحيح فيه
عاصم بن عبيد الله قال ابن الجوزي قال ابن معين ضعيف لا يحتج به وقال ابن حبان فاحش الخطا فترك وحديث
العلائق معلول بمحمد بن عبد الرحمن بن البيلماني قال ابن القطان قال البخاري منكر الحديث ورواه ابو داود
في المراسيل وفيه محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى ضعف وحديث الخدري فيه ابو هرون العبدي قال ابن الجوزي
قال حماد بن زيد كان كذابا وقال السعدي مثله مع احتمال كون قيمة النعلين تساوي عشرة وكون العلائق
تراد بها النفقة والكسوة ونحوها الا انه اعم من ذلك واحتمال التمس خاتما في المعجل وان قيل انه خلاف الظاهر
لكن يجب المصير اليه لانه قال فيه بعده زوجتكها بما معك من القران فان حمل على تعليمه اياها ما معه او نفي المهر
بالكلية عارض كتاب الله وهو قوله تعالى بعد عد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
فقيد الاحلال بالابتغا بالمال فوجب كون الخبر مخالفا له والا لم يقبل ما لم يبلغ رتبة التواتر وهو قطعي في دلالته
لانه نسخ للقطعي فيستدعي ان يكون قطعيا فاما اذا كان خبر واحد فلا فكيف واحتمال كونه غير تمام المهر ثابت بناء على
عهد من لزوم تقديم شي اوندبه كان واقعا فوجب الحمل على ذلك لكن يبقى كون الحمل على ذلك اعمالا للخبر واحد لم يصح
عند المحدثين يستلزم الزيادة على النص به لانه يقتضي تقييد الاحلال بمطلق المال فالقول بانه لا يحل الا بمال
مقدر زيادة عليه بخبر الواحد وانه لا يجوز فان قيل قد اقترن النص نفسه بما يفيد تقديره بمعين وهو قوله تعالى
عقيبه قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم ثم ذلك المعين مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد قلنا انما افاد
النص معلومية المفروض له سبحانه والاتفاق على انه في الزوجات والمملوكين ما يكفي كلا من النفقة والكسوة والسكنى فهو مراد

من الاية قطعا وكون المهر ايضا مرادا بالسياق لانه عقيب قوله خالصة لك يعني نفي المهر خالصة لك وغيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فخالف حكمهم حكمك لا يستلزم تقديره بمعين ولقرر المصنف رحمه الله تعالى في تقدير المهر قياس حاصله المهر حق الشرع بالاية وسببه اظهار الخطر للبضع على ما تقدم ومطلق المال لا يستلزم الخطر لحبة حنطة وكسرة وقد عهد في الشرع تقدير ما يستباح به العضو ماله خطر وذلك عشرة في حد السرقة فيقدر به بعشرة في استباحة البضع وهذا من رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان حكم الاصل ممنوع فانهم لا يقدرون نصاب السرقة بعشرة وايضا المقدر في الاصل عشرة مصكوكة او ما يساويها ولا يشترط في المهر ذلك فلو سمي عشرة تبرا تساوي تسعة مصكوكة جاز اللهم الا ان يجعل استدلالا لا على انه مقدر خلافا للشافعي في نفيه **قوله** ولو سمي اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر مهر المثل قياسا على عدم التسمية هكذا تسمية الاقل تسمية ما لا يصلح مهرا وتسمية ما لا يصلح كعدمها فتسمية الاقل كعدم التسمية وعدم التسمية فيه مهر المثل فتسمية الاقل فيه مهر المثل وقولنا استحسان وله وجهان احدهما ان العشرة في كونها صداقا لا تتجزأ شرعا وتسمية بعض ما لا يتجزأ ككله فهو كما لو تزوج نصفها او طلق نصف تطليقة حيث ينعقد ويقع طلقة فكذا تسمية بعض العشرة والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصله ان في المهر حقين حقها وهو ما زاد على العشرة الى مهر مثلها وحق الشرع وهو العشرة وللانسان التصرف في حق نفسه بالاسقاط دون حق غيره فاذا رضيت بما دون العشرة فقد اسقطت من الحقين فيعمل فيما لها الاسقاط منه وهو ما زاد على العشرة دون ما ليس لها وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة قضاء لحقه فايجاب الزائد بلا موجب فان قيل القياس المذكور موجب له ولم يبطل بعد لانه معارضه قلنا ابطاله ان التشبيه المذكور اما في الحكم ابتداء بان يدعي اندراج تسمية ما لا يصلح في عدمها فثبوت الحكم فيه اعني وجوب مهر المثل حينئذ بالنص والاجماع دون القياس وحينئذ نمنع الاندراج واما في الجامع وهو القياس ليثبت حكم الجامع في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليعلم ثبوته في الفرع اذ قياس الشبه الطردي باطل ولا يعلم ما هو الا ان تعينه عدم القدرة على تسليم شيء اذ لا قدرة على تسليم العدم بوجه وحينئذ نمنع كلية الكبرى لان عدم القدر يختص بما ليس بمال والمجهول فاحشا وان عينه فوات الخطر الذي وجب لاجله المهر على ما زعم قلنا فيجب ما يتحقق به ولم يتعين مهر المثل لتحققه بالعشرة فالزائد بلا موجب واما افساد المصنف بقوله ولا معتبر بعدم التسمية الى اخره يعني لا نسلم ان كلما لا يصلح مهرا يكون كعدم التسمية في ايجاب مهر المثل لان عدمها قد صار اه ان يكون لرضاها بغير مهر فانه قد يكون لطلبها مهر المثل لمعرفة انه حكمه ورضاها بلا مهر لا يستلزم رضاها بالعشرة فما دونها لانها قد ترضى بعدمه تكرما على الزوج ولا ترضى بالعوض اليسير ترفعا فبعيد عن المبنى ولو قيل عدم التسمية ظاهر في القصد الى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل واللبس الثابت في المتنازع فيه ظهور ذلك والا لتركوا التسمية راسا لان زيادة التسمية حينئذ تكلف امر مستغنى عنه في المقصود وهو قصد مهر المثل مع انه مختلف في كون حكم تسمية ما دون العشرة وجوب مهر المثل بل الظاهر انها رضيت بالعشرة لما صرحت بالرضى بما دونها فلا يثبت حكم الاصل فيه والا لكان اقرب مع انه لم يمس المبنى ثم فرع على الخلاف فقال ولو طلقها قبل الدخول اي في صورة تسمية ما دون العشرة فلها خمسة عند علمائنا الثلاثة لان موجب هذه التسمية عشرة وعنده المتعة وفي المبسوط وكذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة خلافا له ولو طلقها قبل الدخول فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف وعنده المتعة وتعتبر قيمة الثوب يوم التزوج عليه وكذا لو سمي مكيلا او موزونا لان تقدير المهر واعتباره عند العقد وروى الحسن عن ابي حنيفة انه في الثوب يعتبر قيمته

يوم القبض وفي المكيل والموزون يوم العقد لان المكيل والموزون يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا بنفس العقد والثوب لا يثبت ثبوتا صحيحا بل يتردد بعينه وبين القيمة فلهذا تعتبر قيمته وقت القبض انتهى وعلم بما ذكر ان المراد ثوب بغير عينه اما لو كان بعينه فانها تملكه بنفس العقد كما سيعلم **قوله** فلها المسمى ان دخل بها الى اخره هذا اذا لم تكسد الدراهم المسماة فان كان تزوجها على الدراهم التي هي نقد البلد فكسدت وصار النقد غيرها فانما على الزوج قيمتها يوم كسدت على المختار بخلاف البيع حيث يبطل بكساد الثمن قبل القبض على ما سيعرف **قوله** وبه يتأكد البدل اي يتأكد لزومه فانه كان قبل لازما لكن على شرف السقوط بارتدادها وتقبيلها ابن الزوج بشهوة **قوله** والشيء بانتهائه يتقرر لان انتهاءه عبارة عن وجوده بتمامه فيستعقب مواجبه الممكن الزامها من المهر والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتها ايضا كذلك فالاقتصار على موته اتفاقي ولا خلاف للاربعة في هذه سواء كانت حرة او امة **قوله** وان طلقها قبل الدخول والخلوة اي بعد ما سمى فلها نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التنصيف يثبت عند زفر بنفس الطلاق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يبطل ملك المراة في النصف الا بقضاء او رضا لان الطلاق قبل الدخول وجب فساد سبب ملكها في النصف وفساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها بالقبض فاولى ان لا يمنع بقاءه فيتفرع على الخلاف ما لو اعتق الزوج الجارية المهر اي الممهورة بعد الطلاق قبل الدخول وهو مقبوضة للمراة نفذ عتقه في نصفها عنده وعندنا لا ينفذ في شيء منها ولو قضى القاضي بعد عتقه بنصفها له لا ينفذ ذلك العتق لانه عتق سبق ملكه كالمقبوض بشراء فاسد اذا اعتقه البائع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك العتق الذي كان قبل الرد ولو اعتقها المراة قبل الطلاق نفذ في الكل وكذا ان باعت او وهبت لبقاء ملكها في الكل قبل القضاء والتراضي عندنا واذا نفذ تصرفها فقد تعذر عليها رد النصف بعد وجوبه فتضمن نصف قيمتها للزوج يوم قبضت ولو وطئت الجارية بشبهة فحكم العقر كحكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل كالارش لانه بدل جزء من عينها فان المستوفى بالوطء في حكم العين دون المنفعة وسنذكر حكم الزيادة المذكورة وازالة البكارة بلا دخول كمن تزوج بكرا فدفعها فزالت بكارتها ليس كالدخول فلا يوجب الا نصف المهر عند ابي حنيفة وعند محمد عليه كماله واختلفت الرواية عن ابي يوسف فقيل هو مع محمد وقيل هو مع ابي حنيفة **قوله** والاقيسة فيه متعارضة جواب عن سؤال مقدر هو ان الاية وهي قوله تعالى فنصف ما فرضتم عام في المفروض اعطى حكم التنصيف وقد خص منه ما اذا كان المفروض نحو الخمر وما اذا سمي بعد العقد الخالي عن التسمية فانه لا يتنصف بالطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارضه القياس اذ وجد وقد وجد وهو ان في طلاقه قبل الدخول تفويت الملك على نفسه باختياره فكان كاعتاق المشتري العبد المبيع او اتلاف المبيع ومقتضاه وجوب تمام المسمى او يقال هو رجوع المبدل اليها سالما فكان كما اذا تقايلا قبل القبض في البيع يسقط كل الثمن فقال الاقيسة متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى بتمامه كما ذكرنا ومقتضى الثاني لا يجب لها شيء اصلا فتساقطا فبقي النص على ما كان عليه فكان المرجع اليه وعلى هذا يسقط ما اورد من ان مقتضى العبارة ان المصير الى النص بعد تعارض القياسين لكن الحكم على عكسه لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن ان القياسين اذا تعارضا لا يتركان بل يعمل المجتهد بشهادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجع اليه لكن تقدير السؤال على الوجه المذكور لا يتوجه لان تمام معنى الاية هو انتصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فتوجيه السؤال بان النص قد خص وقياس الطلاق قبل الدخول على اتلاف المبيع ونحو ذلك يوجب ان لا يجب شيء باطل لانه حينئذ نسخ لتمام موجب النص

ح ثبوت

لا تخصيص اذ لم يبق تحت النص على ذلك التقدير شيء وليس نسخ العام المخصوص بالقياس بل تخصيصه فلا يتوجه ليعارض
باخر بمنعه من الاخراج وتقريره لا على انه جواب سؤال يرد عليه ما ذكرنا انه يسقط على ذلك التقرير فلم يكن حاجة
في الاستدلال سوى التعرض للنص الا ان يكون قصد ذكر الواقع في نفس الامر **قوله** وشرط يعني القدوري رحمه الله
في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا في تأكد تمام المهر بها **قوله** وان
تزوجها ولم يسم لها مهرا الى اخره الحاصل ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لا مهر فيه عندنا سواء سكت عن المهر او شرط
نفيه او سمي في العقد وشرط رد ها مثله من جنسه وصورة هذا تزوجها على الف على ان ترد اليه الفا فلها مهر
مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف لمقابلة مثلها بقي النكاح بلا تسمية بخلاف ما لو تزوجها على الف على ان ترد عليه مائة
دينار جاز وتنقسم الالف على مائة دينار ومهر مثلها فما اصاب الدنانير يكون صرفا منه وطائفة التقابض وما يخص مهر المثل
يكون مهرا فان طلقها قبل الدخول ردت نصف ذلك على الزوج ان كانت قبضت الالف لان المقابلة هنا خلاف الجنس
وعند اختلاف الجنس تكون المقابلة باعتبار القيمة ولو تفرقا قبل التقابض بطل حصة الدنانير من الدراهم وفي هذه
الوجوه ان كانت حصة مهر المثل من الالف اقل من عشرة يكمل لها عشرة وفي صور وجوبه ان يتزوجها على حكمها او حكمه
او حكم اخر لانه في الجهالة فوق جهالة مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر مهر المثل واكثر صح او دونه
فلا الا ان ترضى وفي اليها ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز او اكثر فلا الا ان يرضى وفي الى الاجنبي ان حكم لها بمهر المثل جاز ولا بالاقل
الا ان ترضى ولا بالاكثر الا ان يرضى وكذا اذا تزوجها على ما في بطن جاريته او اغنامه لا يصح بخلاف خلعها على ما في بطن
جاريتها ونحوه يصح لان ما في البطن بعرضية ان يصير مالا بالانفصال وان لم يكن مالا في الحال والعوض في الخلع يحتمل
الاضافة كالخلع بخلاف النكاح لا يحتملها فلا يحتمل بدله ومثله ما يخرج نخله او يكتسبه غلامه **قوله** او مات
عنها وكذا اذا مات عنها او ماتت هي ايضا يجب ايضا مهر المثل لورثتها **قوله** وقال الشافعي رحمه الله يعني في قول عنه
لا يجب في الموت شيء للمفوضة وهو قول مالك في صورة نفي المهر وقوله الاخر كقولنا **قوله** واكثرهم اي اكثر اصحابه ٥
قوله له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما يتمكن من اسقاطه انتهاء اي بعد التسمية ولا يخفى ان هذا الاستدلال
يقتضي نفي وجوبه مطلقا قبل الدخول وبعده وهو خلاف ما نقله عن الاكثر ولان عمر وابنه وعليا وزيدا رضوان الله عليهم
قالوا في المفوضة حسبها الميراث ولنا ان سائلا سأل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عنها في صورة موت الرجل فقال بعد
شهر اقول فيه بنفسي فان يك صوابا فمن الله ورسوله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله
ورسوله عنه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وابو الجراح رايه
الاشجعيين فقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امراة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك
هذا ففرح ابن مسعود بذلك سرورا لم يسر قط مثله بعد الاسلام وبروع بكسر الباء الموحدة في المشهور ويروى بفتحها
هكذا رواه اصحابنا رحمهم الله وروى الترمذي والنسائي وابو داود هذا الحديث بلفظ اخصر وهو ان ابن مسعود
قال في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال
معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله هذا لفظ ابي داود ولهم روايات
اخر بالفاظ قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحاح والذي روي من رد علي رضي الله عنه له
فلمذهب تفرد به وهو تخليط الراوي الا ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه لم يرو هذا الرجل لتحلفه لكنه لم يصح
وممن انكر ثبوتها عنه الحافظ المنذري **قوله** ولنا ان المهر وجب حقا للشرع اي وجوبه ابتداء حق الشرع لما قدمناه انفا
انما يصير حقها في حالة البقاء اي بعد وجوبه على الزوج ابتداء بالشرع ويثبت لها شرعا حق اخذه فيتمكن حينئذ من الابراء

لمصادقته حقها دون نفيه ابتداء عن ان يجب **قوله** ثم هذه المتعة للمطلقة قبل الدخول التي لم يفرض لها مهر
في العقد واجبة عندنا وعند الشافعي واحمد رحمهما الله وخصها احترازا عن غيرها من النساء فان المتعة لغيرها تجب
الامر بسند كر وقوله رجوعا الى الامر هو قوله تعالى ومتعوهن عقيب قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة اي ولم تفرضوا فانصرف الى المطلقات قبل الفرض والمسيس بخلاف المدخول بها
فان المتعة مستحبة لها فرض لها او لا **قوله** وفيه خلاف مالك فمذهبه استحباب المتعة في هذه الصورة وغيرها
من الصور الا المطلقة قبل الدخول بعد الفرض الا ان تجيء الفرقة من جهتها من جميع الصور ووجه قوله تعليقه
بالحسن اعني الامر المذكور لقوله سبحانه وتعالى عقيبه حقا على المحسنين وهم المتطوعون فيكون ذلك قرينة صرف
الامر المذكور الى الندب والجواب منع قصر المحسن على المتطوع بل هو اعم منه ومن القائم بالواجبات ايضا
فلا ينافي الوجوب فلا يكون صارفا للامر عن الوجوب مع ما انضم اليه من لفظ حقا وعلى **قوله** والمتعة
ثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة قدرها لانها اللبس الوسط لانها تصلي وتخرج غالبا فيها
وفي المبسوط ادنى المتعة درع وخمار وملحفة وهذا التقدير يروى عن عائشة وابن عباس ومن بعدهم سعيد
ابن المسيب والحسن وعطاء والشعبي وحيث قدره به مع فهم اللغة يعرف منه ان لفظ متعته لا يقال في اعطاء
الدراهم بل في ما سواها من الاثاث والامتعة وهو المتبادر الى الفهم ايضا فلا تقدر بالدراهم وان لم يمتنع ان تقع
على الدراهم ايضا لان الشان في المتبادر من اللفظ وعن الشافعي رحمه الله تقديرها بثلاثين ولا باجتهاد الحكم
وانما يجتهد يتعرف حال من يعتبر حاله من الزوجين او حالهما لان الاثواب معتبرة بحالهما على ما هو الاشبه بالفقه
لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس وقيل يعتبر حالها وهو الذي يشير اليه
قول القدوري وروي من كسوة مثلها وهو قول الكرخي لقيام هذه المتعة مقام مهر المثل فانها انما تجب عند
سقوطه وفيه يعتبر حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة فان كانت من السفل فمن الكرباس وان كانت
وسطا فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم واطلاق الذخيرة كونها وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة
لا يوافق رايا من الثلاثة الاعتبار بحاله او حالها او حالهما وقيل يعتبر حاله وهو اختيار المصنف وصححه عملا
بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد يقال ان هذا يناقض قولهم ان المتعة لا تزاد على
نصف مهر المثل لانها خلفه وان كانا سواء فالواجب المتعة لانها الفريضة بالكتاب العزيز وان كان نصف مهر المثل اقل
من المتعة فالواجب الاقل الا ان ينقص عن خمسة فيكمل له الخمسة وهذا كله نص الاصل والمبسوط وهو صريح في
اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الاصلي لكنه تعذر تنصيفه لجهالته فيصار الى المتعة خلفا
عنه فلا تجوز الزيادة على نصف المهر ولا ينقص عن الخمسة لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر
المثل لانه سقط بالطلاق قبل الدخول فلا معنى لاعتباره بعد ذلك اجيب بان النكاح الذي فيه التسمية في
المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا يجب بالطلاق قبل الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في
النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل فلا يزاد بالطلاق قبل الدخول على نصفه ثم لا تجب
المتعة الا اذا كانت الفرقة من جهته كالفرقة بالطلاق والايلاء واللعان والجب والعنة وردته وابائه وتقبيله
امها او بنتها بشهوة وان جاءت الفرقة من جهتها فلا تجب لردتها وابائها الاسلام وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع
وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وكما لا تجب المتعة بسبب مجيء الفرقة من قبلها لا تستحب لها ايضا لجنايتها
ومقتضى هذا ان لا تستحب في خيارها فينبغي ان يقال لجنايتها او رضاها واستحباب المتعة لا يحاشها بالطلاق وكذا

لوفسخه بخيار البلوغ او اشتري هو او وكيله منكوحته او باعها المولي من رجل ثم اشتراها منه الزوج تجب المتعة
وكل موضع لا تجب فيه المتعة عند عدم التسمية لا تجب نصف المسمي عند وجودها وكل موضع تجب فيه والواجب بالعقد
هو المسمي او مهر المثل ان لم يسم ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط نصفه وقبل كله ثم تجب النصف بطريق المتعة ٥

قوله وعلي قول ابي يوسف الاول اشارة الي ان قوله الاخر كقولهما **قوله** فيتنصف بالنص يعني قوله تعالى فنصف
ما فرضتم فانه يتناول ما فرض في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي فان لها ان ترفعه الي القاضي ليفرض لها
اذا لم يكن فرض لها في العقد **قوله** ان هذا يعني المفروض تعيين لمهر المثل وذلك لان هذا العقد حين انعقد موجبا
لمهر المثل لان ذلك حكم العقد الذي لم يسم فيه مهر وثبوت الملزوم تخلف عنه ثبوت اللازم فاذا كان الثابت به لزوم
مهر المثل لا يتنصف اجماعا فلا يتنصف ما فرض بعد العقد والفرض المنصف في النص اعني قوله تعالى فنصف ما فرضتم
يجب حينئذ حمله علي المفروض في العقد بالضرورة لانا لما بينا ان المفروض بعد عقد لا تسمية فيه هو نفس خصوص
مهر مثل تلك المراة وان الاجماع علي عدم انتصافه لزم بالضرورة ان المنتصف بالنص ما فرض في العقد علي ان المتعارف
هو الفرض في العقد حتي كان المتبادر من قولنا فرض لها الصداق انه وجد في العقد فيقيد لذلك نص ما فرضتم به
ضرورة ان المخبر عنه بفرضتم هو الفرض الواقع في العقد وهذا من المصنف تقييد للعرف العملي بعد ما منع منه في الفصل
السابق حيث قال اوهو عرف عملي ولا يصلح تقييد اللفظ وقدمنا ان الحق التقييد به وفي الغاية والدراية لا يتناول غيره
اي غير المفروض في العقد اذ المطلق لا عموم له وليس بشيء لان المطلق المتعرض لمجرد الذات فيتناول المفروض علي اي صفة كان
سواء كان في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي عليه لو رافعته ليفرض لها فالصواب ما ذكرنا من ان المفروض
بعد العقد نفس مهر المثل وان المفروض كتعيين كميته ليمكن دفعه وهو لا يتنصف اجماعا فتعين كون المراد به في النص المتعارف
دون غيره مما يصدق عليه لغة لما بينا ولان غيره غير متبادر لمقدرة وجوده **فروع** لو عقد بعد التسمية ثم فرض
لها دارا بعد العقد فلا شفعة فيها للشفيع لما قلنا ان المفروض بعده تقدير بمهر المثل ومهر المثل بدل البضع
فلا شفعة فيه ولهذا لو طلقها قبل الدخول بها كان عليها ان ترد الدار وترجع علي الزوج بالمتعة بخلاف ما لو
كان مسمى في العقد ثم باعها به الدار فان فيها الشفعة لانها ملكت الدار شراء بالمهر وان طلقها قبل الدخول بها فالدار
لها وترد نصف المسمي علي الزوج لانها صارت مستوفية للصداق بالشراء والشراء لا يبطل بالطلاق **قوله**
لزمته الزيادة لا خلاف لزفر والشافعي رحمهما الله تعالى لانها لو صحت بعد العقد لزم كون الشيء بدل ملكه
قلنا اللزوم منتف علي تقدير الالتحاق باصل العقد وينتقض بالعوض عن الهبة بعد عقدها والدليل علي
الصحة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فانه يتناول ما تراضيا علي الحاقه واسقاطه
ومن فروع الزيادة ما لو راجع المطلقة الرجعية علي الف فان قبلت لزمت والا فلا لان هذه زيادة
وقبولها شرط في اللزوم ويناسب هذه مسئلة التواضع لما فيها من تعدد التسمية ولو تواضعا في السر علي مهر
وعقدا في العلانية باكثر منه ان اتفقا علي ان العلانية هزل فالمهر مهر السر وان اختلفا فادعي الزوج المواضعة
وانكرت فالقول لها هذا ان اتحد الجنس فان اختلف فانه ينعقد بمهر المثل ولو عقد في السر بالف واظهرا
الفين فكذلك ان اتفقا علي المواضعة فالمهر ما في السر وان اختلفا فالقول للمراة في دعوي الجد فيلزمه مهر
العلانية الا ان يكون اشهد عليها او علي وليها الذي زوجها منه انه مهر السر واقام البينة بذلك فيثبت ما ادعاه
ولو عقدا في السر بالف ثم عقدا في العلانية بالفين واشهدا ان العلانية سمعة فالسر وان لم يشهدا قال الصدر
الشهيد عند ابي حنيفة المهر مهر السر وعند محمد مهر العلانية وذكر القاضي الامام ابا يوسف مكان محمد وجعل محمدا

مع

مع ابي حنيفة قال لو تزوج امراة بالف ثم جدد بالف درهم اختلفوا فيه ذكر خواهر زاده علي قول ابي حنيفة
ومحمد لا تلزم الالف الثانية وعلي قول ابي يوسف تلزم الالف الثانية وذكر في المحيط قول ابي يوسف مع ابي حنيفة
وفي شرح الطحاوي تزوجها علي الف ثم الفين لا يثبت الثاني خلافا لابي يوسف وعلل عدم الثبوت بانهما قصدا
اثبات الزيادة في ضمن العقد ولم يثبت العقد فكذا الزيادة فانتفت هذه النقول علي ان قول ابي حنيفة عدم
الثاني وعلي عكس هذا حكي الخلاف في الكافي الشيخ حافظ الدين قال تزوجها علي مهر في السر بشهادة شاهدين
علي الف ثم تزوجها في العلانية علي الفين فمهرها الفا درهم ويكون هذا زيادة في المهر عند ابي حنيفة ومحمد
وعند ابي يوسف المهر هو الاول وهذا ظاهر المنصوص في الاصل وعليه مشي شمس الائمة ان عند ابي حنيفة
المهر مهر العلانية قال في المبسوط اذا تعاقدا في السر بالف واشهدا انهما جددا ان العقد بالفين سمعة فالمهر
هو الاول لان العقد الثاني بعد الاول لغو وبالاشهاد علمنا انهما قصدا الهزل بما سمياه فيه وان لم يشهدا
علي ذلك فالذي اشار اليه في الكتاب المهر مهر العلانية ويكون هذا منه زيادة لها في المهر قالوا هذا عند ابي حنيفة
فاما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله المهر هو الاول لان العقد الثاني لغو فما ذكر فيه ايضا من الزيادة تلغو
وعند ابي حنيفة العقد الثاني ان كان لغوا فما ذكر فيه من الزيادة يكون معتبرا بمنزلة من قال لعبده وهو اكبر سنا
منه هذا ابني لما لغي صريح كلامه عندهما لم يعتق العبد وعنده يعتق وان لغي صريح كلامه في حكم النسب تبقي
معتبرا في حق العتق انتهي كلام شمس الائمة باخره يخرج الجواب عن المذكور في شرح الطحاوي من تعليل عدم اعتبار
الثاني **قوله** اشار في الكتاب الي ان المهر مهر العلانية هو والله اعلم اطلاق اعتبار العلانية في الاصل فان عبارته
فيه اذا تزوجها علي مهر في السر وسمع في العلانية باكثر منه يوخذ العلانية فالتسميع في العلانية يشمل ما اذا
اشهدا علي ان العلانية هزل غير مقصود واذا لم يشهد علي ذلك وما اذا كان التسميع ليس في ضمن عقد بل بمجرد اظهار
علي ما هو عكس اول الصورة المراضعة وتبهما عليه او في ضمنه فما اخرجه الدليل خرج وبقي الباقي ولا خلاف
في اعتبار الاول اذا اشهدا علي هزلية الثاني واعترفا به مطلقا فيبقي ما لم يشهدا فيه ولم يعترفا به مما هو في ضمن
عقد ثان مرادا قطعا وظاهر هذا انه لا خلاف فيه بينهم ولهذا والله سبحانه اعلم ذكر عصام ان عليه الفين
ولم يذكر خلافا وان ذكر في المحيط عنه انه ذكر في كتاب الاقرار انه لا يثبت الزيادة فاذا حكي المشايخ الخلاف
يجب كون المذكور في قول ابي حنيفة البته لان وضع الاصل لافادة قوله وكان القاضي الامام قاضي خان انما
افتي بانه لا يجب بالعقد الثاني شيء الا اذا عني به الزيادة في المهر لما علم ان علة اعتبار العلانية فيما اذا جدد او لم
يشهدا كونه زيادة لكن الاوجه الاطلاق فان ذلك يقتضي ان يسال الزوج عن مراده بما قبل الحكم وقد ينكر الزوج
العقد ويفتح باب الخصومة من غير حاجة الي ذلك لانه اذا كان الثابت شرعا جواز الزيادة في المهر والكلام الثاني
يعطيه صادرا من مميز عاقل وجب الحكم بمقتضاه بل يجب انه لو ادعي الهزل به لا يقبل ما لم تقم بينة علي اتفاقهما
علي ذلك نعم وقال ايضا انه يجب الالفان مع الالف السر فيجتمع عليه ثلاثة الاف لان الاول قد ثبت وجوبه
ثبوتا لا مرد له والمفروض كون الثاني زيادة فيجب بكماله مع الاول ومن ثم ذكر في الدراية عن شرح الاسبيجابي
جدد علي الالف تثبت التسميتان عند ابي حنيفة وعندهما لا تثبت الثانية وكذا لو راجع المطلقة بالف ٥
وفي النوازل عن الفقيه ابي الليث اذا جدد يجب كلا المهرين ووجه من نقل لزوم الثاني فقط اعتبار ارادة
الاول في ضمن كمال الثاني لان الظاهر كون المقصود تغيير الاول الي الثاني والذي يظهر من الجمع بين كلام القاضي
والاطلاق المتظاهر عليه كون المراد بكلام الجمهور لزومه اذا لم يشهدا من حيث الحكم ومراد القاضي لزومه عند الله

في نفس الامر ولا شك انما يلزم عند الله اذا قصد الزيادة فاما اذا لم يقصد احتى كانا هازلين في نفس الامر
فلا يلزم عند الله شي وحتى لا يطالب به في القيمة ويلزم ذلك في حكم القاضي لانه يواخذه بظاهر لفظه الا ان يشهدا
على خلافه وما قيل انه لا يجب المهر الثاني الا اذا كانت قالت لا ارضى بالمهر الاول او ابرائه ثم قالت لا اقيم معك
بدون مهر فاما اذا لم يكن هذا البساط فلا يجب الثاني قريب من قول القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة
الزيادة واختلافهم فيما اذا كان التجديد بعد هبتها المهر الاول انه هل وجوب الثاني على الخلاف او ان الاتفاق
على عدم وجوبه غير بعيد اذ قد يقال كون الزيادة يستدعي قيام المزيد عليه وبالهبة انتفى قيامه فلا يتحقق كون
الثاني زيادة وهو المحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي دخوله في الوجود لا بقاوه الى وقت الزيادة فصلح منشا
للخلاف في ثبوت على الخلاف او عدم ثبوته بالاتفاق وفي الفتاوي امراة وهبت مهرها من زوجها ثم ان الزوج
اشهد ان لها عليه كذا من مهرها تكلموا فيه والمختار عند الفقيه ابي الليث ان اقراره جايز اذا قبلت ووجهه في
التجنيس بوجوب تصحيح التصرف ما امكن وقد امكن بل يجعل كانه زادها في المهر وانما شرطنا القبول لان الزيادة
في المهر لا تصح الا بقبول المراة انتهى والخلاف المشار اليه بقوله والمختار فرع الخلاف الذي قبله لان في
صورة هبتها المهر القيد وهو قبول المراة صحيح لا يخالف المنقول عن ابي حنيفة وذلك لان المنقول هو ما اذا
جدد او عقد ثانيا باكثر مما يفيد اجماعهما على الامر الثاني وذلك يفيد قبولها الثاني بلا شبهة بخلاف هذه
الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقر واشهد ونحوه وهو لا يستلزم ذلك **قوله** لان المعقود عليه وهو
منافع بضعها انما يصير مستوفي بالوطي ولا يجب كمال البدل قبل الاستيفاء فلا يجب كمال المهر قبله **قوله** ولنا
انها سلمت المبدل الخ يتضمن منع توقف وجوب الكمال على الاستيفاء بل على التسليم **قوله** اعتبارا بالبيع والاجارة
يعني ان الموجب للبدل تسليم المبدل لا حقيقة استيفاء المنفعة كالبيع والاجارة الموجب فيهما التسليم وهو رفع
الموانع والتخلية بينه وبين المسلم اليه وان لم يستوف المشتري والمستاجر منفعة اصلا فكذا في المتنازع فيه
يكون تسليم البضع بذلك بل اولى واما قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم فالمجاز فيها متحتم لانه ان حمل المس على الوطي كما يقول فهو من اطلاق اسم السبب على المسبب والاوجه
انه من اطلاق اسم المطلق على اخص خصوصه وان حمل على الخلوة كما يقول فمن المسبب على السبب اذ المس مسبب عن الخلوة
عادة وكل منهما ممكن ويترجح الثاني بموافقة القياس المذكور والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كشف
خمار امراة او نظر اليها وجب الصداق دخل او لم يدخل رواه الدارقطني والشيخ ابو بكر الرازي في احكامه وقد يقال
يجب ان لا يعتبر هنا خلاف لان المجاز لا يجاز بعموم الحقيقة والخلوة لا تصدق على الجماع فلا يكون المس مجازا فيهما والا
لزم انه لو طلقها وقد وطيها بحضرة الناس وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الخلوة والفرض انها المراد بالمس في النص
وهو باطل فلا يحمل على الخلوة ويجاب بان ثبوت الكمال في الصورة المذكورة بالاجماع لا للاجماع على انه حينئذ تسليم المبدل
مع ادعاء الاجماع على وجوب كماله بالخلوة كما نقله الشيخ ابو الفضل الرازي في احكامه حيث قال هو اتفاق الصدر
الاول وحكى الطحاوي فيه اجماع الصحابة وقال ابن المنذر وهو قول عمر بن الخطاب وعلي وزيد بن ثابت وعبد الله
ابن عمر وجابر ومعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهم اجمعين ويوافقه قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم
الى بعض اوجب جميع المهر بالافضاء وهو الخلوة لانه من الدخول في الفضا قاله الفرا وحينئذ فيكون وجوب نصفه
بالطلاق قبل الخلوة الذي هو معنى النص مخصوصا اخرج منه الصورة التي اوردناها والدليل على وجوب المخصص الاجماع
المذكور ومن فروع لزوم المهر بالخلوة لو زنى بامراة فتزوجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنى لانه سقط الحد

بالتزوج قبل تمام الزنى والمهر المسمى بالنكاح لان هذا ازيد على الخلوة **قوله** وان كان احدهما مريضا شروع
في بيان موانع صحة الخلوة وعبارة شرح الطحاوي فيه جامعة قال الخلوة الصحيحة ان يخلو بها في مكان يامنان
اطلاع الناس عليهما كدار وبيت دون الصحرا والطريق الاعظم والسطح الذي ليس على جوانبه ستر وكذا اذا كان
الستر رقيقا او قصيرا بحيث لو قام انسان يطلع عليهما وان لا يكون مانع من الوطي حسا ولا طبعا ولا شرعا انتهى
ومن فصل الموانع ذكر منها الرتق والقرن والعفل وان تكون شعرا او صغيرة ولا تطيق الجماع او هو صغير
لا يقدر عليه وقال بعضهم ان كان يشتهي وتتحرك الته ينبغي ان يجب كمال المهر واذا كان معهما ثالث استوى
منعه لصحة الخلوة بين ان يكون بصيرا او اعمى يقظان او نايما بالغا او صبيا يعقل لان الاعمى يحس والنايم
يستيقظ ويتناوم فان كان صغيرا لا يعقل او مجنونا او مغمى عليه لا يمنع وقيل المجنون والمغمى عليه يمنعان وزوجته
الاخرى بالفعل اليه رجع محمد والجواري لا يمنع وفي جوامع الفقه جاريتها تمنع بخلاف جاريته وفي شرح
المجمع في امته روايتان والكلب العقور مانع وغير العقور ان كان لها منع او له لا يمنع وعندي ان كلبه لا يمنع
وان كان عقورا لان الكلب قط لا يعتدي على سيده ولا على من يمنعه سيده عنه ولو سافر بها فعدل عن الجادة
بها الى مكان خال فهي صحيحة ولا تصح الخلوة في المسجد والحمام وقال شداد ان كانت ظلمة شديدة صحت لانها كالساتر
وعلى قياس قوله تصح على سطح لا ساتر له اذا كانت ظلمة شديدة والاوجه ان لا تصح لان المانع الاحساس ولا يختص
بالبصر الا ترى الى الامتناع لوجود الاعمى ولا ابصار للاحساس ولا تصح في بستان ليس له باب وتصح في محل عليه
مغروبة وهو يقدر على وطيها وان كان نهارا والحجلة والقبة كذلك ولو كانا في مخزن من خان يسكنه الناس فرد
الباب ولم يغلق والناس يقعود في وسطه غير مترصدين لنظرهما صحت وان كانوا مترصدين لا تصح وهذه الموانع
من قبيل الحسي ولو دخلت عليه فلم يعرفها ثم خرجت او هو دخل عليها ولم يعرفها لا تصح عند ابي الليث وتصح عند الفقيه
ابي بكر وكذا لو كانت نايمة ولو عرفها هو ولم تعرفه هي تصح **فرعان** الاول لو قال ان خلوت بك فانت
طالق فخلي بها طلقت ووجب نصف المهر الثاني للزوج ان يدخل بزوجته اذا كانت تطيق الجماع من غير
تقدير وقد قدر بالبلوغ وبالتسع واعلم ان اصحابنا اقاموا الخلوة الصحيحة مقام الوطي في حق بعض الاحكام
تاكد المهر وثبوت النسب والعدة والنفقة والسكنى في مدة العدة ومراعاة وقت طلاقها ولم يقيموها مقامه
في الاحصان وحلها للاول والرجعة والميراث وحرمة البنات يعني اذا خلي بالمطلقة الرجعية لا يصير مراجعا
واذا خلي بامراة ثم طلقها لا تحرم بناتها ولا ترث منها لو ماتت في العدة للاحتياط الواجب في بعض الاحكام
وفي شرح الشافي ذكر تزوج البنت على عكس هذا ففيه خلاف واما في حق وقوع طلاق اخر ففيه روايتان والاشبه
وقوعه لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب ان تقع احتياطا **قوله** وهذا التفصيل في مرضها
قال الصدر الشهيد هو الصحيح **قوله** وهذا القول اي رواية المنتقى في حق كمال المهر هو الصحيح دفعا للضرر
عنها اما في جواز الافطار فالصحيح غيرها وهو انه لا يباح الا بعذر وقد قدمنا في كتاب الصوم تحت ان رواية
المنتقى في جواز الافطار بلا عذر ثم وجوب القضا اتعب بالدليل من ظاهر الرواية وقول المصنف هو الصحيح احتراز
عن رواية شاذة عن ابي حنيفة انه يمنع لانه يمنعه الجماع ويجعله اثما لما فيه من ابطال العمل **قوله** اذ هو على بلا
الالة يعني ان خلوة الخصي صحيحة وهو كذلك بالاتفاق **قوله** والعدة واجبة في جميع هذه المسايل اي عند
صحة الخلوة وفسادها بالموانع المذكورة احتياطا لتوهم الشغل نظرا الى التمكن الحقيقي وكذا في المجبوب لقيام احتمال
الشغل بالسحق وكذا يثبت نسب الولد منه عند ابي سليمان وذكر التمرتاشي ان علم انه ينزل يثبت وان علم خلافه فلا وعليها

العدة والاول احسن وعلم القاضي بانه ينزل اولا ربما يتعذر او يتعسر قال العتابي تكلم مشايخنا في العدة
الواجبة بالخلوة الصحيحة انها واجبة ظاهرا او حقيقة فقيل لو تزوجت وهي متيقنة بعدم الدخول حل لها ديانة
لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع وكذا لا تسقط لو اسقطاها ولا يحل لها الخروج ولو اذن لها الزوج ويتداخل
العدتان ولا يتداخل حق العبد والولد اي وحق الولد وكذا قال صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله
واليوم الاخر ان يسقي ماءه زرع غيره فلا يصدقان في ابطالها باتفاقهما على عدم الوطي بخلاف المهر لانه مال
فلا يحتاط في ايجابه غير ان وجه الاستدلال بالحديث على انها حق الولد تأمل **قوله** وذكر القدوري في شرحه
لمختصر الكرخي ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام
التمكن حقيقة فكان كالطلاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم الشغل وما قاله قال به التمرتاشي وقاضي خان
ويؤيده ما ذكره العتابي لا ان لا وجه على هذا ان يخص الصغير بغير القادر والمرض المدنف لثبوت التمكن حقيقة في
غيرهما واعلم ان المراد بوجوب العدة بالخلوة انما هو في النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا تجب العدة
بالخلوة فيه بل بحقيقة الدخول **قوله** وتستحب المتعة لكل مطلقة الا لمطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج
قبل الدخول وقد سمي لها مهرا في كل من الصدر والاستثناء اشكال اما الاول فان المطلقة قبل الدخول التي لم
يسم لها داخلة في عمومه والمتعة واجبة لها واما الثاني فالمطلقة قبل الدخول المفروض لها ذكر في المبسوط
والمحيط والمختلف والحصر ان المتعة تستحب لها واجيب عن الاول ان الاستحباب مستعمل في اعم من الوجوب يعني
انه بالمعنى اللغوي وهو عام مخصوص بالصور السابقة وقرينة التخصيص تقدم ذكرها فكانه قال وتستحب
لكل مطلقة غير تلك وعن الثاني انه قول القدوري تبعه فيه وفي بعض مشكلات القدوري المتعة اربعة اقسام
واجبة وهي ما تقدم ومستحبة وهي التي طلقها بعد الدخول ولم يسم لها وسنة وهي التي طلقها بعد الدخول وقد
سمي لها والرابعة ليست بواجبة ولا سنة ولا مستحبة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمي لها لان نصف المهر
ثابت لها فيقوم مقام المتعة وقيل الصحيح ان هنا تغييرا ووقع من الكاتب فذكر بعضهم ان في بعض النسخ ولم
يسم لها مهرا ونقل في الدراية ضبطه كذلك عن غير واحد **قوله** وقال الشافعي رحمه الله تجب لكل مطلقة
الا لهذه وعن احمد رواية كقوله ورواية كقولنا وتقدم تفصيل مالك ووجه قول الشافعي انها في المطلقة
قبل الدخول والتسمية واجبة اتفاقا بالنص واما في المدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورة عدم
التسمية للايحاش بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في مقابلة البضع فتجب دفعا للايحاش واما التي لم يدخل بها
وقد سمي لها فوجوب نصف المهر لها الثابت بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم بطريق المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غيرها وهو جبر صدع الايحاش لا المهر لعدم استيفا
منافع بضعها فلا تجب متعة اخرى والا تكررت وقوله فسخ مجاز لانه وقع طلاقا حتى انتقص به عدد الطلاق لكنه
كالفسخ من جهة انه كالحالة السابقة على النكاح بسبب عود المعقود عليه سالما اليها فلا يلزم كون ما ذكر على قول
من قال يسقط كل المهر بهذا الطلاق لانه فسخ ثم يجب بطريق المتعة مخالفا القول المحققين انه يبقى نصف المهر ويسقط
نصفه بالنص وله ايضا قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين خص منها تلك المطلقة بنص فصح
ما فرضتم جعله تمام حكمها وبه تحمل قوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات الى قوله فمتعوهن على غير المفروض لها لعلقية
ان نصفه لها بطريق المتعة **قوله** ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة بكسر الواو وفتح به السماع لانها فوضت
نفسها لوليها وللزوج وبفتحها اي فوضها وليها للزوج وهي التي زوجت بلا مهر مسمى وحاصله منع كون علة الوجوب

في الاصل وهي المفوضة الايحاش وابطل مناسبته للعلية اجرا بقوله وهو غير جان في الايحاش لانه باذن الشرع
بل الوجوب فيها تعويض عما كان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى فهم من علم انه تعالى اسقط ما كان واجبا
لها ثم اوجب لها شيئا اخر مكانه وعلم انه لا جناية في الطلاق بل قد يكون مستحبا في التي لا تصلي والفاجرة ولا تسقط
في المدخول بها مطلقا فلا تجب لانتفاء العلة المساوية ولا نسلم ان ما سلم للمدخول بها في مقابلة البضع بل بقبولها
العقد على نفسها الملصق به المال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين ولهذا كان لها المطالبة به قبل الدخول
غير ان بالدخول يتقرر ما كان على شرف السقوط وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين اما ان اللام
للعهد الذكري في المطلقات التي لم يسم لهن لانهن تقدم ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن ثم قال ومتعوهن او يراد بمتعوهن ايجاب نفقة العدة وكسوتها واما غير المدخول بها المسمى لها
فمحل الاتفاق واما اثبتنا الاستحباب في المدخولات لقوله تعالى واسرحكن سراحا جميلا وهن مدخولات
قوله واذا زوج الرجل ابنته على ان يزوج الزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الاخر اي صداقا
فيه وانما قيد به لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل صداقا للاخرى ومعناه بل قال زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك
ولم يزد عليه فقبل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شغارا ولو زاد قوله على ان يكون بضع بنتي صداقا لبنتك فلم
يقبل الاخر بل زوجه بنته ولم يجعلها صداقا كان نكاح الثاني صحيحا اتفاقا والاول على الخلاف ثم حكم هذا العقد
عندنا صحته وفساد التسمية فيجب مهر المثل وقال الشافعي يبطل العقد بالمنقول والمعقول اما الاول فحديث
ابن عمر اخرجه الستة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح الشغار وهو ان يزوج الرجل ابنته او اخته من
الرجل على ان يزوجه ابنته او اخته وليس بينهما صداق والنهي يقتضي فساد المنهي عنه والفاسد في هذا العقد
لا يفيد الملك اتفاقا وعنه انه صلى الله عليه وسلم قال لا شغار في الاسلام والنفي رفع لوجوده في الشرع وعرف
منه التعدي الى كل ولي زوج موليته على ان يزوجه الاخر موليته كسيد الامة يزوج امته على تزويج الاخر
موليته كذلك واما الثاني كل بضع حينئذ صداق ومنكوح فيكون مشتركا بين الزوج ومستحق المهر وهو باطل
والاطناب في تقريره مستغنى عنه والجواب عن الاول ان متعلق النهي والنفي مسمى الشغار وماخوذ في مفهومه خلوه
عن الصداق وكون البضع صداقا ونحن قائلون بنفي هذه الماهية وما يصدق عليها شرعا فلا نثبت النكاح كذلك
بل نبطله فيبقى نكاحا سمي فيه ما لا يصلح مهرا فينعقد موجبا لمهر المثل كالنكاح المسمى فيه خمرا وخنزيرا فما هو متعلق
النهي لم نثبته وما اثبتناه لم يتعلق به بل اقتضت بالعمومات صحته اعني ما يفيد الانعقاد بمهر المثل عند
عدم تسمية المهر وتسمية ما لا يصلح مهرا فظهر انا قائلون بموجب المنقول حيث نفيناه وعن الثاني بتسليم بطلان
الشركة في هذا الباب ونحن نثبته اذ لا شركة بدون الاستحقاق وقد ابطلنا كونه صداقا فبطل استحقاق مستحق
المهر بضعه فبقي كله منكوحا في عقد شرط فيه شرط فاسد ولا يبطل به النكاح بخلاف ما لو زوجت نفسها من رجلين
فان بطلان الاشتراك فيه لم يستلزم بطلان النكاح وانما استلزمه عدم موجب التعيين لعدم الاولوية **قوله**
وان تزوج حر امراة على خدمته سنة فلها مهر مثلها وقال محمد في الجامع لها قيمة خدمته ولم يذكر القدوري خلافا
واختلف في قول ابي يوسف فقال الهندواني ينبغي ان يكون مع محمد وقال بعض المشايخ مع ابي حنيفة وهو الاظهر
والا لم يقتصر على خلاف محمد في الجامع الصغير **قوله** وقال الشافعي لها تعليم القران والخدمة في الوجهين اي في
حرية الزوج وعبديته **قوله** وكذا المنافع على اصلنا فمن النظر على هذه النكتة يوجب ان لا يصح تسمية شيء من المنافع
وملاحظة قوله وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته وهي مال تقتضي جواز جميع منافع الاعيان مما

خلا خدمة الحر وموافقه عموم مفهوم قوله ولا كذلك الحر وهذا موافق لما في الجامع قاضي خان وشرح الشافي لنجم الدين عمر النسفي ومما قال في البدايع لو تزوجها على سائر منافع الاعيان سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة ارضه يعني ان تزرع هي ارضه ونحوها من منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع اموال او الحقت بالاموال شرعا في سائر المعقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة وامكان الدفع ثابت بتسليم محالها اذ ليس فيه استخدام المراة زوجها يفيد جواز تسمية خدمة الحر وهو الصحيح وفي الغاية معزيا الى المحيط لو تزوجها على خدمة حر اخر فالصحيح صحته وترجع على الزوج بقيمة خدمته وهذا يشير الى انه لا يخدمها فاما لانه اجنبي فلا يؤمن انكشاف عليه مع مخالطته للخدمة واما ان يكون مراده اذا كان بغير امر ذلك الحر ولم يجزه وانت اذا تاملت تعليل محمد رحمه الله وجوب قيمة الخدمة بان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم للمناقضة وتعليلهما نفي ماليته بعدم استحقاقه في هذا العقد بحال المفيد انه لو استحق تسليمه الحق بالاموال لكن انتفى ذلك للزوم المناقضة لا تكاد تتوقف في صحة تسمية خدمة حر اخر ثم بعد هذا يجب ان ينظر فان لم يكن بامره ولم يجزه وجب قيمتها وان كان بامره فان كانت خدمة معينة يستدعي مخالطة لا يامن معها الانكشاف والفتنة وجب ان يمنع وتعطى قيمتها او لا تستدعي ذلك وجب تسليمها وان كانت غير معينة بل تزوجها على منافع ذلك الحر حتى يصير اجيرا لها لانه اجير وحد لا يصرفه في الاول فكالاول وفي الثاني فكالثاني وقد ازال المصنف الريب اخرا بقوله بخلاف خدمة حر اخر فانه لا مناقضة والحاصل ان ما هو مال او منفعة يمكن تسليمها شرعا يجوز التزوج عليها وما لا لا يجوز كخدمة الزوج الحر للمناقضة وحر اخر في خدمة تستدعي خلوة للفتنة وتعليم القران لعدم استحقاق الاجرة على ذلك كالاذان والاقامة والحج وعند الشافعي يجوز اخذ الاجرة على هذه فصح تسميتها واختلفت الرواية في رعي غنمها او زراعة ارضها للتردد في تمحضها خدمة وعدمه وكون الاوجه الصحة لقص الله سبحانه قصة شعيب وموسى عليهما السلام من غير بيان نفيه في شرعنا انما يلزم لو كانت الغنم ملك البنت دون شعيب وهو منتف

قوله وبخلاف رعي الاغنام الى اخره يعني انه لم يتمحض خدمة لها اذ العادة اشتراك الزوجين في القيام على مصالح مالهما اي يقوم كل بمصالح مال الاخر على انه ممنوع في رواية الرواية بخلاف رعي الغنم والزراعة حيث لا يجوز على رواية الاصل والجامع وهو الاصح يعني على ان يزرع لها ارضها ويجوز على رواية ابن سماعة لانه ليس من باب الخدمة لما ذكرنا الا يرى ان الابن اذا استاجر اباه للخدمة لا يجوز ولو استاجره للرعي والزراعة يصح انتهى **فروع** واذا اعتق امة وجعل عتقها صداقها كان يقول اعتقتك على ان تزوجيني نفسك بعوض العتق فقبلت صح العتق وهي بالخيار في تزوجه فان تزوجته فلها مهر مثلها خلافا لابي يوسف له الحديث الصحيح انه صلى الله عليه وسلم تزوج صفية وجعل عتقها صداقها قلنا نص كتاب الله تعالى يعين المال فانه بعد عد المحرمات احل ما وراءهن مقيدا بالابتغاء بالمال قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم الاية وقول الراوي ذلك كناية عن عدم المهر يعني اعتقها وتزوجها ولم يكن شيء غير العتق والتزوج بلا مهر جايز للنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره وغاية ما فيه ان ما ذكرناه محتمل لفظ الراوي فيجب حمله عليه دفعا للمعارضة بينه وبين الكتاب وان ابت ان تتزوجه الزمناها بقيمتها ولو كانت الجارية ام ولد فاعتقها على ذلك فابت قال ابو حنيفة لا يجب عليها قيمتها لان رقها غير متقوم عنده ولو قالت لعبدها اعتقتك على ان تتزوجني بالف او على ان تعطيني الفا فقبل فقبل عتق فان ابى تزوجها فعليه قيمة نفسه وان تزوجها بالف قسم الالف على قيمة نفسه وعلى مهر مثلها فما اصاب الرقبة قيمته وما اصاب المهر مهرها يتنصف بالطلاق قبل الدخول **قوله** فان تزوجها

على الف حاصل وجوههما اذا تزوجها على مسمى فاما من الدراهم او الدنانير او المكيل او الموزون غير المعين بخلاف المعين منهما فانه كالعرض واما من العروض او الحيوان معينا او في الذمة ففي الاولان وهبته الكل او نصفه بعد قبض الكل ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصفه اتفاقا او قبله لم يرجع بشيء خلافا لزفر او بعد قبض نصفه لم يرجع بشيء خلافا لهما فالا يرجع بنصف المقبوض كما بينا ما كان من التسعة حتى لو كانت وهبته اقل من النصف وقبضت الباقي رجع عليها بنصف المقبوض وعنده يرجع الى تمام نصف الصداق وفي الثاني لا يرجع بشيء مطلقا قبضت او لم تقبض واوجب زفر رجوعه بنصف قيمة العرض وجه الاتفاق فيه في الاول ان المقبوض ليس نفس المهر لانه وصف في الذمة بل مثل تقع به المقاصة فظهر ان الواصل اليه غير ما يستحقه بالطلاق اعني نصف المهر الا يرى ان لها ان تمسك ما اخذته منه وتعطيه غيره اذا طلقها قبل الدخول بعد القبض وتقرير المصنف فانظر الى ان الواجب بالطلاق دراهم مطلقة وهذه ليست الا معينة ويدل على انها ليست عين الواجب كون لها ان تمسكها وتدفع غيرها عند الطلاق وجه قول زفر في ثاني شقي الاول ان الواصل اليه وان كان نفس الدين لكن وصل اليه بسبب غير الطلاق وهو الابراء وهو مسبب عن الابراء وغيره مسببا عن الطلاق لما عرف من ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف المسببات شرعا اصله حديث لحم بريرة فبواسطة لزوم الاختلاف شرعا لم يصل اليه عين ما يستحقه فصارت كالاولى وجه الاستحسان ان المستحق بالطلاق وهو سقوط نصف الدين عنه تحقق بالابراء فحين ثبت الطلاق لم يؤثر شيئا لعدم مصادفته شغل الذمة بالمهر وهو محل اثره لانه انما يؤثر في شغل الذمة بالاسقاط فلو اوجب شيئا اخر كما قال انه يرجع عليه بخمسماية عين لكان ذلك غير موجبه في غير محله وصار كمن عليه الدين المؤجل اذا عجله ثم حل الاجل لا يجب شيء اخر واذا تاملت هذا التقرير سقط عندك ما تكلف في دفع لزوم اختلاف المسبب باختلاف السبب من تخصيص الدعوى بالاعيان لانها تقبل التغيير بتغير صفاتها بخلاف الاوصاف كالدين فيما نحن فيه حيث لا يقبل ذلك لاستحالة قيام الصفة بالصفة وهو دفع فاسد لان تبعث التغيير شرعا لا يتوقف على ذلك انما هو اعتبار شرعي وقيام الصفة بالصفة بمعنى الاختصاص الناعت ليس محالا الا على ما عرف في التحقيقات الكلامية ثم يمكن حمل قوله في الكتاب تروصل اليه عين ما يستحقه وهو براءة ذمته عن نصف المهر الى اخره عليه اي عين ما يستحقه ذاتا لا من حيث هو بسبب الابراء والايبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود سابقا فانه لم يؤثر شيئا حينئذ ووجه قولهما في قبض النصف الحاق البعض بالكل وهو قول الشافعي في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم وهبته له يرجع بنصفه فاذا قبضت النصف يرجع بنصفه ولا يخفى ان الملازمة تحكم فان رجوعه في صورة قبض الكل ليس لكونه قبض الكل ولا البعض بل لانه لم يصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق وهذا المناط منتف في صورة قبض النصف بناء على ان الطلاق قبل الدخول اعاده نصف الصداق الى قديم ملك الزوج فيظهر ان الصداق الدين بذلك مشترك بينهما يعني بنصفين وذلك والا فحال الهبة كان كله ملكها ظاهرا فاذا قبضت النصف انصرف الى الجهتين كمكيل او موزون بين اثنين وهو في يد احدهما فقبض صاحبه نصفه كان المقبوض حقه فاذا ابراته بعد ما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليه عين ما يستحقه بالوجه المذكور في هبة الكل قبل قبضه فظهر ان الحاقهما البعض بالكل بوصف طردي غير مؤثر وتقرير الوجه الثاني ظاهر من الكتاب وقوله والحط يلتحق باصل العقد في النكاح يؤيده انها لو حطت حتى بقي اقل من عشرة صح ولا تستحق غيره وتسمية ما دون العشرة في اصل العقد لا يصح وقيد بالنكاح لانه يلتحق في البيع باصل العقد ووجه الفرق ان البيع عقد معاينة ومبادلة

مال بمال ومرابحة فتقع الحاجة الى دفع العين فيه فاعتبر الحط لقصد دفعه فالتحق باصل العقد ولا كذلك
عقد النكاح فليس كذلك الحط وقوله الا ترى ان الزيادة لا فيه لا تلتحق حتى لا تتنصف استيضاح لعدم الالتحاق
وهو مشكل بان عدم التحاق الزيادة باصل العقد هو الدافع لقول المانعين لها لو صحت كان ملكه عوضا عن
ملكه فاذا لم يلتحق بقي ابطالهم بلا جواب فالحق انها تلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من المشايخ وانما لا تتنصف
لان الانتصاف خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنص المقيد بالعادة المنصرف اليها على ما مر وهذه لم
توجد حقيقة حالة العقد بل الحقت به ولان وجه الحاقها بالبيع وهو انه قد يكون خاسرا او زايدا مضرا بالمشتري
فيرد الى العدل يجري في النكاح وخسرانه بنقص عن مهر مثلها فيرد بالزيادة اليه فان تزوجها مع نقصها عن مهر
مثل اخواتها مثلا يعقب لندمها وزيادته يعقبه له وجه قول زفر في العرض المعين وهو احد قولي الشافعي
في الجديد واختياره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره من ان السالم بالهبة غير
ما يستحقه بالطلاق لاختلاف المسبب فترتب على الطلاق مقتضاه وتجب قيمة نصفه لتعذر عينه كما لو تزوج
على عبد الغير فابى سيده وجه الاستحسان ان الواجب بالطلاق سلامة نصف المقبوض وقد وصل عين ذلك
اليه فلم يصادف الطلاق ما كان شاغلا لذمتها ليؤثر وجوب تفريغها منه عليها على نحو ما سلكت في التقرير السابق
وحمل كلام الكتاب هنا عليه اسهل منه مما تقدم **قوله** بخلاف ما اذا كان المقبوض دينا اي دراهم واخواتها
فان الواصل اليه حينئذ ليس عين ما تستحقه لعدم تعينها وبخلاف ما اذا باعت من زوجها العرض المذكور
فانه وان وصل اليه عين ما يستحقه لكنه ببدل والسالم ببدل بمنزلة ذلك البدل نفسه الذي كان في
ملكه فكانه لم يصل اليه شي ولو كان العرض او الحيوان في الذمة فكذلك الجواب اي لا يرجع عليها بشي
قبضت او لم تقبض اما اذا لم تقبض فتقريره تقريره دينا واما ان قبضته ثم وهبته ثم وهبته فلان المقبوض
فيه متعين الرد بالطلاق فليس لها ان تمسكه وتدفع غيره بخلاف المقبوض من الدراهم وانما وقعت هذه المفارقة
لان الاصل ان لا يثبت العرض في الذمة للجهالة وكذا لا يثبت في المعاوضات المحضة كالشراء لكنها تحملت في النكاح
لجري التساهل في العرض فيه لانه غير المقصود منه فاذا عين بالتسليم يصير كان العقد وقع على ذلك المقبوض
فيجب رد عينه اذا استحق كما لو كان معينا في الابتدا فيعطى حكمه ويتاتى خلاف زفر في هذه ايضا لما عرف من اصله
وهو اشتراط وصوله اليه من الجهة المستحقة وما ذكر في الغاية قال زفر في الدراهم والدنانير المعينة لا يرجع
عليها بنا على اصله في تعينها استبعدت صحته عنه لما علم من اشتراطه اتحاد الجهة الا ان يكون روايتان فيما تعين
واذ قد انجز الكلام الى شي مما يتعلق بامهار العوض المعين فهذه فوايد تتعلق به كلها ومن المبسوط فنقول لا تثبت
فيه خيار رؤية فلو تزوجها على شي بعينه لم تره فاتاها به ليس لها رده وتثبت فيه خيار العيب فلها رده اذا كان
العيب فاحشا وهو ما ينقص من القيمة قدرا لا يدخل تحت تقويم المقومين بخلاف العيب اليسير اما خيار الرؤية
فلعدم الفايدة في اثباته اذ الفايدة في اثباته التمكن من اعادة العوض الذي قوبل بالمسمى كالمراة في النكاح وهذا
تحصل في البيع لانه ينفسخ بالرد بخلاف النكاح لا ينفسخ برد المسمى بخيار الرؤية ولا ترد المراة بل غاية ما يجب به رد المسمى
فيه قيمته والقيمة ايضا فيه غير مرية واما خيار العيب فلثبوت فايدته وهي الرجوع بقيمته صحيحا لان السبب
الموجب للتسمية هو العقد ولم يبطل بالاتفاق فلا يجوز الحكم ببطلان التسمية مع بقا السبب الموجب له صحيحا
ولكن بالرد بالعيب يتعذر تسليم العين كما التزم فتجب قيمته كالعبد المغصوب اذا ابق وعلى هذا الاصل اذا هلك
الصداق المعين قبل التسليم لا تبطل التسمية بل يجب مثله ان كان مثليا والا فقيمته وكذلك لو استحق هذا اذا كان

العيب فاما وقت العقد فان تعيب في يد الزوج قبل التسليم يسيرا فليس لها غيره وعن زفر لها الخيار لو فاحشا
فاما بفعل الزوج فلها خيار ان تضمنه قيمته يوم تزوجها او تاخذه وتضمن الزوج النقصان لانه اتلف جزءا من
الصداق ولو اتلفه ضمنه فاذا اتلف بعضه لزمه قدره وعن ابي حنيفة اذا اختارت اخذه لا تضمنه النقصان
واما بافة سماوية فلها هذا الخيار غير انها لا تضمنه النقصان اذا اختارت اخذه واما بفعل الصداق نفسه
ففي ظاهر الرواية هو كالعيب السماوي لان فعله بنفسه هدر وعن ابي حنيفة انه كتعيب الزوج واما بفعلها فتصير
قابضة له كله واما بفعل اجنبي فيجب ضمانه النقصان ويكون ضمانه بمنزلة الزيادة المتولدة قبل القبض فيثبت
لها الخيار للتغيير بين ان تاخذه وتضمن الجاني نقصانه او تضمن الزوج قيمته وهو يرجع على الجاني وليس لها ان تاخذ
العين ويضمن الزوج النقصان لانه لا منع منه هذا كله اذا دخل بها ومات عنها فان طلقها قبل الدخول ففي تعيبها في حق
النصف كما في الكل او طلقها بعد الدخول فلو تعيب في يدها بعد قبضها ثم طلقت قبل الدخول ففي السماوي ان شا
ضمنها الزوج نصف قيمته يوم قبضه لتعذر ردها اياه كما قبضته وان شاء اخذ النصف وليس عليها ضمان
نقصان والتعيب بفعل الصداق كالسماوي وكذا بفعلها لانه صادف ملكا لها صحيحا فلا يوجب ضمان نقصان
عليها واذا كان بفعل اجنبي فهو ضامن وهو كالزيادة المنفصلة المتولدة من العين لانه بدل جزء من العين فيمنع
تنصف الاصل بالطلاق وانما يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الصداق يوم قبضته وكذا ان تعيب بفعل الزوج
لان الزوج بعد تسليمه كالاجنبي في ايجاب الارش وذاك يمنع تنصيف الصداق بالطلاق فلو كان انما تعيب
في يدها بعدما طلقها قبل الدخول كان للزوج ان ياخذ نصف الاصل مع نصف النقصان لان السبب فسد في النصف
بالطلاق وصار مستحق الرد على الزوج فكان في يدها في هذه الحالة كالمقبوض بشراء فاسد فيلزمها ضمان
النقصان سواء تعيب بفعلها او بفعله او بامر سماوي لانه مضمون عليها بالقبض والاوصاف تضمن بالقبض كالمغصوب
وان كان بفعل اجنبي فالارش كالزيادة المنفصلة وقد ذكرنا حكمها ووقع في مختصر الحاكم ابي الفضل ان التعيب في
يدها قبل الطلاق وبعده في الحكم سوا قال شمس الايمة في المبسوط وهو غلط بل الصحيح في كل فصل ما ذكرنا فلو
كان المهر جارية فلم تقبضها حتى وطئها الزوج فجاءت بولد فادعاه لم يثبت نسبه لان الاستيلاد في ملك المراة
غير صحيح الا ان الحد يسقط عنه للشبهة لان الطلاق عليه بالعقد كالمبيع في يد البايع وعليه العقر وهذا العقر
مع الولد زيادة منفصلة متولدة من الاصل لان المستوفى بالوطي في حكم جزء من العين والعقر بدل له فاذا
طلقها قبل الدخول تنصف الكل فيكون العقر والجارية بينهما ولا تكون الجارية ام ولد للزوج لعدم ثبوت نسب
ولدها منه ولكن يعتق نصف الولد على الزوج لانه ملك ولده من الزنا فيعتق عليه للجزئية وتسعى للمراة في نصف قيمته
ولا يصير الزوج ضامنا لانه ما صنع في الولد شيا انما صنع الطلاق وذلك ليس مباشرة لاعتاق الولد بل في حكم
الطلاق عود النصف الى الزوج ثم يعتق عليه حكما لملكه وان ماتت الجارية عند المراة او قتلت ثم طلقها قبل
الدخول فللزوج عليها نصف القيمة يوم قبضت لانه تعذر عليها رد نصف الصداق بعد تقرر السبب الموجب له
ولا سبيل للزوج على القاتل لان فعله لم يلاق ملكه بل ملك المراة فلا يضمنه شيا واذ قد انجز الكلام في الزيادة في
المهر فلنستوفيه وحاصله من المبسوط ان الزيادة فيه قبل قبضه متصلة كالسمن والانجلاء بياض العين ومنفصلة
متولدة من العين كالولد والثمار والعقر وغير متولدة كالكسب والغلة وذلك كله يسلم لها اذا دخل بها او مات
عنها لانه يملك بملك الاصل وملك للاصل كان سالما لها وقد تقرر ذلك بالموت والدخول فكذلك الزيادة
فاما اذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة منفصلة او متصلة تتنصف بالطلاق مع الاصل لانه في حكم

جزء من العين والحادث من الزيادة بعد العقد قبل القبض فالموجود وقت العقد بدليل المبيعة فان الزيادة
المتولدة هناك كالموجود وقت العقد حتى يصير مقابلهما شيء من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلة
فلا يتنصف بالطلاق قبل الدخول بل الكل لها في قول ابي حنيفة وفي قولهما يتنصف مع الاصل وكذا الوجات الفرقة
من قبلها قبل الدخول حتى بطل ملكها عن جميع الصداق يسلم لها الكسب عند ابي حنيفة وعندهما يرد الكسب مع الاصل
وكذا المبيع قبل القبض يسلم الكسب للمشتري وعندهما هو للبائع لهما ان الكسب زيادة منفصلة عن الاصل فيكون
كالولد فكما لا يسلم لها اذا ابطل ملكها عن الاصل فكذلك هذا وهذا لان بطلان ملكها عن الاصل لانفساخ
السبب فيه والزيادة انما تملك بملك الاصل متولدة كانت اولا فاذا انفسخ سبب الملك في الاصل لا يبقى سببا
لملك الزيادة وحقيقة الوجه لابي حنيفة ان سبب ملك الزيادة غير سبب ملك الاصل بل ملك الاصل يصير
شرطا فسبب ملك الاصل مثلا قبول عقد النكاح وفي الزيادة الاكتساب للمكتسب وهو اما احتطاب العبد
او اجارته نفسه او قبوله الهبة وهذه الاسباب لا تنفسخ غير ان المكتسب اذا لم يكن اهلا للملك يخلفه مولاه
بذلك السبب لوصلة الملك بينهما وقت الاكتساب وبطلان ملكه في الاصل لا يتبين انه لم يخلفه في الملك
بذلك السبب وليس الكسب كالزيادة المتولدة جزء من الاصل يسري اليه ملك الاصل الا ان يكون مملوكا
بسبب حادث الا يرى ان ولد المكاتبة يكون مكاتبا وكسبها لا يكون مكاتبا وولد المبيعة قبل القبض يكون
مبيعا يقابله حصة من الثمن عند القبض وكسبه ليس مبيعا ولا يقابله شيء من الثمن وان قبض مع الاصل ولو قبضت
الاصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تنصف الاصل والزيادة لان حكم التنصيف عند الطلاق
ثبت في الكل حين كانت الزيادة قبل القبض فلا يسقط ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الاصل قبل حدوث الزيادة
ثم حدثت في يدها ثم طلقها قبل الدخول فاما ان تكون غير متولدة او متولدة من العين وهي اما منفصلة او متصلة
فان كانت غير متولدة كالكسب والغلة فهو سالم لها وردت نصف الاصل على الزوج لان حدوث الكسب كان بعد
تمام ملكها وبيدها فيكون سالما وان لزمها رد الاصل او بعضه كالمبيع اذا اكتسب في يد المشتري ثم رد الاصل
بعيب يبقى الكسب سالما له وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق في ضمانها فتسلم
منفعته والكسب بدل المنفعة وان كانت متولدة من العين فان كانت منفصلة كالولد والثمار امتنع تنصف
الاصل بالطلاق وعود الكل اليه اذا جاءت الفرقة من قبلها وانما للزوج في الطلاق نصف قيمة الاصل وفي ردتها
جميع قيمته يوم دفع اليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفر يتنصف الاصل مع الزيادة في الطلاق ويعود
الكل الى الزوج اذا جاءت الفرقة من قبلها لان قبضها لا يتأكد ملكها ما لم يدخل بها بل يتوهم عود النصف الى
الزوج بالطلاق او الكل اذا جاءت الفرقة من قبلها ثابت فيسري ذلك الحق الى الزيادة كالمشتراة شراء فاسدا
اذا قبضها المشتري وازدادت زيادة منفصلة فان البائع يسترد ها بزيادتها وروى ابن سماعة عن ابي يوسف
تفصيلا قال في الطلاق يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الاصل وعند ردتها يسترد منها الاصل مع الزيادة
لان الردة تفسخ السبب من الاصل فيكون الرد بحكم انفساخ بمنزلة الرد لفساد البيع وفيه يثبت الرد في الاصل
والزيادة اما الطلاق فحل العقد وليس بفسخ له فلا يثبت حق الزوج في الزيادة التي لم تكن في ملكه ولا في
يده ويتعذر تنصيف الزيادة بتعذر تنصيف الاصل وجه ظاهر الرواية انها ملكت الصداق بالعقد وتم
ملكها فيه بالقبض فحدثت الزيادة على ملك تام لها والتنصيف عند الطلاق انما يثبت في المفروض في العقد
وليست الزيادة مسماة فيه ولا حكما اذ لم يرد عليها القبض المستحق بالعقد فتعذر تنصيفها وهي جزء من العين

فيتعذر

فيتعذر تنصيفها لتعذر تنصيف العين كالزيادة المنفصلة في المبيع تمنع رد الاصل بالعيب اذا كانت حادثة
بعد القبض وهذا بخلاف الزيادة المنفصلة في الموهوب فانه لا يمنع الواجب من الرجوع في الاصل لان الهبة
عقد تبرع فاذا رجع في الاصل يبقت الزيادة للموهوب له بغير عوض وقد كان الاصل سالما له بغير عوض فيجوز ان
يسلم الزيادة ايضا بغير عوض فاما البيع والنكاح فمعاوضة فيتعذر رد الزيادة لو اثبتنا الرد في الاصل
بقيت الزيادة سالمة بلا عوض وهي جزء من الاصل ولا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض بعد رفع عقد المعاوضة واذا
تعذر تنصيف الاصل وجب عليها نصف قيمته للزوج لتعذر رد العين بعد تقرر سبب وجوبه ولما كان الصداق
انما دخل في ضمانها بالقبض كان المعتبر القيمة وقت القبض وان كانت متصلة كالسمن والجمال والانجلاء البياض
ثم طلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة وابي يوسف هذا والزيادة المنفصلة سوا انما للزوج عليها نصف قيمة
الصداق يوم قبضته وعند محمد وزفر يتنصف الاصل بزيادة لان النكاح عقد معاوضة والزيادة المتصلة
لا عبرة بها في عقود المعاوضات كما لو اشترى جارية بعبد وقبضها فازدادت متصلة ثم هلك العبد قبل
التسليم او رده المشتري بعيب فانه يسترد الجارية بزيادتها بخلاف ما لو كانت الزيادة منفصلة وهذا لان
المتصلة كزيادة السعر الا ترى انها لو حدثت قبل القبض لا ينقسم الثمن باعتبارها كزيادة السعر فكذا في الصداق
بخلاف الموهوب فان الزيادة المتصلة فيها تمنع الرجوع لان الهبة ليست بعقد ضمان فالقبض حكمه لما لم يوجب
ضمان العين على الموهوب له لم يبق للواهب حق في العين حتى يسري الى الزيادة واذا تعذر الرجوع في الزيادة
تعذر في الاصل لانه لا ينفصل عنها بخلاف قبضها الصداق فانه قبض ضمان لحق الزوج فيتبين به بقاء حق الزوج
في الاصل فيسري الى الزيادة كالبيع ولهما ان هذه الزيادة حدثت من ملك صحيح لها فيكون سالما لها بكل حال كالمنفصلة
واذا تعذر تنصيف الزيادة تعذر تنصيف الاصل لما قال محمد والدليل عليه ان الصداق في حكم الصلة من وجه
لانها تملكه لا عوضا عن مال والمتصلة في الصلات تمنع رد الاصل كالموهوب وتاثير المتصلة في الصلات اكثر من
المنفصلة حتى ان المنفصلة في الهبة لا تمنع الرجوع والمتصلة تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع تنصف الاصل
والمتصلة اولى ان تمنع فاما البيع فالصحيح ان عند ابي حنيفة وابي يوسف ان المتصلة تمنع فسخ العقد من الاصل
كالمنفصلة وما ذكر في المأذون فهو قول محمد وقد نص في كتاب البيوع عن ان الزيادة تمنع الفسخ بالتحالف عند
ابي حنيفة وابي يوسف كالمنفصلة واما اذا كان حدوث الزيادة في يدها بعد ما طلقها قبل الدخول فانه يتنصف
الاصل مع الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل مستحقا عليها فيسري ذلك الى الزيادة كالمشتراة شراء فاسدا
ترد بالزيادة المتصلة والمنفصلة بخلاف ما قبل الطلاق قوله واذا تزوجها الى اخره للمسئلة صورتان
الاولى ان يسمي لها مهرا ويشترط لها معه ما لها فيه نفع كان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او لا يتسرى
او يطلق ضرتها والثانية ان يسمي لها مهرا على تقدير وآخر على تقدير آخر اما الاولى فحكمها ظاهر في الكتاب وهو
انه ان وفى لها فليس لها الا المسمى والا فلها مهر مثلها فلو كان مهر مثلها قدر المسمى او اقل لا تستحق شيئا آخر وقال
زفر ان كان ما ضم الى المسمى مالا كالهدية ونحوها يكمل لها مهر المثل عند فواته والا فليس لها الا الالف لان المال يتقوم
بالاتلاف فكذا يمنع التسليم اذا شرط لها في العقد بخلاف طلاق الضرة ونحوه لا يتقوم فلا يلزم وقال الامام
احمد بن حنبل اذا فات ثبت لها الخيار في الفسخ لانها لم تتزوجه الا على ملك المرغوب فيه فصار كما اذا باع عبدا
على انه خباز او كاتب وهو بخلافه ولقوله صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج
وجواب زفر ان ايجاب التسليم ليس للتقوم في المضموم بل لعدم رضاها بالالف الا به فبانتفائه يظهر عدم رضا

ها

بالمسمى فكان كعدم التسمية وفيه مهر المثل وجواب الثاني ان ذلك في الشرط الصحيح وليس هذا منه لقوله صلى الله
عليه وسلم المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا وهذه الشروط تمنع التزوج والتسري لو وجب
الجري على موجبها فكانت باطلة فلا يؤثر عدمها في خيار الفسخ بل ان وفي تمام التسمية لرضاها بها والا لانتم لعدم
الرضى وفساد العقد ليس لازما لعدم تمام التسمية ولا لعدمها راسا اذ ليس ذكرها من الاركان ولا الشروط بخلاف
البيع فان قيل ما استدل للثم به لا ليس محل النزاع لان مقتضى الشرط المذكور ان لا تتزوج ما دامت تحته مختار العدم
دخول خيار الفسخ في يدها وان عدم التزوج مختار الامر من تحريمه شرعا فالجواب ان الشرط المحرم للحلال لعدم ما حكم
بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرط ترك الحلال او فعل الحرام اذ لو احل حقيقة بان ثبت به حكم الحل
شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب حمل الاحقية المذكورة فيما روي على ما من الحق في نفسه وهو المراد به ضد
الباطل فيعم من الوجوب صادق عليه وعلى الجائز والمندوب لا ما يخص الواجب عينا ينبغي ان يقال اذا ظهر عدم
رضاها بالالف لم يلزم كونه نكاحا بلا تسمية ولا نظيره للقطع بانها ليست مفوضة بل انما رضيت بتسمية صحيحة
معينة وقد قالوا اذا سمي للبكر عند استيذانها مهر افسكتت لا يكون رضى حتى يكون المهر وافرا ولا يصح النكاح بمهر المثل
ولا به فكيف وهي مصرحة بنفيه وكون مهر مثلها اصلا لا يستلزم صحة النكاح بها ما لم تكن مفوضة او تصرح بالرضى
به والا فقد لا ترضى بمهر المثل تسمية فلا ينعقد النكاح عليها به فيجب ان تخيار كما اذا زوجت نفسها من غير كفو فانه ينعقد
ثم يثبت للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من لفظ احق في الحديث عليه فلا موجب لان ذلك الموجب وهو تحريم الحلال
منتف لانه لا يحرم التسري لهذا الشرط بل هو امتنع منه بالتزامه مختارا الاحب الامرين اليه وهو صحبة الزوجة وهذا
لو تسري لا نقول فعل محرما وهو ادنى من امتناعه عن بعض المباحات بحلفه لا يفعله واما الثانية فكان تزوجها
على الفان ان اقام بها او على ان لا يتسري او ان يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت اعجمية او ثيبا وعلى الفين ان كان
اضدادها فان وفي بالاول او كانت اعجمية ونحوه فلها الالف والا فمهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف عند
ابي حنيفة وكذا ان قدم شرط الالفين يصح المذكور عنده حتى لو طلقها قبل الدخول يجب لها نصف المسمى اولا او ثانيا على
انه لا خطر فيها وكذا في المسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول يسقط اعتبار هذا الشرط وقالا الشرطان جايزان فلها
الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الالف ولا يزاد على الالفين
وجه قول ابي حنيفة انه لا خطر في التسمية الاولى بل هي منجزة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان اخرجها فلا
ثبت لها ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى للاول ثابتا لان المنجز لا يعدم بوجود المعلق فحين وجد المعلق بوجود شرطه
اجتمع تسميتان فيجب مهر المثل للجهالة ووجه قولهما انهما معلقان فلا يوجد في كل تقدير سوى مسمى واحد ووجه
قول زفر ان لا تعليق اصلا بل هما منجزان لان ما يضم مع المال انما يذكر للترغيب لا للشرط فاجتمعا فتفسد للجهالة واصلها
في الاجارات وستزداد هناك وضوحا ان شاء الله سبحانه واعلم انه نقل عن الدبوسي لو تزوجها على الف ان كانت قبيحة
والفين ان كانت جميلة تصحان بالاتفاق لانه لا خطر في التسمية الثانية لان احد الوصفين ثابت في نفس الامر جزما غير
ان الزوج يجهله وجهالته لا توجب خطرا بالنسبة الى الوقوع وعدمه واستشكل بان مقتضاه ثبوت صحتهما اتفاقا
فيما اذا تزوجها بالف ان كانت مولاة او ليست له امراة وبالالفين ان كانت حرة الاصل او له امراة لكن الخلاف
منقول فيهما والاولى ان يجعل مسئلة القبيحة والجميلة على الخلاف فقد نص في نوادر بن سماعة عن محمد على الخلاف
فيهما واعلم انه لو كان تزوجها على الف وعلى طلاق فلانة تطلق بمجرد تمام العقد بخلاف ما تقدم من كذا وان يطلق
فلانة فان ما لم يطلقها لم تطلق وفي المبسوط لو تزوجها على الف وعلى ان يطلق امراته فلانة وعلى ان ترد عليه عبدا

فقد

فقد بذلت البضع والعبد والزوج بذل الالف وشرط الطلاق فينقسم الالف على مهر مثلها وعلى قيمة العبد فان كانا
سوا صار نصف الالف ثمنا للعبد ونصفها صداقا لها فاذا اطلقها قبل ان يدخل بها فلها نصف ذلك وان دخل
بها نظر ان كان مهر مثلها خمسمايه او اقل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان وفي بالشرط فطلق فليس لها الا الخمسمايه
وان ابى ان يطلق لم يجبر عليه لانه شرط الطلاق وايقاع الطلاق لا يصح التزامه في الذمة فلا يلزمه بالشرط
شيء ولها كمال مهر مثلها ولو كان تزوجها على الف وطلاق فلانة على ان ترد عليه عبدا وقع الطلاق بنفس العقد
والزوج بذل شيئين الالف والطلاق والمراة البضع والعبد شيان في مقابلة شيئين فينقسم كل منهما على الاخر
فان كان مهر المثل وقيمة العبد سوا كان نصف الالف ونصف الطلاق صداقا لها فاذا اطلقها قبل الدخول كان
لها مايتان وخمسون والطلاق الواقع على الضرة باين لان بمقابلة نصف العبد ونصف البضع وان لم يكن العوض
مشروطا على المطلقة وانما جعلنا نصف العبد ونصف البضع بمقابلة الطلاق لان المجهول اذا ضم الى المعلوم
فالانقسام باعتبار الذات دون القيمة ولو استحق العبد او هلك قبل التسليم رجع بخمسمايه حصة العبد
وبنصف قيمة العبد ايضا لان نصف العبد بمقابلة نصف الطلاق واستحقاق العبد او هلاكه قبل التسليم يوجب
قيمته على من كان ملتزما تسليمه فلهذا رجع بقيمة ذلك النصف وههنا المسئلة التي تحاذيها باب الشفعة
والنكاح وهي ما اذا تزوجها على دار على ان ترد عليه الفا تقسم الدار على مهر مثلها وعلى الالف حتى لو استويا
كان النصف مهرا والنصف مبيعا وان تفاوتا تفاوتا وهذا بالاتفاق ثم هل تثبت الشفعة لجار هذه الدار فيه مثلا
عند ابي حنيفة لا وعندهما نعم اعتبار البعض المبيع بالكل وهو يقول ما ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن لا حكم
نفسه والبيع هنا في ضمن النكاح اذا العقد بلفظ النكاح فحكمه حكمه ولا شفعة في الدار التي يتزوج عليها فكذا في
هذه ولو اعتبر البيع اصلا فسد لانه نكاح في ضمن بيع فيفسد البيع لانه يفسد بالشروط الفاسدة وقبول النكاح
صار شرطا فيه وفي فتاوى الخاصي من علامة النون تزوج امراة ولم يسم لها مهرا على ان تدفع اليه هذا العبد
فانه يقسم مهر مثلها لانها بذلت البضع والعبد بازاء مهر المثل والبدل ينقسم على قيمة المبدل فما اصاب قيمة
العبد فالبيع فيه باطل لانها باعته بشيء مجهول ويصير الباقي في مهرها وذكر في علامة الواو وقال لامراة اتزوجك
على ان تعطيني عبدك هذا فاجابته بالنكاح جاز بمهر المثل فلا شيء له من العبد اما ما لا شيء له من العبد فلان هذا شرط
فاسد واما جواز النكاح فانه لا يبطل بالشروط الفاسدة انتهى وهذا اختلاف في القدر الذي يجب لها اذ مقتضى
هذا انه تمام مهر المثل بخلاف الاول **قوله** ولو تزوجها على هذا العبد وهذا العبد او هذه الالف او هذا العبد
او على الف والفين فان كان مهر مثلها اقل من اوكسهما او مثله فلها الاوكس الا ان يرضى الزوج بدفع الارفع فهو لها
الا ان ترضى بالاوكس وان كان اكثر من ارفعهما او مثله فلها الارفع الا ان ترضى بالاوكس وان كان مهر مثلها بينهما اي
فوق الاوكس ودون الارفع فلها مهر مثلها وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول
فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع فلو كان قيمة العبدين سوا صحت التسمية اتفاقا وكثير على ان منشا هذا
الخلاف الخلاف في الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل اذ هو قيمة البضع لانه متقوم حالة
الدخول بخلاف المسمى فانه قد يزيد على قيمته وقد ينقص فلا يعدل اليه الا عند صحة التسمية وقد فسدت
للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصلي المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه
وهو منتف اذ يمكن ايجاب الاوكس لانه متيقن قياسا على ما لو خالعها على هذا العبد او هذا فانه يجب الاوكس
فيهما اتفاقا وهذا ان كان منقولا عنهم فلا كلام فيه وان كان تخريجا فليس بلازم لجواز ان يتفقوا على ان الاصل

مهر المثل ثم يختلفوا في فساد التسمية في هذه المسئلة فعنده فسدت لادخال ونصير الى مهر المثل وعندهما لم
تفسد لان المردد بينهما لا تفاوت ورضيت هي بايهما كان فقد رضيت بالاوكس فتعين دون الارفع اذ لا
يمكن تعيينه عليه مع رضاها بالاوكس واذا تعين مالها لم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية
فيه صحيحة وصار كالخلع على الف او الفين والاعتاق بان قال اعتقتك على هذا العبد او هذا وقيل فانه
يجب الاوكس فيهما وهو يفترق بان تعيين الاوكس في هاتين ضرورة ان لا موجب فيهما في حق البدل وانما يجب فيهما
بالتسمية وان لا يلغو كلاهما بالكلية ولا ضرورة هنا لان للنكاح موجبا اصليا فاذا لم يتعين احد ما ردد فيه
لا يلزم الا الف اذ يصار تصحيحه بمهر المثل وهذا بخلاف ما لو خيرها بان قال على انها بالخيار تاخذ ايهما شاءت او على
اني بالخيار اعطيك ايهما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا لانتفاء المنازعة اما ما نحن فيه فلا لانها لو ارادت اخذ
الارفع فامتنع تحققت المنازعة اذ ليس الرجوع الى قول احدهما باولى من الاخر بخلاف التخيير اذ من له الخيار
يستبد بالتعيين وصار كبيع احد العبدين لا يجوز ولو سمى لكل ثمنا وجعل خيار التعيين لاحدهما جاز بخلاف
ما لو اقر له بالف والفين حيث يتعين له الالف لانه لم يوقع ذلك في انشاء معاوضة بل ذكر ان ذمته مشغولة
له باحد المالين والاصل براءة الذمة وهو في شك من اشتغالها بالالفين لم تحزم فلا يلزم ما نه بخلاف الالف
فانه لم يشك فيها ولو تزوجها على الف حالة او مؤجلة الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الحالة والا فالمؤجلة
لانها اقل ولو على الف حالة او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما
يجب مهر المثل وعندهما الخيار له لوجوب الاقل عليه **قوله** والواجب في الطلاق قبل الدخول الخ وهذا لو كانت
المتعة زايدة على نصف الاوكس يحكم صرح به في الدراية فالحكم في الطلاق قبل الدخول في التحقيق ليس الا متعة
مثلها **قوله** واذا تزوجها على حيوان غير موصوف الى اخره المهر كما يكون من النقود يكون من العروض والحيوان فاذا
كان عرضا او حيوانا فاما معين كهذا العبد او الفرس او الدار فيثبت الملك بمجرد القبول فيه لها ان كان مملوكا
له وكذا لو لم يكن مشارا اليه الا انه اضافه الى نفسه كعبدي والا فلها ان تاخذه بشرائه لها فان عجز عن شرائه
لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خيرت في النصف الباقي في يدها ان شاءت ردته بالعيب الفاحش وهو
التشقيص في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمة الدار وان شاءت امسكته ورجعت بقيمة نصفها ولو طلقها قبل
الدخول كان لها النصف الذي في يدها خاصة ولو ولدت الامة عنده ثم مات الولد فليس على الزوج ضمانه
ولا يكون حاله اعلى من حال ولد المغصوبة ولكن لها الامة ان دخل بها ولا خيار لها ان كان نقصان الولادة يسيرا
وان كان فاحشا فلها ان شاءت اخذت الجارية ولا تضمن الزوج شيئا وان شاءت اخذت قيمتها يوم تزوجها عليها
لان نقصان الولادة كالعيب السماوي وقد كان الولد جابرا كذلك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان
لانعدام ما يجبره وقد بينا ثبوت الخيار لها في العيب السماوي بهذه الصفة ولو كان الزوج قتله ضمن قيمته
لانه اتلف امانة في يده فان كان قيمته وما بنقصان الولادة لم يضمن نقصانها وان لم يكن اجاب في كافي الحاكم بان عليه
تمام ذلك قال شمس الائمة وهو غلط فقد بين في الابتداء ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة عند موت الولد
وكذا لا يضمن ما زاد على قيمته من قدر النقصان ولكن ان كان يسيرا فلا خيار لها وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا ولا
اشكال في الثوب المعين في ثبوت الصحة غير انه اذا زاد فقال هذا الثوب الهروي ولم يكن هرويا فليس لها غيره
وعلى قول ابي يوسف لها قيمته ثوب هروي وسط وعلى قول زفر لها الخيار بين ان تاخذه وتطلب قيمة الهروي الوسط
لانها وجدته على خلاف شرطه ولكنا نقول المشار اليه من جنس المسمى فيتعلق العقد بالمشار اليه وسنقرره ان شاء الله تعالى

واما غير معين فلا يخلو اما ان يكون مكيلا او موزونا او غيرهما ففي غيرهما ان لم يعين الجنس بان قال حيوان
ثوب دار لم يصح ويجب مهر المثل بالغا ما بلغ لان جهالة الجنس لا يعرف الوسط لانه انما يتحقق في الافراد المتماثلة
وذلك باتحاد النوع بخلاف الحيوان الذي تحته الفرس والحمار وغيرهما والثوب الذي تحته القطن والكتان
والحرير واختلاف الصنعة ايضا والدار الذي تحتها ما يختلف اختلافا فاحشا بالبلدان والمحال والضيق
والسعة وكثرة المرافق وقلتها فتكون هذه الجهالة افحش من جهالة مهر المثل فمهر المثل اولى فان عينه بان
قال عبد او امة فرس حمار بيت صحت التسمية وان لم يصفه وينصرف بيت وسط من ذلك وكذا ايما وهذا في عرفهم
اما البيت في عرفنا فليس خاصا بما يبات فيه بل يقال لمجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب بتسميته مهر المثل كالدار
ويجبر على قبول قيمته لو اتاها بها وبقولنا قال مالك واحمد خلافا للشافعي رحمهم الله تعالى له ان عقد النكاح
معاوضة فلا تصح التسمية مع جهالة العوض كالبيع ولنا انه معاوضة مال بما ليس بمال والحيوان يثبت في
ذلك بالذمة اصله ايجاب الشرع مائة من الابل في الدية وفي الجنين غرة عبدا او امة في الذمة وليس فيها
معلوم الا الوسط من الاسنان الخاصة وسر هذا الشرع عدم جريان المشاحة في ذلك حيث لم يقابلها مال فلا
يفضي جهالة الوصف فيه الى المنازعة المانعة من التسليم والتسلم الا يرى ان الشرع اوجب مهر المثل مع جهالة
وصفه وقدره في بعض الصور بان لم يكن من اقاربها من تزوج وعلم لها مهر فانه يحتاج الى التقويم والتخمين بل جهالة
مهر المثل فوق جهالة البعض لان جهالته في الصفة وجهالة له مهر المثل جهالة جنس فتصحيح التسمية اولى **قوله**
وشرطنا ان يكون الى اخره جواب سؤال تقديره لما شابه النكاح حينئذ الاقرار في كون التزام المال ابتداء ينبغي انه يصح
تسمية حيوان كما يصح الاقرار بشيء ويلزمه البيان من غير توقف على كون المقر به والا له وسط وطرفان فقال شرطنا
ذلك رعاية لجانبي المراة والزوج اذ جهة كونه معاوضة توجب اشتراط نفي الجهالة اصلا لكن لم يكن المال
من الجانبين تحملت فيه الجهالة اليسيرة مع انه المورد الشرعي اعني ايجاب الشرع الوسط في حيوان الزكوات
رعاية لجانبي الفقراء وارباب الاموال وكذا ما ذكرناه من الدية والغرة ولا يتعدى لا احكم الاصل ولو اسقط
قوله فجعلناه التزام المال ابتداء واكتفي بالالحاق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السؤال
وجوابه **قوله** وانما يتخير الزوج جواب عن مقدر هو ان ما ذكرتم يقتضي وجوب الوسط والحكم عندكم
وجوب احد الامرين منه ومن قيمته حتى يجبر على قبولها اجاب لما كان الوسط لا يعرف الا بتقويمه صارت
القيمة اصلا من اخذ المسمى كانها هو فهي اصل من وجه فتجبر على قبولها لو اتاها به ولهذا التقرير يندفع ما قد
يقال اذا كان الحكم ذلك فصار كانه تزوجها على عبد او قيمته وفيه يجب مهر المثل لان هذا التقرير انما افاد ان
الاصل العبد عينا ثم القيمة مخلص الا يرى الى التشبيه في قولنا كانه هو وفي المبسوط بعد ان قال لكون المهر
عوضا راعينا صفة الوسطية ليعتدل النظر من الجانبين ولكونه ما لا يلتزم ابتداء لا يمنع جهالة الصفة صحة
الالتزام قال ولهذا لو اتاها بالقيمة اجبرت على القبول لان صحة الالتزام باعتبار صفة المالية والقيمة فيه
كالعين هذا وتعتبر القيمة بقدر الغلاء والرخص وتختلف ذلك بحسب الاوقات وهو الصحيح وانما قدر ابو حنيفة
في العبيد السود باربعين دينارا وفي العبيد البيض بخمسين لما كان في زمانه **قوله** وان تزوجها على ثوب الى اخره
تقدم الكلام فيه **قوله** وكذا اذا بالغ في وصف الثوب بان ذكر بعد نوعه طوله وعرضه ورقعته وقيل
كذا الا يختلف الجواب من انها تجبر على اخذ القيمة كما على اخذ الثوب وجعله ظاهر الرواية احترازا عن ابي حنيفة
يجبر الزوج على عين الوسط وهو قول زفر وعما عن ابي يوسف انه اذا ذكر الاجل مع ذلك يعين الثوب لان موضوعه

اذا كان موجلا يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا في السلم وان لم يوجل يجبر الزوج وعبارته في المبسوط فان عين صفة
الثوب فعلى قول زفر لا يجبر على القيمة اذا اتاها بها وعلى قول ابي يوسف ان ذكرا الاجل الى اخر ما ذكرناه ثم
قال زفر يقول الثوب يثبت في الذمة موصوف ثبوتا صحيحا لانه بالمبالغة في ذكر صفته يلتحق بذوات الامثال
ولهذا يجوز السلم فيه واشتراط الاجل هناك من حكم السلم لا من حكم ثبوت الثياب دينا في الذمة فاستوى ذكر
الاجل وعدمه واجاب بان قال لكنا نقول لو باع عبدا بثياب موصوفة في الذمة لا يجوز الا موجلا وان لم يكن
العقد سلما نعرفنا ان الثياب لا تثبت دينا ثبوتا صحيحا الا موجلا انتهى وظاهره ترجيح قول ابي يوسف وقد يقال
بل حاصل الصورة سلم والعقد راس مال والثياب المؤجلة المسلم فيه ولا يخفي ترجح قول زفر اذ لم يندفع قوله اذا
اشترط الموجل ليس من حكم ثبوته في الذمة وهو ظاهر واما المكيل والموزون فان سمي جنسه كعلي اردب قمح شعير
دون صفته فكغيره من ثبوته واجبارها علي قول القيمة وان وصفه كجيدة خالية من الشعير صعيد به اوعربه لاجبر
الزوج بل يتعين المسمي لان الموصوف منهما يثبت في الذمة صحيحا حالا كالقرض وموجلا كما في السلم وعن ابي حنيفة لا يجبر
علي القيمة فيما اذا لم يسم الصفة ايضا لان صحة التسمية انما توجب الوسط يخير بينه وبين القيمة كما في الفرس والعبد
لا بتعين الوسط **قوله** فان تزوج مسلم علي خمر او خنزير فالنكاح جايز ولها مهر مثلها وبه قال الثلاثة وقالوا في رواية
عن كل منهم يفسد النكاح لامتناع العوض اذ المسمي يمتنع عوضا اخر وهو ممتنع التسليم في حق المسلم قلنا امتناع التسليم
لا يزيد علي فساد التسمية وفسادها لا يزيد علي اعتبارها عدما مع اشتراط قبوله والنكاح لا يفسد بعدم التسمية
ولا بالشرط الفاسد بخلاف البيع يفسد بالاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط الفاسد يصيره ربا لان الشرط زيادة خالية
عن العوض في احد الجانبين ولا ربا في النكاح **قوله** فان تزوج امراة علي هذا الدن من الخل فاذا هو خمر او علي هذا العبد
فاذا هو حر فعند ابي حنيفة لها مهر مثلها فيهما وقال ابو يوسف لها مثل وزن الخمر خلا وقيمة الحر المشار اليه لو كان عبدا
وقال محمد بقول ابي حنيفة في الحر وبقول ابي يوسف في الخمر وذكر الحاكم ان قول ابي يوسف الاول في الحر كقولهما
وظاهر كلام الهداية في التعليقات يقتضي افتراقهم في مباني الخلاف لانه خص ابا يوسف بما حاصله سمي لها مالا
وتعذر تسليمه فيجب قيمته في القيمي والمثل في المثلي والعبد قيمي والخمر مثلي ثم قال وابو حنيفة يقول لما اجتمعت الى
اخره والتحقيق انه لا اختلاف بينهم فيه في الايضاح لا خلاف بينهم ان المعتبر المشار اليه ان كان المسمي من جنسه وان كان
من خلاف جنسه فالمسمي وفي اشارات الاسرار قال هذا الخلاف ينشا من اصل مجمع عليه الى اخر معنى ما ذكرنا وما
نذكر ولان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارات وساير العقود وتفصيله في الكافي قال هذه المسايل
مبنية علي اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار من خلاف جنس المسمي فالعبرة للتسمية لانها تعرف الماهية
والاشارة تعرف الصورة فكان اعتبار التسمية اولي لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمي الا انهما
اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة لان المسمي موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه اي يتبع الذات الا تري ان
من اشتري فصا علي انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد لاختلاف الجنس ولو اشتري علي انه احمر فاذا هو اخضر
ينعقد لاتحاده والشان في التخريج علي هذا الاصل فابو يوسف يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر جنسان
مختلفان في حق الصداق لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا والاخر لا فكان الحكم حينئذ بالمسمي وكان الاشارة تبين
تبين وصفه كانه قال عبد كهذا الحر وخل كهذا الخمر ومحمد يقول العبد مع الحر جنس واحد اذ معنى الذات لا يفترق فيهما
فان منفعتهما تحصل علي نمط واحد فان لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا فالعبرة للاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا
فوجب مهر المثل واما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل والمطلوب من الحر غير المطلوب من الخل

فالحكم

فالحكم فيه كما قال ابو يوسف وابو حنيفة يقول لا تاخذ الذاتان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة والمعنى
لان كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل والحر والعبد واحدة فاتحد الجنس فالعبرة للاشارة
فيهما والمشار اليه غير صالح فوجب مهر المثل انتهى وغاية الامر ان يكون مسمي الخمر خلا والحر عبدا تجوزا وذلك لا يمنع
تعلق الحكم بالمراد كما لو قال لامراته هذه الكلبة طالق ولعبده هذا الحمار حر تطلق وتعتق فظهر ان الاختلاف
بينهم في الاصل بل في اختلاف الجنس واتحاده فلزم انما ذكر في بعض شروح الفقه في ان الجنس عند الفقهاء المقول
علي كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو علي قول ابي يوسف وعند المختلفين بالمقاصد وعلي قول ابي حنيفة هو المقول
علي متحدي الصورة والمعنى ثم لا يخفى ان اللايق كون الجواب علي قول ابي يوسف وجوب القيمة او عبد وسط لان الغاء
الاشارة واعتبار المسمي يوجب كون الحاصل انه تزوجها علي عبد وحكمه ما قلنا ولو تزوجها علي عكس ما ذكرنا
اي علي هذا الدن من الخمر فاذا هو خل او علي هذا الحر فاذا هو عبد او هذه الميتة فاذا هي ذكية فلها المشار اليه
في الاصح عن ابي حنيفة وان روي عنه مهر المثل وقد مر علي اصله وبالاصح عن ابي حنيفة قال ابو يوسف فاوجب
الذكية وما معها واوجب محمد المذكاة ومهر المثل في الخمر فهو علي اصله وابو يوسف خالف اصله واعتذر عنه
بانه جمع بين الاشارة والتسمية وصحت احديهما وبطلت الاخرى فاعتبرت الصحة وصارت الاخرى كان لم
تكن وكذا خالف ابو حنيفة الاصل المذكور له علي تلك الرواية القايلة بوجوب مهر المثل ووجه بانه يقول الموجب
الاصلي مهر المثل وانما اعتبرنا الاشارة هناك ليجب ولو اعتبرناها هنا لا يجب فلا يعتبر ليجب مهر المثل لانه هو
الاصل **قوله** فان تزوجها علي هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها عند ابي حنيفة الا الباقي اذا ساوي
عشرة فان لم يساوها كملت العشرة لانه مسمي ووجوب المسمي المستحق باصل العقد وان قل يمنع وجوب مهر المثل
وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لانها ما رضيت الا بهما وتعذر تسليم احدهما فتجب القيمة وقال محمد
لها الباقي وتمام مهر مثلها ان لم يبلغ الباقي مهر المثل وهو رواية عن ابي حنيفة فعلي هذا لو بلغ الباقي مهر المثل
لا يزاد عليه فيتحد بقول ابي حنيفة لانهما لو كانا حرين يجب مهر المثل فاذا كان احدهما حرا ولم يبلغ الباقي مهر المثل
تمم مهر المثل دفعا للضرر عنها فهنا مقامان لنا مقام اختلفا فيه وهو تعيين الواجب مع الباقي ومقام اتفقا
فيه وهو عدم الاقتصار علي الباقي ولنا فيه الالحاق بالمسئلة السابقة اعني ما اذا تزوجها علي الف وان لا
يخرجها من البلد ولم يف بحيث يكمل مهر المثل لانها لم ترض بذلك القدر فقط وقد امتنع الباقي فلم يجب الاقتصار عليه
والجواب الفرق بان الفايت في السابقة لم يستحق باصل العقد مدفوع بان لا اثر لاستحقاق مستحق خاص باصل
العقد في دفع استحقاق غيره ولزوم مهر المثل فيها ليس الا لعدم رضاها بذلك القدر تسمية ان لم ترض الا
بالكل غير ان الفايت هناك لما لم يتقوم صير الي مهر المثل وهنا يتقوم معنى لتقوم هذا الحر عبدا فيجب قيمته وعلى
هذا يترجح قول ابي يوسف من حيث الوجه وقد يجاب بان تخيير الفايت هناك لعدم رضاها وعدم تقصيرها
في تعيين ما ترضي به اما هنا فهي المقصرة في الفحص عن حال المسميين فانه مما يعلم بالفحص بخلاف السابقة لان
عدم الاخراج وطلاق الضرة انما يعلم بعد ذلك فكانت هنا ملتزمة للضرر بمعنى هذا وقد خرجت هذه
المسئلة علي ما يليها من الاصل الذي ذكرناه فعند ابي حنيفة تسمية العبد عند الاشارة الي الحر لغو واذا الغا تسمية
احد العبدين صار كانه تزوجها علي عبد فليس لها غيره وعند ابي يوسف تسمية العبد معتبرة مع الاشارة
الي الحر فاعتبر تسمية العبد لكنه عجز عن تسليم احدهما فوجب قيمته ومحمد يقول الامر كما قال ابو حنيفة ان تسمية
العبد عند الاشارة الى الحر لغو لكنها لم ترض في تمليك بضعها بعبد واحد فيجب النظر الي مهر المثل لدفع الضرر ولا جوا

الا بما قلنا من التزامها لذلك حيث قصرت انتم والا فلا وجه لقول ابي يوسف وكونها مقصرة بذلك ممنوع
اذ العادة مانعة من التردد في ان المسمى حر او عبد وقريب من هذا ما لو تزوجها على هذه الثياب العشرة فاذا
هي تسعة ليس لها غير التسعة وحكم محمد بها كما قال ابو حنيفة ان ساوت مهر مثلها او زادت والا كمل مهر مثلها
وفي فتاوي الخاصي من علامة العين تزوج على هذه الاثواب العشرة فان كان مهر مثلها احد عشر وزيادة فلها
احد عشر عند ابي حنيفة وبه يفتى لان المهر احدى العشرتين اجودهما واردأهما فصار كما اذا تزوج على احد هذين
العبدين اما اذا وجدت تسعة فلها التسعة لا غير عنده وبه يفتى فرق بين هذا وبين ما اذا تزوجها على هذه
الاثواب العشرة الهروية فاذا هي تسعة حيث كان لها التسعة وثوب اخر في قولهم جميعا لان في الاولى المنطوق الثوب
المطلق والثوب المطلق لا يجب مهرا الا ترى انه لو تزوج على ثوب مطلق يجب مهر المثل وفي الثانية المنطوق به ثوب هروي
وهذا يجب مهرا وشرح العبارة الاولى انا لو تزوج انما وقع على عشرة وحين وجدت احد عشر فلا بد ان يشتمل
غالبا على عشرة هي اجود الاحد عشر وعشرة هي اردأ الاحد عشر فصارت التسمية عشرة من احد عشر اما اردأها او اجودها
وبه تفسد التسمية عند ابي حنيفة فيحكم مهر المثل فاذا كان احد عشر او اكثر فلها الاحد عشر لرضاها بالنقصان وان
كان بين العشرة التي هي الاردأ والعشرة التي هي الاجود تعين اعني مهر المثل كما لو كان بين اوكس العبدين واجودهما
وان كان من اراد العشرتين او مثلها تعين العشرة الردي كما لو كان اقل من اوكس العبدين او مثله هذا قياس قوله واما قياس
قولهما فصحة التسمية وتعين اردأهما مطلقا كما عينا اوكس العبدين كذلك وشرح عبارة التسعة انه اذا ظهرت
العشرة تسعة ولم يصفها بالهروية فكانه تزوجها على هذه التسعة وثوب اخر وهو مطلق فيلغو ويجب التسعة
فقط بخلاف ما اذا وصفها بالهروية لان المعنى انه تزوجها على هذه التسعة وثوب هروي فلا يبطل تسميته غير ان مقتضى
الاصل ان يتخير بين عينه وقيمته والله اعلم **قوله** وان فرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد وهو كتزوج الاخت
في عدة الاخت او الخامسة في عدة الرابعة او الامة على الحرة ان كان قبل الدخول فلا مهر لها او لم يحل لان المهر لا يجب
في النكاح الفاسد الا بالدخول وانما لم تقم الخلوة فيه مقام الدخول لان التمكن منها فيه منتف شرعا بخلاف الصحيح
فانه يجب فيه بالعقد ويكمل بالخلوة لو طلقها فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه اقيمت مقام الدخول لثبوت التمكن
من الوطي شرعا وحسا فان دخل بها بجماع في القبل فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفر اعتبره بالبيع الفاسد
حيث يجب فيه القيمة اذا امتنع الرد ونحن نقول المستوفي ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية فان زادت على مهر المثل
لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم يجب الزيادة لعدم التسمية واورد عليه لزوم التناقض
لانك اسقطت اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتها اذا نقصت عنه فان كانت فاسدة يجب شمول
العدم وان كانت صحيحة فشمول الوجوب واجاب المورد بانها صحيحة من وجه فاسدة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى
مال فاسدة من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فسادها اذا زادت وصحتها اذا نقصت لانضمام رضاها
والحق ان هذه التسمية ليست الا فاسدة وقد صرح المصنف ببطلانها اذ ليس معنى فساد التسمية الا كون المسمى ليس
بمال او وقوعه في عقد فاسد كل منها يستقل بفسادها ولفسادها وجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع
شرعا وتقرير الكتاب لا يجب الزيادة لعدم التسمية اي لانها لم تسمها فكانت راضية بالحط مسقطة حقها في الزيادة
الى تمامه حيث لم تسم تمامه واذا علمت فساد التسمية علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل انفا فابينا
وبين زفر غير انه يوجبه بالغا ما بلغ ونحن لا نجاوز به المسمى لما ذكرنا وجه الاستدلال الا ان يقال سلمنا ان الواجب فيه
مهر المثل لكنها رضيت باسقاط بعض حقها ونترك ما في المقدمات لانه لا حاجة اليها بل لا يصح لان قوله انما يتقوم

بالتسمية ان اراد في النكاح الصحيح فالحصر ممنوع بل تارة بها وتارة بمهر المثل وان اراد في الفاسد فقط ظهر انها لا تصح
فيه حتى صار خاليا عن التسمية ووجب مهر المثل غير انه اعتبر حطها فان قيل لما اعتبر رضاها بالحط ولم يعتبر رضاه
بالزيادة فلم يوجبوا المسمى اذا زاد على مهر المثل فالجواب انا لو اوجبناه تاما لانه مسمى وقد بطل واما الرضاء وتجرد
الرضا بالتمليك لا يثبت لزوم القضاء به لان به لا يدخل في ملك الاخر بلا قبض بخلاف الرضا بالحط لانه اسقاط
فيتم بالواحد وعلى هذا لا تتم المعارضة لزفر رحمه الله بما في الترمذي وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فكان وجوب مهر المثل
اصلا في كل نكاح فاسد هذا بعد ما فيه مما قدمناه في باب الاولياء والاكفاء **فروع** لا يصير محصنا بهذا الدخول
الا عند ابي ثور واجمعت الامة على انه لا يكون محصنا في العقد الصحيح الا بالدخول ثم لو تكرر الجماع لم يلزمه سوى
مهر واحد وهو ما ذكرنا بخلاف ما اذا تكرر وطي الابن لجارية الاب وادعى الشبهة فانه يلزمه بكل وطي مهر والاصل
ان الوطي في غير الملك ان كان لشبهة اشتباه تعدد المهر بتكرره وان كان لشبهة ملك لا يتعدد ففي جارية الاب وجارية
الزوجة اذا وطئها الزوج الثابت في حقهما شبهة الاشتباه فتكرر بتكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب والمكاتبة
اذا وطئها السيد والزوجة في النكاح الفاسد او في النكاح الصحيح اذا ظهر بعد تعدد الوطي انه كان حلف بطلاقها
الثابت في حقهم شبهة الملك وتكرر الوطي في الملك لا يتعدد به المهر فكذا في شبهه واما اذا وطي احد الشريكين الجارية
المشتركة مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان الشيخ برهان الدين والذي يقول تعدد المهر لانه في
النصف الاخر ليس له شبهة ملك فصار بمنزلة جارية الاب في حق الابن ولو وطئها بعد التفريق في النكاح الفاسد
يحد لانتفاء الشبهة ولو زنى بامراة فتزوجها وهو مخالطها ثم اتم الجماع لزمه مهران مهر المثل بالزنا لما سقط عنه
الحد حين تزوجها قبل تمامه والمهر المسمى بالنكاح وان طلقها في الحال لان هذا اكثر من الخلوة وفي الخلاصة في الجنس الحادي
من فصل المهر لو وطي المعتدة عن طلاق ثلاث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد ام لكل وطي مهر فليلزم ان كانت الطلقات
الثلاث جملة فظن انها لم تقع فهو ظن في موضعه فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان وطئها حلال فهذا
ظن في غير موضعه فيلزمه بكل وطي مهر وفي الكافي هشام عن محمد اشترى جارية فوطئها مرارا ثم استحقت فعليه مهر
واحد وان استحق نصفها فعليه نصف المهر وفي اخر حد وجواهر زاده الصبي اذا زنى بصبية فعليه المهر وان
اقر بذلك لا مهر عليه وان زنى الصبي ببالغة مكرهة عليه المهر وان دعته الى نفسها لا مهر عليه ولو ادعت عليه صبية
صبيا عليه المهر وكذا لو ادعت امة صبيا والمراد من المهر العقر **قوله** وعليها العدة يعني اذا فارقها وقد دخل بها
لا بمجرد الخلوة لانها لا تقام مقام الوطي في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليها الاحداد في الاصل فيما اذا دخل
الرجل على غير امراته فدخل بها قال عليه مهرها لانه دخل بها بشبهة النكاح لان خبر الواحد حجة في المعاملات
فتصير شبهة تسقط الحد ويجب المهر قال وعليها العدة ويثبت نسب ولدها منه ولا تنتفي في عدتها ما تنفي المعتدة
بنحوه قضى رضي الله عنه ولان الحداد لاظهار التاسف على فوات نعمة النكاح وليس ذلك في الوطي بشبهة ولا نفقة
في هذه العدة لان وجوبها باعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو منتف هنا ولانها النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح
تبقى في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة هنا لتبقى ولا يرجع بالمهر على الذي دخلها عليه لانه هو المستوفي للبدل
ولو كانت هذه اخت امراة حرمت عليه امراته الى انقضاء عدتها **قوله** ويعتبر ابتداؤها من وقت التفريق لا من اخر
الوطئات هو الصحيح احترازا عن قول زفر لانها انما تجب باعتبار شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة بالتفريق او بالاقرار
بالمتاركة اذ لا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد فلا يرتفع الا بما قلنا ولا تتحقق المتاركة الا بالقول بان يقول

تاركتك او خليت سبيلك او خليتها او تركتها اما لو تركها ومضى على ذلك سنون لم يكن لها ان تتزوج باخر قال
الشيخ فخر الدين قاضي خان هذا في المدخول بها اما غيرها فتفرق الابدان بان لا يعود اليها ولكل منهما فسخ الفاسد
بغير حضور الاخر وقيل بعد الدخول ليس له ذلك الا بحضور الاخر وعلم غير المتارك ليس شرطا لصحة المتاركة
على الاصح وانكار النكاح ان كان بحضرتها فهو متاركة والا فلا وروي ذلك عن ابي يوسف واختار الصفار قول
زفر حتى لو حاضت ثلاث حيض من اخر الوطيات قبل التفريق انقضت العدة وعندنا ما لم تحضها بعد التفريق او
المتاركة لم تنقض ويجب ان يكون هذا كله في القضا اما فيما بينها وبين الله تعالى فاذا علمت انها حاضت بعد اخر وطي
ثلثا ينبغي ان تحل لها التزوج فيما بينها وبين الله تعالى على قياس ما قدمنا من نقل العتابي وفي الفتاوى لا تجب
عدة الوفاة من النكاح الفاسد **قوله** ويعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى لان النكاح
الفاسد ليس بداع الى الوطء والاقامة اي اقامة العقد مقام الوطء باعتباره وهذا جواب عن قياسهما على الصحيح
وذكر في الاصل تزوجت الامة بغير اذن مولاها ودخل بها وجاءت بولد لستة اشهر منذ تزوجها فادعاه
المولى والزوج فهو ابن الزوج فاعتبر من وقت النكاح ولم يحك خلافا قال شيخ الاسلام تاويل هذا ان الدخول
كان عقيب النكاح بلا مهلة قال في الغاية فقد اعتبروا العدة من وقت التفريق لان العدة للنسب فكان الاحوط
في النسب من وقت التفريق ايضا لا من وقت النكاح لان العدة للنسب قال شارح الكنز هذا وهم لانهم انما اعتبروا
من وقت النكاح ليثبت نسبه بمجرد العقد اقامة للتمكن من الوطء بالشبهة مقام الوطء حتى لو جاءت بولد لستة
اشهر من وقت العقد ولاقل منها من وقت الوطء ثبت نسبه كما في الصحيح ولا ينافي ذلك اعتبارها من وقت التفريق
الا يرى انها لو جاءت بولد لاكثر من سنتين من وقت النكاح ولم يفارقها وبقي معه ولو كان الاعتبار لوقت التفريق
لا غير لما ثبت وكذا لو فارقها بعد عشر سنين لا يمكن الاعتبار لوقت التفريق لا غير ولو خلا بها ثم جاءت بولد ثبت نسبه
ووجب المهر والعدة في رواية عن ابي يوسف وعنه لا يثبت ولا يجب المهر ولا العدة وهو قول زفر وان لم يخل
بها لا يلزمه الولد انتهى والحاصل انه يعتبر من وقت التفريق اذا وقعت فرقة وما لم تقع فمن وقت النكاح او
الدخول على الخلاف **قوله** لقول ابن مسعود لها مهر مثل نسائها قاله في المفوضة وقدمنا تخريجه وقوله وهي
من اقارب الاب ليس من كلامه بل تفسير نسائها من المصنف بناء على ان الظاهر من اضافة النسا اليها انها باعتبار قرابة
الاب لان الانسان من جنس ابيه وكذا صحت خلافة ابن الامة اذا كان ابوه قرشيا وعلى هذا كان الاولى اسقاط الواو
في قوله ولان الانسان من جنس قوم ابيه ليكون وجه كون الاضافة المذكورة تعين كونهن اقارب الاب ظاهرا وهذا
لان جعله وجها مستقلا لا يصح الا انه حينئذ لا يكون الدليل الاول مستلزما للمطلوب لان مجرد اضافة النسا اليها
لا يستلزم كون النسا المضافة اقارب الاب بل كما يصح ان يقال لعماتها واخواتها نساها يصح ان يقال لخالاتها ايضا
واخواتها لامها فانما يرجح جهة الاب المقدمة المذكورة **قوله** ويعتبر في مهر المثل ان يتساويا في الجمال يعني
بمجرد تحقق القرابة المذكورة لا يثبت صحة الاعتبار بالمهر حتى يتساويا سنا وجمالا ومالا وبلدا وعصرا وعقلا ودينا
وبكارة وادبا وكمال خلق وعدم ولد وفي العلم ايضا فلو كانت من قوم ابيها لكن اختلف مكانهما او زمانهما لا
يعتبر بمهرها لان البلدين تختلف عادة اهلهما في المهر في غلائه ورخصه فلو زوجت في غير البلد الذي زوج
فيه اقاربها لا يعتبر بمهورهن وقيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف بل في اوساط الناس وهذا
جيد وقالوا يعتبر حال الزوج اي بان يكون زوج هذه كازواج امثالها من نسائها في المال والحسب وعدمهما
فان لم يكن واحدة من قوم الاب بهذه الصفات فاجنبية موصوفة بذلك وفي الخلاصة ينظر في قبيلة اخرى

مثلها اي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة لا يعتبر باجنبيات ويجب حمله على ما اذا كان لها اقارب والا امتنع
القضا بمهر المثل وفي المنتقى يشترط ان يكون المخبر بمهر المثل رجلين او رجلا وامراتين ويشترط لفظة الشهادة
فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج مع يمينه وفي شرح الطحاوي مهر مثل الامة على قدر
الرغبة **قوله** واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه بقيد كون الضمان في الصحة اما في مرض الموت فلا لانه تبرع لوارثه
في مرض موته ويشمل ولي الصغير زوجه وضمن عنه وولي الصغيرة زوجها وضمن لها وقوله ثم المراة بالخيار في
مطالبتها زوجها او وليها هو على التقدير الثاني وقوله ويرجع الولي اذا ادى على الزوج ان كان باذنه مقيد بان
الزوج اجنبي او في حكمه كولده الكبير وهذا لانه لا يرجع اذا ادى عن ابنه الصغير فيما اذا زوجه وضمن عنه للعرف
بتحمل مهور الصغار اللهم الا ان يشهد انه يدفع ليرجع في اصل الضمان **قوله** ثم المراة بالخيار في مطالبتها يعني اذا
بلغ زوجها يعني اذا كان بالغا فانما لها مطالبة ابيه ضمن او لم يضمن كما في شرح الطحاوي والتتمة وذكرنا انه
اذا ادى لا يرجع ما لم يشهد على اشتراط الرجوع في اصل الضمان ولا يخفى ان هذا مقيد بما اذا لم يكن للصغير مال
هذا والمذكور في المنظومة في باب جواب مالك في انه يضمن الاب مهر ابنه الصغير بلا ضمان ونحن نخالفه بخلاف الطلاق
شرح الطحاوي وذكر في المصفى جوابه فقال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال انما ينفك عن ايفاء المهر في الحال فلم
يكن من ضرورة الاقدام على تزويجه ضمان المهر عنه فهذا هو المعول عليه وان ضمن الوصي يرجع مطلقا فلو لم يؤد الاب
في صورة الضمان حتى مات فهي بالخيار بين اخذها من تركته وبين مطالبة زوجها فان اختارت التركة فاخذت اجرنا
لباقي الورثة الرجوع في نصيب الصغير وقال زفر ليس لهم الرجوع لان هذه الكفالة لم تنعقد موجبة للضمان على
الصغير لوقوعها بلا امر من المكفول عنه اذ لا يعتبر اذنه ولو اذن وعن ابي يوسف كقوله فيما ذكره الولوالجي قلنا
بل صدرت بامر معتبر من المكفول عنه لثبوت ولاية الاب عليه فاذن الاب اذن منه معتبر واقدامه على الكفالة
دلالة ذلك من جهته بخلاف ما اذا ادى عنه في حياته لان تبرع الاباء بالمهور معتاد وقد انقضت الحياة قبل
ثبوت هذا التبرع فيرجعون وكذا يرجعون اذا ادى في مرض موته والمجنون كالصبي في جميع ذلك لانه مولى
عليه سواء كان الجنون اصليا او طاريا وانما صح ضمان وليها اذا كان ابا او جدا مع انه المستحق لقبض صداقها
والمطالبة به لان الولي في النكاح وان باشر سفير كالوكيل به بخلاف ما لو باع الصغير لا يصح ضمانه الثمن له
لانه مباشر فيرجع الحقوق اليه حتى يطالب بالثمن ويخاصم في الرد بالعيب ويتسلم المبيع ويصح تاجيله وابراؤه
من الثمن عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن مثله في ماله فلو صح ضمانه كان ضامنا لنفسه مقتضيا مقتضى فان قيل لا نسلم
عدم رجوعها اليه في النكاح الا ترى ان له المطالبة بمهرها اجاب المصنف بقوله وولاية قبض المهر للاب
بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد لانه معتاد ولذا لا يملك قبضه بعد بلوغها اذا نهته صريحا اما اذا لم تنهه فله
المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي ثم لا يشترط احضار الزوجة لقبض الاب مهرها عندنا
خلافا لزفر وابي يوسف في قوله الاخير وفي المرغيناني لا يشترط ولم يذكر خلافا وقدمنا في مهر البكر البالغة فروعا
استوفيناها في باب الاولياء والاكفاء فارجع اليها ومما لم نذكره هناك لو قبض الاب المهر ثم ادعى الرد على الزوج ان كانت
بكرا لم يصدق الا ببينة لان له حق القبض وليس له حق الرد وان كانت ثيبا صدق لان حق القبض ليس له فاذا قبض
بامر الزوج كانت امانة عنده من الزوج فيقبل دعواه الرد كالمودع اذا قال رددت الوديعة **قوله** وللمراة
ان تمنع نفسها من الدخول بها ومن ان يسافر بها حتى يوفيها معجل مهرها ليتعين حقها في البدل كما تعين حقه في المبدل ولا
يتعين حقها الا بالتسليم وهذا التعليل لا يصح الا في الصداق الدين اما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا لانها

بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه وقوله اي المعجل منه بينا المعجل عرفا وشرطا فان كان قد
شرط تعجيله كله فلها الامتناع حتى تستوفيه كله او بعضه فبعضه وان لم يشترط تعجيل شيء بل سكتوا عن تعجيله
وتاجيله فان كان عرف في تعجيل بعضه وتاخير باقيه الى الموت او الميسرة او الطلاق فليس لها ان تحبس الا الى تسليم
ذلك القدر قال في فتاوي قاضي خان فان لم يعينوا قدر المعجل ينظر الى المراة والى المهر انه كم يكون المعجل لمثل هذه
المراة من مثل هذا المهر فيعجل ذلك ولا يتقدر بالربع والخمس بل يعتبر المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرطا
بخلاف ما اذا شرطا تعجيل الكل اذ لا عبرة بالعرف اذا جاء الصريح بخلافه ومثل هذا في غير نسخة من كتب الفقه فما وقع
في غاية البيان من اطلاق قوله فان كان يعني المهر بشرط التعجيل او مسكوتا عنه بحجا لا ولها ان تمنع نفسها حتى يعطيها
المهر ليس بواقع بل المعتبر في المسكوت العرف هذا وللاب ان يسافر بالبكر قبل ايفائه في الفتاوي رجل زوج بنته البكر
البالغة ثم اراد ان يتحول الى بلد اخر بعياله فله ان يحملها معه وان كره الزوج فان اعطاها المهر كان له ان يحبسها ٥
قوله وليس له حق الاستيفاء كل من الزوج والمراة له حق الاستيفاء وعليه ايفاء فكما له استيفاء منافع البضع عليه
ايفاء المهر كذلك لها استيفاء المهر وعليها ايفاء منافع بضعها وحينئذ فقد يقلب هذا الدليل فيقال ليس لها حق استيفاء
قبل ايفاء منافع البضع والجواب ان هذا وقع في تعليل حبسه اياها لان ثبوته له للاستيفاء فعلى هذا كل منهما لو طولب
بايفاء ما عليه كان له الامتناع الى استيفاء ما له ويستلزم تمانع الحقوق وفوات المقصود مثلا لو طالبها بايفاء الدخول
فقالت حتى استوفي المهر كان له ان يقول لا وفيه حتى استوفي منافع البضع وهي تقول مثله لزم ما ذكرنا والصواب
ان هذا التعليل بعد الالحاق بالبيع وان البضع كالمبيع والمهر كالثمن لكنك علمت ان في بيع المقايضة لكل منهما الامتناع
فيقال لهما سلما معا ومثله لا يتاتى في النكاح اذا كان المهر عبدا معينا مثلا ولا في معنيه الخلوة لاطلاق الجواب
بان لها الامتناع الى ان تقبض هذا ولو كانت الزوجة صغيرة فللولي منعها عن الزوج الى ان يعطي المهر ولو زوجها
غير الاب والجد كالعم وهي صغيرة ليس له ان يسلمها الى الزوج قبل قبض الصداق ويقبضه من له ولاية القبض فان سلمها
فالتسليم فاسد وتردها لانه ليس للعم ولاية ابطال حقها كذا في التجنيس في زمن واقعات الناطفي ولو ذهبت
الصغيرة الى بيته بنفسها كان لمن كان احق بامساكها قبل التزوج ان يمنعها حتى يعطيها ويقبضه من له ولاية القبض لان هذا
الحق ثابت للصغيرة وليست هي من اهل الرضى **فرع** ان كان يسكن في بيت الغصب لها ان تمتنع من الذهاب اليه فيه
ولا تسقط به نفقتها **قوله** ولو كان كله مؤجلا مدة معلومة او قليلة الجهالة كالحصاد ونحوه بخلاف ذلك في البيع
وبخلاف المتفاحشة كالى الميسرة وهبوب الريح حيث يكون المهر حالا ليس لها ان تمنع نفسها قبل الحلول ولا بعده لان هذا
العقد ما اوجب لها حق الحبس فلا يثبت بعده وكذا لو اجلته بعد العقد مدة معلومة لاسقاطها حقها بالتاجيل كما في
المبيع اذا اجل الثمن ليس له منع المبيع الى غاية القبض وفيه خلاف ابي يوسف فيما رواه المعلى عنه لان موجب النكاح تسليم المهر
اولا فلما رضي بتاجيله كان راضيا بتاخير حقه لعلمه بموجب العقد بخلاف البيع فان تسليم الثمن اولا ليس من موجباته كما
في المقايضة واختار الولوالجي الفتوى به وهذا اذا لم يشترط الدخول في العقد قبل الحلول فان شرطه فليس لها الامتناع
بالاتفاق **قوله** وان دخل بها قبل الايفاء راضية وهي ممن يعتبر رضاها فكذلك عند ابي حنيفة اي لها حبس نفسها
حتى تستوفي المهر خلافا لهما واجمعوا انه لو دخل بها كارهة او صغيرة او مجنونة فبلغت وصحت وزال الاكراه يكون لها
حبس نفسها بعده وعلى هذا الخلاف الخلوة بها برضاها لا يسقط حقها في حبس نفسها عنده خلافا لهما **قوله** واذا اوفاها
مهرها وكان مؤجلا نقلها حيث شاء من بلاد الله وكذا اذا وطئها برضاها عندهما وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان
الغريب يؤذى واختاره الفقيه ابو الليث قال ظهير الدين المرغيناني الاخذ بكتاب الله اولى من الاخذ بقول الفقيه يعني قوله

تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وافتى كثير من المشايخ بقول الفقيه لان النص مقيد بعدم المضارة بقوله تعالى ولا تضاروهن
بعد اسكنوهن والنقل الى غير بلدها مضارة فيكون قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم مما لا مضارة فيه وهو ما
يكون من جوانب مصرها واطرافه والقرى القريبة التي لا تبلغ مدة سفر فيجوز نقلها من المصر الى القرية ومن القرية الى
المصر قال بعض المشايخ اذا اوفاها المعجل والمؤجل وكان رجلا مأمونا فله نقلها **قوله** ومن تزوج امراة ثم اختلفا
الاختلاف في المهر اما في قدره او في اصله وكل منهما اما في حال الحيوة او بعد موتهما او موت احدهما وكل منهما اما بعد
الدخول او قبله فان اختلفا حال الحيوة في قدره بعد الدخول قبل الطلاق او بعده حكم مهر المثل فمن كان من جهته كان القول
له مع يمينه وان لم يكن من جهة احد بان كان بين الدعويين تحالفا ويعطي مهر المثل هذا قول ابي حنيفة ومحمد على تخريج
الرازي وعلى تخريج الكرخي يتحالفان في الفصول كلها ويحكم مهر المثل وقال ابو يوسف القول قول الزوج مع يمينه في
الكل الا ان ياتي بشيء قليل وفسره المصنف وجماعة بان يذكر ما لا يتعارف مهرا لها وقوله هو الصحيح احتراز من قول من
قال ان ذكر ما لا يصلح مهرا شرعا اعني ان يذكر ما دون العشرة لانه ذكر هذا اللفظ في البيع فيما اذا اختلفا في الثمن بعد
الهلاك فالقول للمشتري الا ان ياتي بشيء مستنكر وليس في الثمن تقدير شرعي فقد يقال ذلك لتعين كون الاستنكار بذلك
الطريق لعدم تصور المستنكر بطريق اخر اما هنا فكما يتصور المستنكر عرفا يتصور شرعا ويجاب بان المستنكر شرعا داخل في
المستنكر عرفا فانما يستنكر شرعا يستنكر عرفا ولا عكس فحيث اعتبرناه عرفا فقد اعتبرناه شرعا وزيادة فصار الحاصل من قوله
انما يستنكر مطلقا لا يكون القول قوله فيه سواء كان عرفا او شرعا ولانه لو كان شرعا لم يتحقق لانه اذا ادعى خمسة كملت
عشرة ولغا كلامه لان العشرة في كونها مهرا شرعا لا يتجزى وتسمية بعض ما لا يتجزى شرعا كتسمية كله فلا يتصور حينئذ
ان ياتي المستنكر وليس هذا بشيء لان عدم تصحيح الخمسة مثلا وجعل القول قوله وتكميلها عشرة هو لانها مما يستنكر بعد
تصور وروح الوبري تفسير هولاء البعض بانه ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على مائة وهي تدعي الفا
ومهر مثلها الف واقام البينة ثم رجع الشهود لا يضمنون عند ابي يوسف لانه لولا الشهادة لكان القول له ولم يجعل
المائة مستنكرا في حقها يعني مع ان تسمية العشرة مستنكر فيمن قيمتها عشرة امثاله وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول
حكم متعة مثلها على التفصيل المذكور في تحكيم مهر المثل على رواية الجامع الكبير ووجب نصف ما يدعيه الرجل بعد يمينه
عليه على ما في الاصل والجامع الصغير وقال ابو يوسف القول للزوج الا ان ياتي على ما مر والاختلاف بينهم في ان القول
قول من يشهد له الظاهر على ما عرف في غير موضع وكما يفيده قول المصنف في التعبير عن قول ابي يوسف الا ان ياتي بشيء
يكذبه الظاهر فنفى كون القول له لانتفاء الظاهر معه وانما اختلفوا لاشتباه الظاهر ههنا انه مع من يشهد له الظاهر
فقالا مع من يشهد له المثل لان الغالب في المسمى في الانكحة لا يكون اقل منه وهذا اوجه من قول المصنف لان الموجب
الاصلي لان كونه يفيد الظهور لمن هو من جهته ليس بذلك الاعتبار بل بما ذكرنا وقال مع من يشهد له الاصل ببراءة الذمة
وانما اعتبر الشاهد هنا مهر المثل لانه القيمة الضرورية للبضع اذ كان ليس مالا وانما يتقوم اظهارا لشرفه فيتقدر
بقدر الضرورة وهي فيما اذا لم يتيقن بثبوت مسمى وهنا تيقناه وهو ما اقر به الزوج فيكون القول له ويحلف على نفي
دعواها وصار كالاختلاف في قدر المسمى في الاجارة كالقصار ورب الثوب لا يصار الى تحكيم اجرة المثل لان تقوم المنافع
ضروري فلم يصر اليه حيث امكن المصير الى المسمى فكان القول لمن يدعي الاقل فكذا هذا وهما يقولان تقومه شرعا اظهارا
لخطر يوجب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لا ينفيه بل هو احق من التقوم الذي بسبب المالية لان ذلك يقبل الابطال
بخلاف هذا واما القصار ورب الثوب اذا اختلفا في الاجرة فليس لعمله موجب في الاجر بدون التسمية ليصار الى اعتباره
وللنكاح موجب فهو اشبه باختلاف الصباغ ورب الثوب في المقدار مما ذكر وفيه حكم قيمة الصبغ واما قوله نبقيا التسمية

وبين ما اقر به الزوج فليس بذاك بل المتيقن احدهما غير عين وهو لا ينبغي الرجوع اذ لا فرق بين ذلك وعدم التسمية
حيث تعذر القضا باحدهما عينا **قوله** ثم ذكرهنا اي في الجامع الصغير ان القول للزوج في نصف المهر اذا طلقها
قبل الدخول وكذا في الاصل وفي الجامع الكبير يحكم المتعة وقد قدمناه ووجه التوفيق ظاهر من الهداية وحاصله
يرجع الى وجوب تحكيم المتعة الا في موضع يكون ما اعترف به اكثر منها فيؤخذ باعترافه ويعطي نصف مهر المثل ووجهه
ما ذكر ان المتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فتحكم كمهر المثل وقد منع بان المتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية
وهنا اتفقا على التسمية فقلنا ببقاء ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقر به الزوج ويحلف على نفي دعواها الزايد
وعلى هذا لا يتم ذلك التوفيق بل يتحقق الخلاف ولهذا قيل في المسئلة روايتان لكن ما ذكر في جواب قول ابي يوسف
انفا يدفعه **قوله** وشرح قولهما اذا ادعى الفا وهي الفين ومهر مثلها الف او اقل فالقول له مع يمينه بالله ما تزوجها
على الفين فان حلف لزمه ما اقر به تسميته اي لا بتخيير فيها بين ان يعطيها دراهم او قيمتها ذهبا وان نكل لزمه الفان
مسمى لان النكول اقرار ويدل على الخلاف وكلاهما يقتضيه تسميته وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول لها
مع يمينها بالله ما تزوجته على الف وان نكلت فلها ما اقر به تسمية لاقرارها به وان احلفت فلها ما ادعت قدر
ما اقر به تسمية لاتفاقهما عليه والزايد بحكم مهر المثل بتخيير فيه الزوج بين الدراهم والذهب لان يمينها لدفع
الحط الذي يدعيه هو ثم وجوب الزايد بحكم انه مهر المثل وايهما اقام البينة قبلت في الوجهين فيما يدعيه تسمية
فان اقاما فبينتها اولى في الوجه الاول لاثباتها الزيادة وبينته في الثاني لاثباتها الحط ونص محمد في هذا ان بينتها
اولى لاثباتها الزيادة كالفصل الاول كذا في جامع قاضي خان ووجه الاول ان الزيادة ثابتة بحكم مهر المثل وانما
اثبتت بينتها نعتها دراهم وذلك وصف في الثابت وبينته مثبتة بخلاف الظاهر وهو الحط فهي المثبتة
للزيادة بطريق الاصالة فكانت اكثر اثباتا من المثبتة للوصف وان كان مهر مثلها بين الدعوتين الف وخمسمائة مثلا
فان لم يكن لهما بينة تحالفا وايهما نكل لزمه دعوى الاخر وما وقع في النهاية من ان الزوج اذا نكل يلزمه الف وخمسمائة
كانه غلط من الناسخ وان حلفا يجب مهر المثل قدر ما اقر به تسمية والزايد يتخير فيه فان اقام احدهما البينة يثبت ما يدعيه
مسمى وان اقاما تهاترا في الصحيح لاستوائهما في الاثبات والدعوى ثم يجب مهر المثل ويتخير فيه كله لان بينة كل منهما
تنفي تسمية الاخر فخلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل بخلاف التحالف لان وجوب قدر ما يقر به الزوج بحكم الاتفاق
وذكر قاضي خان انه يحكم مهر المثل في فصل التحالف هذا كله تخريج الرازي وقد ذكرنا ان على تخريج الكرخي يتحالفان في الفصول كلها
ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك والاحسن ان يقال يتحالفان ثم يعطي مهر المثل واختاره صاحب المبسوط وغيره من المتاخرين لان
ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وبالتحالف تنتفي يمين كل دعوى صاحبه فيبقى العقد بلا تسمية فيجب حينئذ مهر المثل
وقال قاضي خان ما قاله الرازي اولى لانا لا نحتاج الى مهر المثل للايجاب بل ليتبين من يشهد له الظاهر فيكون القول
له مع يمينه فلا حاجة الى التحالف ويفرع في التحالف للابتداء استحبابا ولو بدا بايهما كان جاز وقال القدوري
في شرح كتاب الاستحلاف يبدا بيمين الزوج لانه كالمشتري والمهر كالثمن وفي المبايعين يبدا بيمين المشتري والبه ذهب
الاسبيجابي **قوله** ولو كان الاختلاف في اصل المسمى في حال الحيوة بان ادعاه احدهما ونفاه الاخر يجب مهر المثل بالاجماع
ولو كان بعد الطلاق قبل الدخول تجب المتعة بالاتفاق لانه هو الاصل عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف لتعذر القضا بالمسمى لان القول لمنكر التسمية مع يمينه فيصار الى مهر المثل واستشكل كون مهر المثل هو الاصل
عند محمد بل هو مع ابي يوسف في ان المسمى هو الاصل ما صرح هو به في مسئلة ما اذا تزوجها على هذا العبد او هذا العبد
واحدهما اوكس وما ذكر من اجابه مع ابي حنيفة مهر المثل لا يستلزم كونه بناء عليه فقد اشرنا الى انه ليعرف من معه الظاهر

بناء على ان العادة كون المسمى لا ينقص عن مهر المثل الا نادرا الكا منعنا في تلك المسئلة اختلافهم في ان الاصل هو مهر
المثل بل الاتفاق عليه ولا ينبني ذلك الخلاف فلا يشكل على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد هنا كما هو عند ابي حنيفة
بل الاولى ان يعلل بكل به والمسئلة اتفاقيه **قوله** ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في
حياتهما اي حال قيام النكاح في الاصل والمقدار ومن كان القول له لو كان حيا يكون لورثته وفي الاصل يجب مهر
المثل بعد الدخول وقبله بعد طلاق المتعة لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما ولهذا يجب في المفوضة
مهر المثل بعد موت احدهما بالاتفاق **قوله** ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول لورثة الزوج عند
ابي حنيفة كابي يوسف حال الحيوة الا ان ابا حنيفة لم يستثن القليل وهذا السقوط اعتبار مهر المثل بعد موتهما عند
ابي حنيفة وعند محمد كالجواب في حال الحيوة وان كان في اصل المسمى فعند ابي حنيفة القول لمن انكره ولا يقضي بشيء وعندهما
يقضي بمهر المثل وبه قال مالك والشافعي واحمد وعليه الفتوى لكن الشافعي يقول بعد التحالف وعندنا وعند مالك
واحمد لا يجب التحالف **قوله** على ما نبينه يعني في المسئلة التي تليها من غير فصل وهي ما اذا مات الزوجان وقد سمي
لها مهر اثبت ذلك بالبينة او بتصادق الورثة فلورثتها ان ياخذوا ذلك من ميراث الزوج هذا اذا علم ان الزوج مات
اولا او علم انهما ماتا معا او لم تعلم الاولوية لان المهر كان معلوم الثبوت فلما لم يتيقن لسقوط شيء منه بموت المراة اولا
لا يسقط واما اذا علم انها ماتت اولا فيسقط منه نصيب الزوج لانه ورثه دينا على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه
المحذوف في قوله الا اذا علم الى اخره هو الصور الثلاث التي ذكرناها كذا في النهاية والصواب ان المستثنى منه
جميع الصور لان التقدير فلورثتها ان ياخذوا ذلك في جميع الصور الا في صورة العلم بموتها قبله لان المستثنى منه
هو العام ولو كان الصور الثلاث مستثنى منها كان اخذ الورثة انما هو في بعض الثلث لا كلها **قوله** وان لم يسم لها شيئا فلا شيء
لورثتها عند ابي حنيفة وقالا لهم مهر المثل واستدل ابو حنيفة في الكتاب فقال ارايت لو ادعى ورثة علي على ورثة
عمر مهر ام كلثوم بنت علي اكنت اقضي فيه بشيء وهذا اشارة الى انه انما لا يقضي به عند تقادم العهد لان مهر المثل يختلف
باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد يتعذر على القاضي الوقوف على مقداره وايضا يؤدي الى تكرر القضاء به لان
النكاح القديم قد يكون مشهورا وهو مما يثبت بالتسامع فيدعي ورثة ورثة الورثة على ورثة ورثة الورثة به فلو
قضي به ثم تاخر العصر فادعى الورثة الذين وجدوا بعد ذلك بزمان به ايضا يقضي به ايضا ثم وثم فيفضي الى ما قلنا اما اذا
لم يتقادم فيقضي بمهر المثل وطريق اخر ان مهر المثل قيمة البضع فيشبه المسمى ويجب بغير شرط فيشبه النفقة فللشبه
الاول لا يسقط اصلا وللشبه الثاني يسقط بموتهما وبموت احدهما فقلنا يسقط بموتهما اعمالا للشبه النفقة
ولا يسقط بموت احدهما اعمالا للشبه المسمى توفيرا على الشبهين حظهما وهذا يقتضي ان لا يقضي به وان كان العهد قريبا
وما قبله اوجه وقال مشايخنا هذا كله اذا لم تسلم نفسها فان سلمت ثم وقع الاختلاف في حال الحيوة او بعد الموت
فانه لا يحكم بمهر المثل بل يقال لها لا بد ان تقري بما تعجلت والا حكمنا عليك بالمتعارف في المعجل ثم يعمل في الثاني كما ذكرنا
قوله فالقول قوله اي مع يمينه **قوله** ومن بعث الى امراته شيئا ثم قال من حقك وقالت هدية فالقول له لانه
المملك فكان اعرف بجهة التمليك الا فيما يكون مهيا للاكل لان الظاهر يخلف عنه فيه والقول انما هو قول من يشهد
له الظاهر والظاهر في مثله المتعارف ان يبعثه هدية والمراد منه نحو الطعام المطبوخ والشوي والفواكه
التي لا تبقى والحلوا والخبز والدجاج المطبوخ فاما الحنطة والشعير والعسل والسمن والجوز واللوز والدقيق والسكر والشاة
الحية فالقول فيه قوله واذا احلف والمرسل قائم ان كان من غير جنس حقها ولم يرضيا ببيعه بالصداق ياخذه وان كان هالكا
لا يرجع بالمهر بل بما بقي ان كان يبقى بعد قيمته شيء ولو بعث هو ثم بعث ابوها له ايضا ثم قال هو من المهر فللاب ان يرجع

في هبته ان كان من مال نفسه وكان قايما وان كان هالكا لا يرجع وان كان من مال البنت باذنها فليس لها الرجوع لانه
هبة منها وهي لا ترجع فيما وهبت لزوجها . وفي فتاوي اهل سمرقند بعث اليها هدايا وعوضته المراة ثم زفت اليه ثم فارقها
وقال بعثتها اليك عارية واراد ان يستردها واردات هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التمليك
واذا استرده تسترد هي ما عوضته هذا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنطة واللوز والدقيق
والسكر والشاة الحية وباقيها يكون القول فيه قول المراة لان المتعارف في ذلك كله ارساله هدية فالظاهر مع المراة
لا معه ولا يكون القول قوله الا في نحو الثياب والجارية وفيما اذا بعث الاب بعد بعث الزوج لعوضا يثبت له حق الرجوع
على الوجه الذي ذكر في فتاوي اهل سمرقند وكذا البنت فيما اذنت في بعثه تعويضا هذا اذا كان بعثهما عقيب بعث الزوج
فان تقدم عليه فالظاهر انه هدية لا يوجب الرجوع فيه للزوج الا ان كان قايما والله سبحانه اعلم قلت وفيما يجب الى
اخره بخلاف الخف والملاءة لا يجب عليه اذ لا يجب عليه تمكينها من الخروج بل يجب منعها الا فيما سنذكره فيما بعد ان شاء الله
تعالى ويجب عليه الخف والملاءة لامنها ثم كون الظاهر يكذبه في نحو الذرع او الخمار وانما ينبغي احتسابه من المهر لا من حق اخر
كالكسوة **فروع** جهز بنته ثم ادعى ان ما دفعه لها عارية وقالت تمليكا او قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث
منه وقال الاب عارية قيل القول للزوج ولها لان الظاهر شاهد به اذ العادة دفع ذلك اليها هبة واختاره
السعدي واختيار الامام السرخسي كون القول للاب لان ذلك يستفاد من جهته والمختار للفتوى القول الاول
وان كان العرف ظاهرا بذلك كما في ديارهم كما ذكره في الواقعات وفتاوي الخاصي وغيرها وان كان العرف مشتركا
فالقول للاب وقيل ان كان الرجل ممن مثله يجهز البنات تمليكا فالقول للزوج والا فله ولو ابرات الزوج من
المهر او وهبته ثم ماتت فقالت الورثة هو في مرض موتها وانكر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول
للورثة لان الزوج يدعي سقوط ما كان ثابتا وهم ينكرون وجه الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق وانما كان لها وهم
يدعونه لانفسهم والزوج ينكر فالقول له وفي البدايع في كتاب النفقات اعطاها مالا وقال من المهر وقالت من
النفقة فالقول للزوج الا ان تقيم هي البينة لان التمليك منه وفي الخلاصة انفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجها
اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابت ان شرط في الانفاق التزوج يعني كان يقول انفق بشرط ان تتزوجيني يرجع زوجت
نفسها اولا لانه رشوة والصحيح انه لا يرجع لو زوجت نفسها وان لم يشترط لكن انفق على هذا الطمع اختلفوا والاصح انه لا
يرجع اذا زوجت قاله الصدر الشهيد وقال الشيخ الامام الاصح انه يرجع عليها زوجت نفسه منه اولا لانه رشوة
واختاره في المحيط وهذا اذا دفع الدراهم اليها لتنفق على نفسها اما اذا كان معها فلا يرجع بشيء انتهى ولم يذكر ما
اذا ابت ان تزوجه في فصل عدم الاشتراط صريحا الا انه قد يتوهم من اقتصاره على قول الشهيد ومن بعده انه يرجع
اذا لم تتزوجه وحكي في فتاوي الخاصي فيما اذا انفق بلا شرط بل للعلم عرفا انه ينفق للتزوج ثم لم تتزوج به خلافا
منهم من قال يرجع لان المعروف كالمشروط ومنهم من قال لا قال وهو الصحيح لانه انما انفق على قصده لا شرطه وفيما ادعت
على زوجها بعد وفاته ان لها عليه القا من مهرها تصدق في الدعوى الى مهر مثلها في قول ابي حنيفة لان عنده يحكم
مهر المثل فمن شهد له كان القول له مع يمينه . وفي النوازل اتخذت لابنها ما تما فبعث الزوج اليها بقرة فذبحتها
واطعمتها ايام الماتم فطلب قيمتها فان اتفقا انه بعث اليها وامرها ان تذبح وتطعم ولم يذكر قيمة ليس له ان يرجع
عليها لانها فعلت باذنه من غير شرط القيمة وان اتفقا على ذكر الرجوع بالقيمة فله ان يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة
فالقول للزوجة مع يمينها لان حاصل الاختلاف راجع الى شرط الضمان وهي تنكره **تتمة فيها مسايل**
الاولى مسئلة نعوف ذكرها في باب المهر مع ان الجواب المذكور فيها انما يتعلق بالميراث فاحببنا الاتباع وذكر المهر

زيادة فيما تزوج ثنتين في عقدة وواحدة في عقدة وثلثا في عقدة ومات قبل ان يدخل بواحدة منهن وقبل
ان يبين المتقدمة نكاحه من غيره فميراث الزوجات وهو الربع عند عدم الولد وولد الابن والثمن مع الولد
او ولد الابن والثمن مع الولد او ولد الابن بينهن على اربعة وعشرين سبعة للتي تزوجها وحدها اتفاقا والباقي
نصفه للثنتين ونصفه للثلث عند ابي حنيفة . وقالا ثمانية اسهم من الباقي للثنتين وتسعة للثلث على اختلاف
تخريجهما وانما قلنا ان المسئلة من اربعة وعشرين لان نكاح الواحدة صحيح على كل حال لانه ان تقدم فظاهر وكذا
ان توسط لانها تكون ثالثة ان وقع بعد الثنتين ورابعة بعد الثلث وكذا اذا تاخر لبطلان نكاح احدي
الفريقين فتقع هي ثالثة او رابعة ونكاح كل من الفريقين صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان صح نكاح الواحدة
مع الثنتين فلها ثلث الميراث وان صح مع الثلث فلها ربعه فنحتاج الى حساب له ثلث وربع واقله اثني عشر ونقول
مخرج الثلث من ثلاثة والربع من اربعة وبينهما مباينة فضربنا احدهما في الاخر فصار اثني عشر فيكون لها الثلث
في حال اربعة والربع في حال ثلثة فثلاثة ثابتة بيقين والربع ثبت في حال دون حال فينصف الثلث فيه فينكسر
فيضعف فيصير اربعة وعشرين او نضرب مخرج النصف وهو اثنان في اثني عشر فصار اربعة وعشرين ثم نقول
للتي تزوجها وحدها سبعة من اربعة وعشرين لان لها الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة فستة ثابتة
بيقين ووقع الشك في السهمين لانهما يسقطان في حال ويثبتان في حال فيثبت احدهما ويضم الى ستة صار لها
سبعة وما بقي تسعة للثلاث لكل واحدة ثلاثة وثمانية للثنتين لكل واحدة اربعة عندهما على اختلاف تخريجهما
اما ابو يوسف فيعتبر المنازعة للثنتين في السهم السابع عشر لانهما لا يدعيان الا ثلثي الميراث ستة عشر والسهم
السابع عشر يسلم للثلث لانهن يدعين ذلك لانهن يدعين ثلاثة ارباع الميراث ثمانية عشر ففي ستة عشر استوت
منازعة الفريقين فيها فيكون بينهما نصفان فحصل للثلث تسعة منها وللثنتين ثمانية واما محمد فيعتبر الاحوال
فيقول ان صح نكاح الثنتين فلهما ثلثا الميراث ستة عشر وهو حال التقدم على الثلاث فيكون الواحدة معهما
فيكون لهما ثلثاه وان لم يصح فلا شيء لهما فلهما نصف ذلك وهو ثمانية والثلث ان صح نكاحهن فلهن ثلاثة ارباع
الميراث ثمانية عشر لان الواحدة ترث معهن فان لم يصح فلا شيء لهن فلهن نصف ذلك وهو تسعة فاتفق الجواب في
واختلف التخريج . والضابط عن الغلط قولنا الحاء مع الحاء والعين مع العين اي محمد الاحوال ويعقوب المنازعة
وعند ابي حنيفة نصف ما بقي للثنتين ونصفه الاخر للثلث لان الفريقين في علة الاستحقاق سواء لان كل فريق
يستحق في حال وهو ما اذا كان سابقا على الفريق الاخر دون حال التاخير فصار كما لو لم يكن معهن واحدة ولو لم يكن
كان جميع ميراث النساء بين الفريقين نصفين كذا هنا فللتنصيف وقع الكسر فضعفنا المجموع صار ثمانية واربعين
او نضرب مخرج النصف وهو اثنان في اربعة وعشرين فيصير ثمانية واربعين للواحدة من ذلك اربعة عشر ولكل
واحدة من الطايفتين سبعة عشر فنطلب بين السهام والروس الاستقامة والموافقة والمباينة فنستقيم اربعة عشر
على الواحدة ولا يستقيم سبعة عشر على الثنتين ولا على الثلث ولا موافقة بين ذلك ايضا فحصل معنا اثنان وثلثة
فنطلب بين الروس والروس الاحوال الاربعة التداخل والتماثل والتوافق والتباين فوجدناها متباينة
فضرب ثلاثة في اثنين او على العكس فحصل ستة فضربناها في ثمانية واربعين تصير مايتين وثمانية وثمانين
ومنها تصح وطريق معرفة ما لكل ان نضرب ما كان له في هذه الستة فكان للواحدة اربعة عشر فضربناها في ستة حصل
لها اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر ضربناها في الستة حصل لكل فريق ماية وسهمان لكل من الثنتين احد
وخمسون ولكل من الثلث اربعة وثلثون فان قيل ما ذكره ابو حنيفة مشكل لانه يعطي الثنتين ما يدعيانه اجيب

بانهما لابد عينا انه اذا استحقت الواحدة ذلك السهم فاما بدون استحقاقهما فلا وقد خرج ذلك السهم من استحقاق الواحدة
فكان دعواهما ودعوي الثلث في استحقاق ما فرغ من استحقاق الواحدة سوا هذا الاختلاف في الارث اما المهور فالزوج
ان كان حيا يؤمر بالبيان جبرا والقول قوله في الثلث والثنتين ايتهن الاول لان نكاح احدي الفريقين صحيح في نفس الامر والزوج
هو باشر العقود فان قال لا ادري الاول يجب عليه الا الواحدة لانه اقرب الاشتباه فيما لا مساغ فيه للتحري وان مات
احد الفريقين والزوج حي فقال هن الاول ورثهن واعطي مهورهن وفرق بينه وبين الاواخر وان كان دخل بهن كلهن ثم قال
في صحته او عند موته لاحد الفريقين ذلك فهو الاول ويفرق بينه وبين الاخر ولكل واحدة الاقل من مهر مثلها والمسمي
كما هو الرسم في الدخول في النكاح الفاسد فالدخول بهن لا يوثر في البيان اذ لم تعلم السابقة في الوطي واما المهر قبل الدخول
فللواحدة ما سمي لها بكماله لان نكاحها صحيح بيقين وللثلث مهر ونصف وللثنتين مهر واحد بالاتفاق فهما مرا على اصلهما
في اعتبار المنازعة والحال وابو حنيفة فرق بين المهر والميراث فاعتبر المنازعة في المهر دون الميراث فقال ما فضل من
الواحدة هناك بين الفريقين نصفان لا يتفاوتان فيه لانهما قد استويا في الاستحقاق فيكون بينهما فاما هنا فالثنتان
لا يدعيان النصف الزايد علي المهرين والثلث يدعيه فيسلم لهن وفي المهرين استوت منازعتهما فيكون بينهما او نقول
اكثر ما لهن ثلثة مهور بان يكون السابق نكاح الثلث واقل ما لهن مهران بان يكون نكاح الثنتين سابقا فوقع الشك في
مهر واحد فيتنصف فكان لهن مهران ونصف ثم لا منازعة للثنتين في الزيادة علي مهرين فيسلم ذلك مع الثلث وهو
نصف مهر بقي مهران استوت منازعة الفريقين فيه فكان بينهما فحصل مهر ونصف وللثنتين مهر واحد ومحمد يقول ان
صح نكاح الثلث فلهن ثلاثة مهور وان لم يصح فلا شي لهن فلهن نصف ذلك وهو مهر ونصف واما الثنتان فلهما مهران ان صح
والا فلا شي لهما فلهما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلي كل واحدة منهن عدة الوفاة علي الواحدة ظاهر وعلي
الفريقين كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاحهن حيث اوجب لهن مهرا وميراثا والعدة مما يحتاط فيها فان كان الزوج دخل
بهن ولا يعرف الاول من الاخر فعلي غير الواحدة عدة الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشرا يستكمل فيها ثلاث حيض
المسئلة الثانية تزوج امراة وابنتيها في ثلاث عقود ولا يدري الاولي منهن ومات قبل الوطي والبيان فلهن مهر
واحد لان الصحيح نكاح احديهن ليس غير لانه ان تزوج الام اولا لم يصح نكاح بنتيها او البنت فكذلك ولهن كمال ميراث النسا
هذا بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر والميراث وقال ابو يوسف ومحمد
يقسم بينهن اثلاثا ولو كان تزوج الام في عقدة والبنتين في عقدة كان الكل للام بالاتفاق المتيقن ببطلان نكاحهما
اوتاخر عن الام للجمع بين الاختين في عقد ولو كان تزوج امراة وامها وابنتها او امراة وامها واخت امها كان المهر والميراث
بينهن اثلاثا اتفاقا وقيل علي الخلاف والصحيح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق يوجب المساواة في الاستحقاق
ونكاح كل واحدة يصح في حال ولا يصح في حالين فاستويتا في حق الاستحقاق وهو يا عدهما علي هذا الاصل لكنه يقول
الام لا يزاحمها الا احدي البنتين لانا تيقنا ببطلان نكاح احدي البنتين والابنتان في النصف استويا لانه ليست
احديهما بتعيين جهة البطلان اولي من الاخري **المسئلة الثالثة** قال لاجنبية كلما تزوجتك فانت طالق فتزوجها
في يوم ثلاث مرات ودخل بها في كل مرة فبي امراته وعليه مهران ونصف مهر ووقع عليه تطليقتان علي قول ابي حنيفة
وابي يوسف لانه لما تزوجها اولا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها وجب مهر كامل لانه وطي عن شبهة في المحل
اذ الطلاق غير واقع عند الشافعي رحمه الله بنا علي ان هذا التعليق عنده لا يصح ووجب العدة فاذا تزوجها ثانيا وقعت
اخري وهو طلاق بعد الدخول معني فان من تزوج معتدته البائن وطلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة وابي يوسف
يكون هذا الطلاق بعد الدخول معني فيجب مهر كامل وعدة مستانفة خلافا لمحمد في ايجابه نصف المهر وبقية عدتها التي كا

فيها فصار علي قولهما الواجب مهرين ونصف مهر فاذا دخل بها وهي معتدة عن طلاق رجعي صار مراجعا فلا يجب بالوطي
شي فاذا تزوجها ثالثا لا يصح النكاح لانه تزوجها وهي منكوحة ونكاح المنكوحة لا يصح وعلي قول محمد بالتزوج الاول
والطلاق عقيبه يجب نصف مهر وبالدخول بعده مهر كامل وبالتزوج والدخول بعد الطلاق الواقع عقيبه ايضا
مهر ونصف وكذا بالتزوج الثالث فكان الواجب علي قوله اربعة مهور ونصف مهر وهذا بنا علي انه لم يصر مراجعا
بالوطي عقيب النكاح الثاني لان الطلاق الثاني لم يقع علي مدخول بها وعندهما لما كان الدخول في الاول دخولا في الثاني
كان الطلاق عقيب الثاني عقيب الدخول ولا يخفي عليك ان الدخول الاول لم يكن في نكاح بل ليس الا وطيا بشبهة
فاقتضي قولهما علي هذا ان الرجعة تثبت بالوطي في عدة وان كانت تلك العدة عن غير طلاق بل عن وطي بشبهة اذا كان
مسبوقا بطلاق ولو قال كلما تزوجتك فانت طالق باين فالمسئلة بحالها بانت بثلث وعليه خمس مهور في قياس قولهما
واربعة مهور ونصف علي قول محمد وتخريج ذلك علي الاصل المذكور لكل فقول محمد يلزمه اربعة مهور ونصف علي الاصل المذكور
له انفا ظاهرا واما وجه ما ذكر عندهما فلانه بالنكاح الاول والدخول بعده يجب مهر ونصف بالنكاح الثاني طلقت
باينا ولها مهر كامل لانه طلاق بعد الدخول علي قولهما ومهر اخر بالدخول بعده للشبهة ولم يقر به مراجعا لان الطلاق
باين وبالنكاح الثالث طلقت ثلثا ولها مهر وبالدخول بعده مهر اخر فصارت خمسة مهور ونصف ثلثة بالدخول
ثلاث مرات ونصف مهر بالتزويج الاول ومهران بالتزوجين الاخرين لكون الطلاق بعدهما بعد الدخول علي
قولهما **فصل** لما ذكر مهور المسلمين شرع في ذكر مهور الكفار **قوله** واذا تزوج نصراني المراد اذا تزوج
ذمي كتابي ومجوسي علي ميتة او علي غير مهر وذلك في دينهم جايز ودخل بها او طلقها قبل الدخول ومات عنها فليس
لها مهر ولو اسلما او رفع احدهما الينا او ترافعا وهذا اذا لم يجب بنوا مهر المثل بالنفي وكذا لو تزوجها علي دم لانهم
اتفقوا علي عدم المهر وهم يدينونه وهذا لانهم لا يتمولون الميتة حتف انفها بخلاف الموقوذة وكذا في الحربيين
هذا مذهب ابي حنيفة وبه قالا في الحربيين اي لو اسلما او ترافعا اما في الذمية فلها عندهما مهر مثلها ان دخل بها
او مات احدهما والمتعة ان طلقها قبل الدخول لوقوعه في نكاح لا تسمية فيه ولهذا قال زفر في الحربيين ايضا لان
الشرع لم يشرع ابتغا النكاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما يتناول الكفار بنا علي انهم مخاطبون بالمعاملات
والنكاح منها غير انه يصير عبادة بالنية والكافر ليس من اهلها فيتمحض معاملة في حقه ولهما انه اهل الحرب غير ملتزمين
الاحكام وليس لنا عليهم ولاية الالزام للتباين بخلاف اهل الذمة فانهم التزموها في المعاملات وولاية الالزام
ثابتة فنعزره اذا زني وننهاه عن الربا ونحكم بفساده والنكاح منها ولذا نجري عليهم احكامه من لزوم النفقة والعدة و
وثبوت النسب والتوارث به وثبوت خيار البلوغ وحرمة المطلقة ثلثا ونكاح المحارم وقد يقال من طرف زفر
عدم التزامهم لا ينفي تحقق الوجوب عليهم بعموم الخطاب حتي اذا ترافعا يقضي عليهما بما لزمهما حال كونهما حربيا وانا انما
افترنا الوجوب ليظهر عند امكان الزامهم اثره **قوله** ولابي حنيفة حاصله منع المقدمة القايلة انهم التزموا احكامنا
في المعاملات بل ليسوا ملتزمين بعقد الذمة ما يعتقدون خلافه منها الا ما شرط عليهم ولذا لا نمنعهم من بيع الخمر والخنزير
ونكاح المحارم كذا في بعض كتب الفقه وفي بعضها ما ذكرناه من حرمة المحارم عليهم ولا تنافي فحمل احدهما من يدين بحرمتهن
ومحل الاخر من لا يدين به كالمجوس فلم يلتزموا ولم نؤمر بالتزامهم بل بتركهم وما يدينون فصار اهل الذمة اولي من اهل
الحرب بذلك لان المانع فيهم المنعة الحسية وامرنا بهدمها والمانع في اهل الذمة المنعة الشرعية وامرنا بتقريرها
بخلاف الربا لانه مستثني من عقودهم قال صلي الله عليه وسلم الا من اربي فليس بيننا وبينه عهد روي معناه القاسم
ابن سلام بسنده في كتاب الاموال عن ابي المليح الهذلي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم صالح اهل نجران فكتب لهم كتابا

وشافه وفيه ولا تاكلوا الربا فمن اكل منهم الربا فذمتي منهم بريئة وفي مصنف ابن ابي شيبة بسنده الى الشعبي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نجران وهم نصارى ان من بايع منكم بالربى فلا ذمة له وهو مرسل وهو حجة عندنا واذا امتنعنا من التعرض لهم فيما يدينون قبل الاسلام الا المستثنى فبعد الاسلام والمرافعة حال بقاء النكاح والمهر ليس شرط البقاء والذي يقتضيه النظران الاستدلال على الكفار مخاطبون بالمعاملات ان تم المطلوب لزفر هنا لان الامر بترك التعرض لهم لذمتهم لا يقتضي سوى ان لا يتعرض لهم ما لم يرضوا بحكمنا او يسلموا وذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وحالة الاسلام وان كانت حالة البقا والمهر ليس شرطها ولا حكما لا يمنع القضا بالتقرر في الذمة اول الوجود لما ارتفع منع الشرع من التعرض لهم **قوله** وقد قيل في الميتة والسكوت عن المهر روايتان يعلا نفيه صريحا ففي ظاهر الرواية لها مهر المثل وذكر الكرخي انه لا فرق على قياس قول ابي حنيفة بين السكوت والنفي ووجهه على ما في المبسوط ان تملك البضع في حقهم كتملك المال في حق المسلمين فلا يجب العوض فيها الا بالشرط ووجه الظاهر ان النكاح معاوضة فما لم ينص على نفي العوض يكون مستحقا لها والميتة كالسكوت لانها ليست مالا عندهم فذكرها لغو وصحح المصنف ان الكل على الخلاف وهو خلاف الظاهر **قوله** فان تزوج ذمي ذمية على خمر او خنزير باعيانهما ثم اسلما او اسلم احدهما قبل قبض الصداق المذكور فليس لها الا الخمر والخنزير وان كان بغير اعيانهما واسلما قبله فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا التفصيل مذهب ابي حنيفة وقال ابو يوسف لها مهر المثل في الوجهين وهو قول الايمة الثلثة وقال محمد لها القيمة في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول ولما اشترك قولاهما في عدم ايجاب عين الخمر والخنزير اذا كانا باعيانهما جمع بينهما في دليله فقال وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض المعين ولهذا لو هلك قبل القبض او تعيب فاحشا هلك من مال الزوج حتى يلزمه مثله ان كان مثليا والا فقيمته وبعد القبض هلك من مال المراة ويتنصف قبل القبض بالطلاق قبل الدخول لا يتنصف الا بقضاء او تراض على ما اسلفناه في باب المهر في عتق الجارية المهر وكذا الزوايد تتنصف قبل القبض لا بعده على ما قدمناه فيكون له شبه بالعقد لثبوت اثر كل منهما في الملك فيمتنع القبض بالاسلام كما يمتنع العقد اي كما يمتنع ابتدا التمليك بالعقد الحاقا لشبهة العقد بحقيقته في الحرمات وليس يريد كما يمتنع العقد بالاسلام فان العقد عليهما لا يمتنع بل يصح ويبطل العوض واذا التحقت حالة القبض بحالة فامتنع افترقا فقال ابو يوسف لو كانا مسلمين وقت العقد فعقدا على الخمر والخنزير يجب مهر المثل فلذا اذا كانا مسلمين وقت القبض ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم ثم امتنع التسليم بالاسلام فيجب القيمة كما لو هلك العبد المسمى قبل القبض يجب القيمة لامتناع اعطاء مثل الخمر **قوله** ولابي حنيفة ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا يملك التصرف فيه قبل القبض ببدل وبغير بدل فقبضه ليس موجبا للملك ولا للملك التصرف فيه فليس مؤكدا بل ناقلا لمجرد الضمان من الزوج الى المراة في الهلاك وذلك اي انتقال الضمان لا يمتنع بالاسلام لان موجبه صورة اليد وصورتها لا تمتنع بالاسلام كالمسلم اذا تخمر عصيره والذمي اذا غصب منه الخمر والخنزير ثم اسلم له ان يسترده من الغاصب فكذا فيما نحن فيه فيقبض الخمر يخلله او يريقه والخنزير فيسيبه فان كان مرادكم من كون القبض مؤكدا غير هذا منعنا كونه مؤكدا وان كان المراد هذا سلمنا كونه مؤكدا ومنعنا منافاة الاسلام اياه وفي الاسرار ولئن سلمنا ان القبض مؤكد للملك فلا نسلم ان الاسلام يمنع تاكد الملك بدليل ان من باع عبدا بخمر وقبض الخمر فان الملك فيه واه لجواز ان يهلك العبد عنده قبل التسليم اليه وبالتسليم اليه يتقرر الملك وهذا التسليم لا يمتنع بالاسلام وان كان فيه تاكيد الملك في الخمر ولو اشترى خمرا وقبضها وبها عيب ثم اسقط خيار الرد وان كان في سقوطه تاكد ملك الخمر فعلم ان الاسلام لا يمنع تاكد الملك **قوله** بخلاف المشتري متصل بقوله يتم بنفس العقد ولهذا املك التصرف فيه

بالبيع وغيره بخلاف المشتري لا يتم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه والقبض فيه هو المفيد لملك التصرف والاسلام مانع منه فلذا لو باع الخمر والخنزير او اشتراهما ثم اسلم ينفسخ البيع لامتناع افادة ملك فيهما مع الاسلام وحصر التصرف في المهر قبل القبض من النهي عن بيع ما لم يقبض بالاجماع وظن بعض الفضلا ان قوله في النهاية ولان ضمان المبيع في يد البايع ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكه فقبض المشتري ناقل لضمان الملك وضمان المهر في يد الزوج ليس ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكها بنا في قول الهداية وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وهو غلط وانما معناه ان بالهلاك في يد البايع يعود الى ملكه فاذا هلك على ملكه لا يضمن لاحد شيا بل يسقط الثمن وهذا قولهم يهلك المبيع في يد البايع بالثمن واما هلاك المهر في يد الزوج فليس هلاك ملكه بل هلاك ملكها في يده فيضمنه بالقيمة كهلاك المغصوب ولهذا صرح في النهاية بعد قوله يهلك على ملكها بان قال ولهذا وجب لها القيمة **قوله** ولو طلقها قبل الدخول ففي المعين لها نصفه عند ابي حنيفة وفي غير المعين في الخمر لها نصف القيمة وفي الخنزير المتعة وعند محمد لها نصف القيمة بكل حال لانه اوجب القيمة فيتنصف وعند ابي يوسف وهو الموجب لمهر المثل لها المتعة لان مهر المثل لا يتنصف

باب نكاح الرقيق

الرقيق العبد ويقال للعبيد لما فرغ من نكاح الاحرار المسلمين شرع في بيان نكاح الارقا والاسلام فيهم غالب فلذا قدم باب نكاح المسلمين حرا ولا نكاح الارقا ثم اولاه نكاح اهل الشرك واما ما تقدم من فصل النصراني فانما هو في المهر من توابع مهور المسلمين والمهر من توابع النكاح فاردفه تتمة له **قوله** لا يجوز نكاح العبد الا باذن سيده اي لا ينفذه فانه ينعقد موقوفا عندنا وعند مالك ورواية عن احمد وما نسبه الى مالك في الكتاب ليس مذهبه وحاصل تقرير وجهه المذكور ملازمة بين الملكين شرعا فقد تبين بان من ملك رفع شي ملك وضعه ومنع يملك رفع الضرر عن النفس ولا يملك اثباته شرعا على نفسه ولذا املك التطيب ولم يملك اكل السم وادخال المؤذي على البدن والاوجه بيانها بان ملكه الطلاق لانه من خواص الادمية فكذا النكاح ويجاب بما سنذكر والحديث الذي ذكره هو قوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر رواه ابو داود والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن والعاهر الزاني وفي السنن ايضا عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم قال اذا نكح العبد بغير اذن مولاه فنكاحه باطل ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اما في العبد فتشتغل الذمة بالمهر والنفقة واما في الامة فلحرمة الاستمتاع بها عليه بالنكاح وهذا تصرف في ماله بالافساد فلا ينفذ الا برضاه ولهذا اجاب عن المنسوب الى مالك من قوله يملك الطلاق فيملك النكاح بان الطلاق ازالة عيب عن نفسه بخلاف النكاح لا يقال يصح اقرار العبد على نفسه بالحد والقصاص مع ان فيه اهلاكه فضلا عن تعييبه لانا نقول هو لا يدخل تحت ملكه فيما يتعلق به خطاب الشرع امرا ونهيا كالصلوة والغسل والصوم والزنا والشرب وغيره الا فيما علم اسقاط الشارع اياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الاحكام تجب جزاء على ارتكاب المحظور شرعا فقد اخرجه عن ملكه في ذلك الذي ادخله فيه باعتبار غير ذلك وهو الشارع زجرا عن الفساد واعاظم العيوب وكذا المكاتب ليس له ان يتزوج الا باذن المولى لان الكتابة انما اوجبت فك الحجر في التصرف الاكتسابي فيبقى فيما سواه على حكم الرق ولا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب اذ به تحصل المهر والنفقة للمولى والولد العبد ولكونه من باب الاكتساب ملك الاب والجد والقاضي والوصي والشريك المفاوض تزويج الامة لا العبد لانه تنقيص للمالية واما شريك العنان والمضارب والعبد الماذون فليس لهم تزويج الامة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يملكون وانما لم يجز تزويج المكاتبة نفسها لما ذكره **قوله** وكذا المكاتبة لا يملك تزويج نفسها بغير اذن المولى ويملك تزويج امتها لما بينا من بقاء ذات المكاتب على الرق والاكتساب الذي اوجبت الكتابة اطلاقه له مما لا يوجب خللا في

ذاته المملوكة والاكتساب بالنكاح انما يكون بتمليك جزء منها لغير السيد اذ بدل منفعة البضع في حكم بدل الجزء
من العين كالارش ولان هذه المنفعة لا يزول ملكها بعد صحته الا باختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرار
ذلك الحجر فيها واقضائها الى زوال ملك الرقبة لجواز التعجيز والرد الى الرق فترد مملوكة البضع للغير ممتنع على السيد
ولم يشرع عقد الكتابة به على وجه يعود ضرره على السيد **قوله** وكذا المدبر والمدبرة يعني لا ينفذ نكاحهما الا باذن
المولى وكذا ابن ام الولد يعني لو زوج ام ولده فجاءت بولد من الزوج فان حكمه حكم امه فالرق فيه قائم فلا يملك
تزويج نفسه واما معتق البعض فلا يجوز نكاحه عند ابي حنيفة لانه كالمكاتب وعندهما يجوز لانه حر مديون
وهذا نوع منهم للتجار ربما يدفع لعبده جارية ليتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى اصلا اذن له مولاه او لم ياذن
لان حل الوطء لا يثبت شرعا الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانحصر حل وطئه في عقد
النكاح **قوله** واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه بخلاف ما اذا تزوج بغير اذنه فدخل
بها ثم فرق بينهما فانه لا مهر عليه حتى يعتق لانه لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله يباع فيه اي لم يفده
المولى وتقريره انه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه اما وجوبه فللمقتضي وهو وجود السبب من
اهله وانتفاء المانع وهو حق المولى للاذن واما كونه في رقبته فلاذن السيد ولدفع المضرة عن ارباب الديون يعني
النساء فيباع فيه كما يباع في ديون التجارة والحاصل ان الدين انما يثبت في الذمة وثبوته فيها لا يتوقف على اذنه فانه
لو باشر اتلافا ونحوه ترتب في ذمته لكن اذا ظهر الدين في حقه ثم العبد نفسه مال فكان لهم ان يقتضوا من نفسه
فعلى هذا يكون الاذن رفع المانع من الاقتضاء من نفس العبد غير انه ان فداه المولى حصل المقصود والمقتضي كذلك
دفع المضرة عن ارباب الديون واذا بيع فلم يف ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ويطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة
يباع مرة بعد اخرى لانها تجب شيئا فشيئا واذا مات العبد سقط المهر والنفقة ذكره التمرتاشي واذا زوج عبده من
امته لا يجب عليه مهر لها ولا للسيد ومنهم من قال يجب ثم يسقط لان وجوبه لحق الشرع والاولون يقولون لا فائدة
في هذا الوجوب لانه لو وجب لوجب في ماليته وهي للمولى **قوله** والمدبر والمكاتب يسعيان اذا اذن لهما المولى فتزوجا
ثم امتنع عن الاداء عنهما يسعيان لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك وكذا معتق البعض وابن ام الولد فيؤدي
من كسبهما لا من نفسهما الا ان عجز المكاتب فرد في الرق فانه حينئذ يباع في المهر **قوله** فقال له طلقها او فارقها فليس
ذلك باجازة تزوج العبد نفسه بلا اذن عقد فضولي في الجملة فيتوقف نفاذه على اذن المولى واذنه يثبت تارة صريحا
وطورا دلالة فالصريح مثل ان يقول رضيت او اجزت او اذنت والدلالة ان يسوق اليها المهر او بعضه وسكوته لا
يكون اجازة وثم الفاظ اختلف فيها والفاظ لم تختلف في عدم اعتبارها فمثل قوله هذا حسن او صواب او نعم ما
صنعت او بارك الله لك فيها او احسنت او اصبت او لا باس بها اختلف فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس شيء منها
اجازة واختار الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي الصدر الشهيد انه اجازة ما لم يعلم انه قال استهزاء اذا عرف هذا
فمسئلة الكتاب وهو ما اذا طلقها لا شك ان مقتضى حقيقة اللفظ فيها الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح
الصحيح لكن قد صرف عن مقتضاه بالنظر الى حال العبد وذلك ان افتيات العبد على سيده تمردا بمباشرة سبب تعيبه عليه
يستوجب به زجره وبه فارق الفضولي المحض فانه معين والاعانة تنتهض سببا لامضاء تصرفه وعدم الغاية ولذا لو
قال طلقها للفضولي كان اجازة على ما هو الاوجه ولذا قلنا اول المسئلة في العبد انه فضولي في الجملة واذا كان حال
العبد انه فضولي في الجملة واذا كان ذلك فاذا كان لفظ السيد له عند علمه بما صنع يحتمل الرد والاجازة لاستعماله فيهما
كان بملاحظة حال العبد ظاهرا في قصد الرد ما لم يعلم قصد الاجازة بظاهر يقترن به او نص اخر مثل ان يقول

طلقها تطليقة تملك الرجعة او اوقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق الذي تملك الرجعة بعده لا يقال الا
للمتاركة ولا في قصد الاستهزاء فيفيد قصد حقيقته بخلاف طلقها فانه قد يقال لمتاركة العقد الفاسد طلاقا مجازا
فصلحت هذه المسئلة متمسكا لابي القاسم ومن قال بقوله والجواب ان لفظ الطلاق المجرد استعمل كثيرا في المتاركة
في العقد الفاسد فكان ذكره ذكر لفظ مشترك من حيث الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو احسنت
الى اخره فانه لم يستعمل للامرين على السوايل الظاهر منه الاجازة وحمله على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استهزاء
وهو وان كان النظر الى حال العبد لا ينافيه لكن ظاهر حال العاقل المسلم ينفيه لان حقيقته فعل الجاهلين ولذا
قال موسى صلى الله عليه وسلم في جواب قولهم اتتخذنا هزوا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فتعارض الظاهران
وبقي نفس اللفظ بمفهوم يفيد الاجازة بلا معارض بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال للرد كما يقال للحقيقة
الطلاق المستعقب لصحة النكاح ولذا لم يستعمل المقيد اعني قوله طلقة تملك الرجعة او اوقع عليها في المتاركة
جعل اجازة فوجب ترجيح قول الفقيه ومن معه ما لم يعلم قصد الاستهزاء لكن المصنف لما لم يوجه الا ان الطلاق
الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح افاد انه يثبت اقتضاء فورد عليه طلب الفرقة بينه وبين ما لو قال لعبده كفر عن يمينك
بالمال او تزوج اربعا لا يعتق مع ان كلا منهما لا يكون الا بعد الحرية واجيب بان اثبات الشرايط التي هي اصول
لا يكون بطريق الاقتضاء كالحرية والاهلية للمتحقق بالرق وليس ما نحن فيه كذلك لان النكاح ثابت للعبد
بطريق الاصالة لثبوته تبعا للادمية والعقل وانما توقف لاستلزامه تعييب مال الغير فقوله طلقها رجعيا
يتضمن رفع المانع اقتضاء لا اثبات ملك النكاح بطريق الاصالة والمملوكية شرط العتق وقوله اعتق عبدك عني
بالف يثبت به تحويل المملوكية اليه لا اصلها في العبد ومملوكيته في العبد امر زايد على مملوكيته وعلى تقرير الاجازة
الى تكلف هذا السؤال وجوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا يكون اجازة فان اجاز العبد ما صنع جاز استحسانا
كالفضولي اذا وكل فاجاز ما صنعه قبل الوكالة وكالعبد اذا زوجه فضولي فاذن له مولاه في التزوج فاجاز
ما صنعه الفضولي ولو باع السيد العبد بعد ان باشر بلا اذن فللمشتري الاجازة وقال زفر يبطل وكذا لو
مات السيد فورث العبد توقف على اجازة الوارث اما ان كانت امة فتزوجت بلا اذن ثم مات المولى فورثها من يحل
له وطئها بطل لطريان الحل النافذ على الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطئها كان ورثها جماعة او امراة او ابن المولى وقد
كان الاب وطئها توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امة تزوجت بغير اذن مولاها فوطئها الزوج فباعها
المولى للمشتري الاجازة لانه لا يحل له وطئها لان وطء الرجل يحرمها لانها صارت معتدة فاذا حاضت بطل العقد
لحلها للمشتري ولو كان الزوج لم يطأها بطل العقد بمجرد الشراء لطريان الحل الثابت على الموقوف وقال زفر يبطل
بالموت وبالبيع واصله ان الموقوف على اجازة انسان يحتمل الاجازة من غيره وعنده لا لانه لما كان موقوفا
على الاول فلا يفيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له لا لانه هو والثاني في مثله في ذلك فالحاصل
انه داير مع الملك فينتقل بانتقاله **قوله** تزوج هذه الامة التقييد بالامة والاشارة اتفاقي فان الحكم المذكور
جار في الحرة وغير المعينة **قوله** واصله اي اصل الخلاف لا الاختلاف في ان الاذن للعبد بالنكاح ينتظم الصحيح والفاسد
عنده وعندهما يخص الصحيح والاتفاق على ان الاذن بالبيع يعم الصحيح والفاسد وعلى ان التوكيل بالنكاح يختص بالصحيح
فالحقاه بالتوكيل بالنكاح لان علة الاصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف وغيره وذلك بالصحيح ولذا لو حلف
لا يتزوج ينصرف الى الجائز فلا يحنث بالفاسد لان المراد في المستقبل الحلف على الاعفاف وذلك بالصحيح بخلاف ما
لو حلف ما تزوجت يحنث بالفاسد لان المراد في الماضي العقد والحقه بالبيع بجامع ان بعض المقاصد حاصل من ثبوت النسب

والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصحيح التعميم واجرا اللفظ على اطلاقه فينبني على هذا انه يباع في المهر الفاسد
اذا دخل بها فيه عنده وعندهما لا وانه لا يجوز له تزوج اخرى بعقد صحيح عنده لانتهاء الاذن بالفاسد وعندهما
له ذلك لانا لا اذن لم يبينه به **قوله** ومسئلة اليمين على هذه الطريقة اي طريقة اجرا اللفظ على عمومه ممنوعة والطريقة
الاخرى ان العقد في النكاح مبني على الحرية لانه من خواص الادمية والحاجة الى اذن السيد ليثبت المهر في رقبته ليس غير
فكانه قال له اذا قال له تزوج اشغل رقبتك بمهر وهذا يتحقق بمهر مثل في نكاح فاسد وبغيره وليست هذه الطريقة
صحيحة لما سنذكر من ملك السيد انكاحه وعدم ملكه طلاقه واستقلال العبد بملكه لدفع الضرر عن نفسه لانه
قد يعجز عن الامساك بالمعروف لتباين الاخلاق وغير ذلك فالمعول عليه طريقة الاطلاق ويجاب عن مسئلة اليمين
بان الايمان مبنية على العرف والعرف فيه الحلف على التزوج الذي هو طريق الاعفاف والتحصين وهو الصحيح
لا الاعفاف بالفعل فبطل ما يقال الاعفاف باطني لا يوقف عليه فلا يلزم الصحيح ليظهر كون الحلف عليه والله اعلم

فروع الاول تزوج العبد بلا اذن فطلقها ثلثا ثم اذن له السيد يجدد عليها جاز بلا كراهة عند
ابي حنيفة ومحمد ومع الكراهة عند ابي يوسف **الثاني** زوج بنته من مكاتبه ثم مات الاب لا يفسد النكاح عندنا
الا ان عجز اورد في الرق وعند الشافعي رحمه الله يفسد للحال لملك زوجته شيا منه ولذا يصح اعتاقها اياه وبدل الكتابة
لها وقلنا لم تملكه لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك الى ملك ما لم يعجز وعند ذلك قلنا بفساد النكاح وانما ملكت
ما في ذمته من بدل الكتابة واما المعتبر فيه يبرا عن بدل الكتابة اولا ثم يعتق **الثالث** اذا غر عبد بحرية امة فتزوجها
على انها حرة فولدت فالولد عبد عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد حر بالقيمة كالمغرور الحر **قوله** ومن زوج عبدا
ماذونا له مديونا امراة جاز والمراة اسوة الغرما اذا كان النكاح بمهر المثل واقل فلو زوجه منها باكثر طولب بالزيادة
بعد استيفا الغرما كدين الصحة مع دين المرض وهذا الوجود المقتضي وهو ملك الرقبة وانتفاء المانع وما يخال من انه ابطال
حق الغرما ما في قدر المهر ليس به لان النكاح لا يلاقي حق الغرما بالابطال مقصودا بل وضعه لقصد حل البضع بالملك ثم يثبت المهر
حكما له بسبب لا مرد له وهو صحة النكاح لصدوره من الاهل في المحل ثم يلزمه بطلان حقهم في مقداره اذا كان مهر مثلها او
اقل بخصوص امر واقع فهو لازم اللازم باتفاق الحال لا في نفس الامر فكان ضمنيا فلا يعتبر في اثباته ونفيه الا حال المتضمن
له لا حاله وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة صح وكانت اسوة غرما الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن تزوج امته فليس عليه
ان يبوئها وكذا اذا زوج ام ولده ومدبرته وان شرط الزوج التبوئة لانه شرط لا يقتضيه العقد على الامه غير ان النكاح لا
يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوة ان يدفعها للزوج ولا يستخدمها فلو كانت تذهب وتجي وتخدم المولى لا يكون تبوة
وعند الشافعي واحمد رحمهما الله يستخدمها نهارا ويسلمها للزوج ليلا وعند مالك يسلمها ليلة بعد ثلاث قلنا ملك
السيد ثابت في الرقبة ليلا ونهارا وفيما بعد الثلاثة والتبوة ابطال له فيكون ابطال الحق الاعلى بالادنى واقدام السيد
على العقد لا يستلزم رضاه بالتبوئة بل بمجرد اطلاقه وطيه اياها متى ظفر بها بتوفير مقتضاه وهذا القدر ثابت بالمسا
القسم كذلك اثبات بلا دليل لا ابقاء لما ملك من منافع بضعها لزمه تسليمها لانا نقول التسليم بالتخلية والتبوئة
امر زايد عليها والنفقة على المولى ما لم يبوئها واذا بواها ثم بدا له ان يردها الى خدمته كان له ذلك وكلما بواها
وجبت نفقتها على الزوج وكلما اعادها سقطت فان قلت ما الفرق بين ان يشترط الزوج التبوئة فيزوجه السيد على هذا
الشرط وبين ان يشترط الحر المتزوج بامة رجل حرية اولاده حيث يلزم في هذه وتثبت حرية ما ياتي من اولاده وهذا
ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الامة **فالجواب** ان قبول المولى الشرط والتزوج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة
وتعليق ذلك صحيح وعند وجود التعليق فيما يصح يمتنع الرجوع عن مقتضاه فتثبت الحرية عند الولادة جبرا من غير اختيار

بخلاف اشتراط التبوئة فان تعليقها لا يصح بل عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجودها على فعل حسي اختياري من
فاعل مختار فاذا امتنع لم توجد فالحاصل ان المعلق هنا وعد يجب الايفاء به غير انه لم يف به لا يثبت متعلقه
اعني نفس الموعود به ولو طلقها بايناه وهي مبوءة تجب لها نفقة العدة ولو لم يكن مبوءة من الابتدا او طلبها بعد رجوع
السيد الى استخدامها لا يجب والمكاتبة كالحرة لزوال يد المولى وهي في يد نفسها فلها النفقة اذا لم تحبس نفسها ظلما
ولو جاءت الامة بولد فنفقته على مولى الامة لانه ملكه لا على الاب **قوله** قال اي صاحب الهداية ذكر اي محمد تزوج
المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما اي لم يشترطه وهذا يرجع الى مذهبنا لان المذهب ان للمولى اجبارهما اي يعقد
لهما بل فينعقد عليهما علما ورضيا اولا كاجبار الولي الصغيرة على ما سلف وعند الشافعي لا اجبار في العبد بل في الامة
وهو رواية ذكرها عن ابي حنيفة صاحب الايضاح والطحاوي عن ابي يوسف وجعلها الوبري رواية شاذة وللشافعي
وجهان احدهما ان ما يتناوله النكاح لا يملكه المولى نعهد تصرف فيما لا يملكه فاشبه الاجنبي وكره وجه مكاتبه ومكاتبته
بخلاف امته يملك ما يتناوله فيملك تمليكه ثانيهما انه لا يفيد اذ للعبد التطليق في الحال فلا يحصل المقصود ونحن
نقول مناط نفاذ نكاحه عليه ملكه له المقتضي لتمكينه من اصلاحه ودفع اسباب الهلاك والنقصان عنه وفي تزويجه
ذلك لانه طريق تحصينه عن الزنى الذي هو طريق الهلاك او النقصان به او في ماله لتعيبه فاما جعل مناطه ملك
ما يتناوله النكاح وانها علة مساوية ينتفي بانتفائها الحكم فباطل لانها منتقضة طردا في الزوج يملك ما يتناوله النكاح
من زوجته ولا يملك تمليكه وعكسا بالولي لا يملكه من موليته ويملك تزويجها واما نفي الفايدة فظاهر الانتفاء بل الظاهر
عدم مبادرته للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما ترغب فيه النفس غالبا وتدعو اليه فالظاهر عدم طلب
قطعه والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده مانعة من اجترائه عليه بالمبادرة الى نقض ما فعله فكان الظاهر وجود الفائدة
لا نفيها واما الحاقه بالمكاتب والمكاتبة فمع الفارق لانهما التحقا بالاحرار في التصرفات فلا ينفذ تصرفه عليهما الا برضاهما
وعن هذا استظرفت مسئلة نقلت من المحيط هي ان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح على اجازتها لانها
ملحقة بالبالغة فيما ينبني على الكتابة ثم انها لو لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على اجازة المولى لا على اجازتها
لانها بعد العتق لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعتبر التوقف على اجازتها حال رقها ولم يعتبر
بعد العتق هكذا اوردها الشارحون والذي يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازتها بعد العتق بل بمجرد عتقها ينفذ
النكاح لما صح جوابه من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاعتقه نفذ لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو ممتنع
لانتفاء ولايته واما على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهته فكيف يتوقف عليه ولانه كان نافذا من جهته وانما
توقف على السيد فكذا السيد هنا فانه ولي مجبر وانما التوقف على اذنها لعقد الكتابة وقد زال فبقي النفاذ من جهة
السيد فهذا هو الوجه وكثيرا ما يقلد الساهون الساهين وهذا بخلاف الصبي اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه
موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يرده لا ينفذ حتى يجيزه الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن نافذا من جهته
اذ لا نفاذ حالة الصبي وعدم اهلية الراي بخلاف العبد ومولى الكتابة الصغيرة والحاصل ان الصغير والصغيرة
ليسا من اهل العبادة بخلاف البالغ وسياتي زيادة في ذلك واما الاستدلال بقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء وقدره ابطال ما امضاه سيده شيء فيكون منتفيا فضعيف لان المراد والله اعلم على شيء من
المال لسياقه في مقابله ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون وللقطع بانه يملك
الطلاق وهو شيء ليس بمال **قوله** ومن زوج امته ثم قتلها الى اخره السيد في تزويجه مكاتبته لا يستحق المهر بل
المكاتبة وفي تزويج امته هو المستحق فلو قتلها قبل الدخول سقط عند ابي حنيفة عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه

يرده عليه وقالا لا يسقط والاتفاق على عدم سقوطه بقتله اياها بعد الدخول وبقتل اجنبي وقتل المولى زوجها
وموتها حتف انفها اما ان المقتول ميت باجله ولوما تت حتف انفها لم يسقط بل يتقرر بالموت اذ به ينتهي العقد
وبانتهاء العقد يتقرر البدل فلا يسقط بقتله اياها بعد لزومه وكقتل الاجنبي اياها ولابي حنيفة انه منع
المبدل قبل التسليم والتسليم يجاري يمنع البدل اذا كان من اهل المجازاة كما لو ارتدت الحرة قبل الدخول وقبلت
ابن الزوج والقتل وان كان موتا لكنه جعل في احكام الدنيا اتلافا حتى وجب به القصاص والدية والضمان فيما
لو ذبح شاة غيره وان كان بعد احلها له وقد تثبت احكامه كذلك في حق المولى حتى لزمته الكفارة في الخطا وانما سقطت
الدية والقود للاستحالة ولو كانت الامة رهنا عند انسان فقتلها سيدها الراهن ضمن قيمتها له ولو لم يكن من اهل
المجازاة بان كان صبيا زوج امته وصيه مثلا فالواجب ان لا يسقط في قول ابي حنيفة بخلاف الحرة الصغيرة اذا
ارتدت يسقط مهرها لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غيرها من الافعال لانها لم تحظر عليها والردة
محظورة عليها اما الامة فلا رواية في ردتها واختلف المشايخ قيل لا يسقط لان المنع وهو المسقط لم يجئ ممن له الحق
وهو المولى وقيل يسقط لان المهر يجب ولا لها ثم ينتقل الى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها دين يصرف اليه
وحاصل الخلاف الاختلاف في وجود سبب السقوط فعنده وجد وعندهما لم يتحقق فبقي وجوبه السابق على حاله
قوله وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها فلها مهر مثلها بسحقه ورثتها خلافا لزفر ولم يحك خلاف زفر في
المبسوط بل خلاف الشافعي وهو قول له وله قول اخر بالسقوط وانما قيد بالحرة لان في قتل الامة نفسها روايتان
عن ابي حنيفة في رواية لا يسقط كالحرة بل اولى لان المهر لمولاها لا لها وهو لم يباشر منع المبدل وهو قولهما وقول
مالك وقول الشافعي وفي رواية يسقط وهو مذهب الشافعي لان فعل المملوك يضاف الى مالكه في موجبه ولذا
لو قتلت غيرها كان المخاطب بدفعها او فدائها المولى فكان في الحكم كقتل المولى لها والاوجه ما ذكر في وجه قول
من قال من المشايخ في ردتها بالسقوط وهو ان المهر يجب اولا لها ثم ينتقل الى المولى وفائدة الاولية ما ذكرنا انه
اذا كان عليها دين قضي ولم يعط المولى الا ما فضل لزفر القياس على ردتها الاتفاقية وقتل المولى امته على قول ابي حنيفة
والجامع بين المقيس وهو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردتها ما بينا من منع المبدل قبل التسليم ولنا انه جناية المرء
على نفسه هدر في احكام الدنيا انما يواخذ في الاخرة ولذا قال ابو حنيفة ومحمد وقاتل نفسه يغسل ويصلى عليه ولم
يعتبره باغيا على نفسه بخلاف ردتها فانها معتبرة في احكام الدنيا حتى حبست بها وعزرت وانفسخ نكاحها فسقط بها
المهر بخلاف قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام الدنيا حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها تفويت بعد الموت
وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها حق غيرها اما الامة فمهرها ملك المولى فكان فعله ابطالا لحق نفسه
وهو ملكه كمن قال لغيره اقتل عبدي فقتله لا يجب عليه قيمته ولو قال الحر اقتلني فقتله كان على القاتل الدية لانه
في الاول مبطلا لحق نفسه وفي الثاني مبطلا لحق الورثة واستشكل بالحرة بقتلها وارثها لا يسقط المهر اجيب بانه
صار محروما بالقتل فلم يكن بالقتل مبطلا لحق نفسه في المهر **قوله** واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند
ابي حنيفة رحمه الله تعالى العزل جائز عند عامة وكرهه قوم من الصحابة وغيرهم لما في مسلم من حديث عايشة رضي الله
تعالى عنها عن جدامة بنت وهب اخت عكاشة قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس فسالوه عن العزل
فقال ذلك الواد الخفي وكذا ذكر شعبة عن عاصم عن ذر عنه وصح عن ابن مسعود انه قال هي الموودة الصغرى وصح
عن ابي امامة انه سئل عنه فقال ما كنت ارى مسلما يفعله وقال نافع عن ابن عمر ضرب عمر على العزل بعض بنيه وعن عمر
وعثمان انهما كانا ينهيان عن العزل والصحيح الجواز ففي الصحيحين عن جابر كنا نعزل والقران ينزل وفي مسلم عنه كنا نعزل

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وفي السنن عن ابي سعيد الخدري
ان رجلا قال يا رسول الله ان لي جارية وانا اعزل عنها وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد الرجال وان اليهود تحدث ان
العزل الموودة الصغرى قال كذبت يهود لو اراد الله ان يخلقه ما استطعت ان تصرفه وفي صحيح مسلم عن جابر قال
سال رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان عندي جارية وانا اعزل عنها فقال صلى الله عليه وسلم ان ذلك لا يمنع شيا
اراده الله قال فجاء الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حملت فقال صلى الله عليه وسلم انا عبد الله
ورسوله فهذه الاحاديث ظاهرة في جواز العزل وقد روي عن عشرة من الصحابة علي وسعد بن ابي وقاص وزيد بن ثابت
وابي ايوب وجابر وابن عباس والحسن بن علي وخباب بن الارث وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وروي
ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما وحديث السنن يدفع حديث جدامة وان كان في السنن فهو حديث صحيح وان وقع
فيه اختلاف على يحيى بن كثير فقيل فيه عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر وقيل فيه عن ابي مطيع بن رفاعة وقيل عن
رفاعة وقيل عن ابي سلمة عن ابي هريرة فان الطرق كلها صحيحة وجاز ان يكون الحديث عند يحيى من حديث الكل بهذه
الطرق لكن يبقى انهما اذا تعارضا يجب ترجيح حديث جدامة لانه مخرج عن الاصل اعني الاباحة الاصلية الا ان كثرة
الاحاديث تدل على اشتهار خلافه وقد اتفق عمر وعلي رضي الله عنهما على انها لا تكون موودة حتى تمر عليها التارات السبع
اسند ابو يعلى وغيره عن عبيد بن رفاعة عن ابيه قال جلس الى عمر وعلي والزبير وسعد في نفر من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم فتذاكروا العزل فقالوا لا باس به فقال رجل منهم انهم يزعمون انها الموودة الصغرى فقال علي لا تكون
موودة حتى تمر عليها التارات السبع حتى لا تكون سلالة من طين ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون مضغة ثم تكون عظاما
ثم تكون لحما ثم تكون خلقا اخر فقال عمر صدقت اطال الله بقاك ومنه خلاف ما عن علي وعمر من المنع المتقدم ثم في بعض
اجوبة المشايخ الكراهة وفي بعضها عدمها ثم على الجواز في امته لا يفتقر الى اذنها وفي زوجته الحرة يفتقر الى رضاها
وفي منكوحته الامة يفتقر الى الاذن والخلاف في انه للسيد اولها وهي هذه المسلة وفي الفتاوى ان خاف من الولد
السوء في الحرة يسعه العزل بغير رضاها لفساد الزمان فليعتبر مثله من الاعذار مسقطا لاذنها ثم في بعض نسخ الهداية
وقال ابو يوسف ومحمد وهو الموافق لما ذكر الصدر الشهيد والعتابي وفي بعضها وعن ابي يوسف ومحمد وهي
النسخة الصحيحة لانه لم يذكر الخلاف في ظاهر الرواية بل ذكر الجواب في الجامع الصغير انه لمولاها من غير حكاية خلاف
وبقرينة قوله في وجه وقول ابي حنيفة وجه ظاهر الرواية وجه المروي عنهما ان الوطي حقها في نفس الوطي تقرر ادي
حتى ان لها المطالبة به وفي العزل تنقيصه فيشترط رضاها به كالحرة وجه الظاهر ان حقها في نفس الوطي تقرر ادي
بالجماع فان قضاء الشهوة به واما سفح الماء فانما يؤثر في الولد والحق فيه لمولاها لانه عبده ومستفاده فيشترط اذنه
ثم اذا عزل باذن او بغير اذن ثم ظهر بها حبل هل يحل نفيه قالوا ان لم يعد اليها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفيه وان لم
يبل لا يحل كذا روي عن علي رضي الله عنه لان بقية المني في ذكره يسقط فيها ولذا قال ابو حنيفة فيما اذا اغتسل
من الجنابة قبل البول ثم بال فخرج المني وجب اعادة الغسل وفي فتاوي قاضي خان رجل له جارية غير محصنة تخرج
وتدخل ويعزل عنها المولى فجاءت بولد واكبر ظنه انه ليس منه كان في سعة من نفيه وان كانت محصنة لا يسعه نفيه
لانه ربما يعزل فيقع الماء في الفرج الخارج ثم يدخل فلا يعتمد على العزل ولو كان الزوج عنينا قالوا الخصومة للمولى
اولها على الخلاف وهل يباح الاسقاط بعد الحبل ما لم يتخلق شيء منه ثم في غير موضع قالوا ولا يكون ذلك الا بعد
مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق نفخ الروح والا فهو غلط لان التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل
هذه المدة **قوله** واذا تزوجت امة باذن مولاها او زوجها هو برضاها او بغير رضاها ثم اعتقت فلها الخيار حرا

كان زوجها او عبدا اما اذا تزوجت نفسها بغير اذنه ثم اعتقها فسياتي انه ينفذ النكاح بالاعتاق ولا خيار لها
والشافعي يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا فلا خيار لها وهو قول مالك ومنشا الخلاف الاختلاف في ترجيح
احدى الروايتين المتعارضتين في زوج بريرة اكان حين اعتقت حرا او عبدا وفي ترجيح المعنى المعلل به اما الاول
فثبت في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا
رواها القاسم ولم يختلف الروايات عن ابن عباس انه كان عبدا وثبت في الصحيحين انه كان حرا حين اعتقت وهكذا
روي في السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح والترجيح يقتضي في حديث عائشة ثلثة الاسود
وعروة والقاسم فاما الاسود فلم يختلف فيه عن عائشة انه كان حرا واما عروة فعنه روايتان صحيحتان احديهما
انه كان حرا والاخرى انه كان عبدا واما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان احديهما انه كان حرا والاخرى
الشك ووجه اخر من الترجيح مطلقا لا يختص بالمروي فيه عن عائشة وهو ان رواية خيرها صلى الله عليه وسلم وكان
زوجها عبدا يحتمل كون الواو للعطف فيه لا للحال حاصله انه اخبار بالامرين وكونه اتصف بالرق لا يستلزم كون
ذلك كان حال عتقها هذا بعد احتمال ان يراد بالعبد العتق مجازا باعتبار ما كان وهو شايع في العرف والذي لا مرد
له من الترجيح ان رواية كان حرا انص من كان عبدا وتثبت زيادة فهي اولى وايضا فهي مثبتة وتلك نافية للعلم
بانه كان حالته الاصلية الرق والثاني هو المبقيها والمثبت هو المخرج عنها واما المعنى المعلل به فقد اختلف فيه
فالشافعي وغيره عينوه عدم الكفاءة وهو ضعيف فان ثبوتها انما يعتبر في الابتدا ولا في البقا الا يرى انه لو اعسر
الزوج في البقا او انتفى نسبه لا يثبت لها الخيار واصحابنا تارة يعللونه بزيادة الملك عليها لانها كانت تخلص
بتنتين فازداد الملك عليها وهذا من رد المختلف الى المختلف فان الطلاق عند الشافعي بالرجال لا بالنسا وكانه
اعتماد على اثبات الاصل المختلف فيه واورد انه دفع ضرر باثبات ضرر وهو رفع اصل العقد واجيب بانها
لا تمكن الا به مع انه رضي به حيث تزوج امة مع علمه بانها قد تعتق ثم انه استضعف بان عدم ملكه الثالثة لا يستلزم
نقصان مملوكيتها ولا ملكه الثالثة يستلزم طولها فقد تطول مملوكيتها مع ملكه ثنتين بان لا يطلقها اصلا
الى الموت فلا ضابط لذلك وتارة بعلة منصوصة وهي ملكها بضعها روى ابو بكر الرازي بسنده الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لها حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وروى ابن سعد في الطبقات اخبرنا
عبد الوهاب بن عطا عن داود بن ابي هند عن عامر الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت قد
عتق بضعك معك فاختاري وهذا مرسل وهو حجة واخرج الدارقطني عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم
قال لبريرة لما عتقت اذهبي فقد عتق بضعك وليس لقوله ذلك فايدة فيما يظهر الا التنبيه على ثبوت اختيارها
نفسها وقد جا في بعض طرق حديث بريرة انه صلى الله عليه وسلم قال لها ملكت نفسك فاختاري فقد تظافرت
هذه الطرق على هذه العلة واذن فالواجب ان يكون هي المعتبرة ويكون ما ذكروه من التعليل بزيادة الملك اظهار
حكمة هذه العلة المنصوصة ومقتضاها ثبوت الخيار لها فيما اذا كان زوجها حرا او عبدا وفيما اذا كانت
مكاتبة وعتقت باداء الكتابة بعد ما زوجها سيدها برضاها او غيره وخالف زفر في المكاتبة المسئلة التي تلي هذه في
الكتاب واستدل بان العقد نفذ برضاها فلا خيار لها ولو صح لزم ان سيد الامة لو زوجها برضاها ومثله ونحوها
في ذلك ان لا خيار لها وليس بصحيح والاوجه في الاستدلال له ان النص لم يتناولها وهو قوله ملكت بضعك فاختاري
لان المكاتبة كانت مالكة لبضعها قبل العتق واجيب بالمنع لان ملك البضع تابع لملك نفسها ولم تكن مالكة نفسها
وانما كانت مالكة لاكسابها وللقائل ان يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك ليس معناه الا منافع بضعك

اذ لا يمكن ملكها العين وملكها لاكسابها تبع لملكها المنافع نفسها واعضائها فيلزم كونها مالكة لبضعها بالمعنى المراد
قبل العتق فلم يتناولها النص وترجح قول زفر وفي المبسوط لو كانت حرة في اصل العقد ثم صارت امة بان ارتدت
امراة مع زوجها ولحقا بدار الحرب ثم سبيا معا ثم عتقت فلها الخيار عند ابي يوسف لانها بالعتق ملكت نفسها وازداد ملك
الزوج عليها وقال محمد لا خيار لها لان باصل العقد ثبت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقص الملك بعارض الرق
فاذا اعتقت عاد الملك الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لها **قوله** وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم اعتقت
صح النكاح اي نفذ بمجرد العتق ولا فرق بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضها في الامة ليرتب عليها المسئلة
التي تليها تفريعا وعن زفر انه يبطل النكاح لان توقفه كان على اجازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن ابقاؤه
موقوفا على اجازته بعد بطلان ولايته واذا بطل تنفيذه وتوقفه لزم بطلانه بالضرورة اذ لا واسطة وصار
كما اذا اشتريت ثم عتقت يبطل ولا يتوقف لما قلنا من عدم امكان القسمين ولنا ان الامة والعبد من اهل العبارة
ولذا صح اقرارهما بالديون ويطالبان بعد العتق واهلية العبارة من خواص الادمية وهي مبقاة فيهما على اصل
الحرية وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال بالعتق وحاصل هذا انه نافذ من جهتها وجب ان ينفذ من جهة
المولى ما دام حقه فاذا زال بقي النفاد من غير جهة توقف واما البطلان فيما ذكر فليس لما قال بل للزوم تحول
حكم العقد الواحد فانه انعقد موجبا الملك للمولى ولو نفذ بعد عتقها كان موجبا الملك لها واورد على التعليل
النقض بصور هي ما لو تزوج بغير اذن مولاه ثم اذن لا يجوز ذلك النكاح حتى يجيز ما صنع وما اذا زوج فضولي
شخصا ثم وكله توقف على اجازة الفضولي بعد الوكالة وما اذا زوج ولي ابعد مع وجود الاقرب ثم غاب الاقرب
او مات فتحولت الولاية الى المزوج توقف على اجازة مستانفة منه وكذا سيد المكاتبة الصغيرة اذا زوجها بلا
اذنها توقف على اجازتها فان ادت وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقلة من السيد مع انه الزوج
اجيب عن الاول والثاني بان الاذن والتوكيل فك الحجر بالنسبة الى ما يستقبل من وقتهما فلا يعملان فيما
قبلهما وكان مقتضى هذا ان لا يجوز بالاجازة ايضا الا انا استحسناه وعن الثالث بان الابعد لم يكن وليا
حين زوج ومن ليس وليا في شيء لا يتاتى في عواقبه وحكم الراي فيه بل يتوانى اتكالا على راي الاقرب فلم يكن
النكاح على الوجه الاصلح ظاهرا فيجب توقيفه على اجازته بعد صيرورته وليا ليثبت ظهور كونه اصلح قال في الفوائد
الظهيرية وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقض الرابع يعني سيد المكاتبة الصغيرة وقد يفرق بان الولي الابعد
انما يظهر فيه ترك النظر بعد تسليم ظهوره فيه لاعتماده على راي الاقرب اما هنا فلا يتجه اعتماد المولى على
راي الصغيرة فيترك النظر فكان الظاهر النظر منه لظهوره من مجرد الدين والشفقة الخاصة من غير ما يوجب بطلان
ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاد بالعتق على ما قدمنا من النظر وعدناه من الزيادة ويجب لها خيار البلوغ
قوله ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق وخيار العتق انما شرع في نكاح نافذ قبل العتق لدفع زيادة الملك
فلا يتحقق زيادة الملك لذلك واورد ينبغي ان يثبت لها الخيار لان الاستناد يظهر ان النفاد قبل العتق
والجواب ان الشيء يثبت ثم يستند وحال ثبوته بعد العتق فانتفى الخيار بعده **قوله** فان كانت تزوجت على
الف ومهر مثلها مائة نص على زيادة المسمى على مهر المثل والجواب على التفصيل ان دخل بها قبل العتق فالمهر للسيد
لانه استوفى منافع مملوكة له او بعده فلها لانه استوفى منافع لها وكان ينبادر ان في الوطء قبل العتق مهر المثل
للسيد لعدم صحة التسمية حينئذ فكان دخولا في نكاح موقوف وهو كالفاسد حيث لا يحل الوطء فيه فوجبت قيمة
البضع المستوفى في منافعه المملوكة للسيد ولا تجب الزيادة لها على هذا خلافا لما قيل والزيادة لها لان الزيادة انما تثبت

باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار عدمها والثابت لهذا الاعتبار ليس الا مهر المثل وهو كله للسيد ثم
اذا اعتقت ووطيت يجب المسمى لها لانه صح بصحة العقد فيجب مهران المسمى ومهر المثل لكن انعدم ذلك كله بسبب
استناد النفاذ لان النافذ ليس الا ذلك العقد وحين صح العقد لزم صحة التسمية ويلزمه بطلان لزوم مهر المثل
لانه لا يجب معه لا يقال فيجب ان يكون المهر في الوجهين لها لانه بالاستناد صارت مالكة لمنافع بضعها من وقت العقد
لانا نقول الاستناد يظهر اثره في القايم لا في الفايت ومنافع البضع فايتة وحين فاتت كانت على ملك المولى وكان
بدلها له وقد يورد فيقال لو استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها حتى
اعتقها وهو بمعزل عن صورة المسئلة فانها النفاذ بالعتق وبه تملك منافعها بخلاف النفاذ بالاذن والرق قايم
هذا اذا كانت الامة كبيرة فان كانت صغيرة فاعتقها يبطل النكاح عند زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم
يكن لها عصبة سواه فاذا اجاز جاز فاذا بلغت بعد ذلك فلها خيار البلوغ الا اذا كان المجيز اباها او جدها وقدمنا
في باب الاولياء انه يستغني بخيار الادراك عن خيار العتق لانه المتجر **قوله** ولهذا اي لاتحاد الاستناد لم يجب
مهر اخر اي مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقد ذكرناه **قوله** ومن وطي جارية ابنه فولدت منه فهي ام ولد
له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب وليس عبدا ولا مكاتبا ولا كافرا ولا مجنونا فان كان الاب
واحدا من هولاء لم تصح الدعوة لعدم الولاية ولو لاية ولو افاق المجنون ثم ولدت لاقل من ستة اشهر يصح استحسانا
لا قياسا ولو كانا من اهل الذمة الا ان ملتيهما مختلفة جازت الدعوة من الاب ويشترط ايضا كون الامة في ملك
الابن من وقت العلوق الى الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او فيه واخرجها الابن عن ملكه ثم استردها لم تصح الدعوة لان
الملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولاية التملك من حين العلوق الى التملك ولا
يشترط في صحتها دعوى الشبهة ولا تصديق الابن ودعوة الجد لاب كالاب ولا تصح دعوة الجد لام اتفاقا وشرط
دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب لموت او جنون او رق او كفر وان ثبتت ولايته من وقت العلوق الى وقت
الدعوة حتى لو اتت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم يصح دعوته لما قلنا في الاب ووجه اي
وجه هذا المجموع ان للاب ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى ابقاء نفسه لما سنذكر فكذا الى صون نسله لانه كنفسه اذ
هو جزؤه لكن الحاجة الى ابقاء النفس اشد منها الى حفظ النسل فلذا يملك الطعام لغير قيمته والجارية بالقيمة ويحل
له الطعام عند الحاجة ولا يحل له وطي جارية ابنه عند الحاجة اليه عند الايمة الا ما نقل عن مالك بن انس وابن ابي ليلى
ويجبر الابن على الانفاق عليه دون دفع الجارية اليه للتسري فللحاجة جاز له التملك ولقصورها وجبنا عليه
القيمة مراعاة للحقين وتحصيلا للمقصودين مقصود الاب والابن اذ البدل يقوم مقام المبدل ولا عقر عليه وهو
مهر مثلها في الجمال اي ما يرغب فيه في مثلها جمالا فقط واما ما قيل ما يستاجر به مثلها للزنى لو جاز فليس معناه بل العادة
ان ما يعطي لذلك اقل ما يعطي مهرا لان الثاني للبقاء بخلاف الاول والعادة زيادته عليه خلافا لزفر والشافعي فانهما
يوجبان العقر عليه لثبوت ملكه فيها قبيل الوطي شرطا لصحة الاستيلاد عندنا وعنده قبيل العلوق لان ثبوته ضرورة
صيانة الولد وهي مندفعة باثباته كذلك دون اثباته قبل الوطي قلنا لازم كون الفعل زنا ضياع الماء شرعا فلو
لم يقدم عليه ثبت لازمه لاستحالة ثبوت الملزوم دون لازمه الشرعي والا فلا لزوم فظهر ان الضرورة لا تندفع
الا باثباته قبل الايلاج بخلاف ما لو لم تحبل حيث يجب العقر ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره يجب حصة الشريك
الابن وغيره من العقر وقيمة باقيها اذا احبلت لعدم تقدم الملك في كلها لانتفاء موجبه وهو صيانة النسل اذ ما فيها
من الملك له يكفي لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت الملك في باقيها حكما له لا شرطا ثم مقتضى قوله ان لا يجب قيمة الولد

بلا تردد كقولنا لكن في قول يجب ولا يحد قاذفه اتفاقا لان شبهة الخلاف في ان الملك ثبت قبل الايلاج او بعده
تسقط احصانه **قوله** ولو كان الابن زوجها اي زوج امته اباه فولدت منه لا تكون ام ولد للاب ولا قيمة عليه
للابن وعليه المهر له والولد حر وهذا لانه صح النكاح خلافا للشافعي لان عنده لا يجوز تزوج الاب جارية الابن
ومبنى الخلاف فيه ان الثابت للاب في جارية ابنه حق ملك عنده فيمتنع تزوجه اياه كامة مكاتبة والامة المشتركة
وحق التملك عندنا من وجه واستدل عليه بانه اي الابن ملك من التصرفات فيها ما لا يبقى معه ملك الاب ولو قال
ما لا يجامعه ملك الاب كان اولى فلا يكون للاب فيها ملك من وجه فهذه التصرفات هي وطؤه اياها وانفراده
بتزويجها واعتاقها من غير ان يضمن للاب شيا فهذه لوازم المركب من ملكه وعدم ملك الاب من كل وجه واذا ثبتت
هذه الاحكام اجماعا لزم كون المراد بما رواه الامام احمد انت ومالك لابيك اثبات حق التملك لا حق الملك
وهو لا يمنع صحة النكاح الا ترى ان الواهب يملك التزوج بالموهوبة وله حق تملكها بالاسترداد واصل
الحديث في السنن من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
ان لي مالا وولدا وان والدي يحتاج مالي فقال انت ومالك لوالدك وروي لابيك ان اولادكم من اطيب كسبكم
فكلوا من كسب اولادكم واما ما روي فيه من حديث عايشة عنه صلى الله عليه وسلم ولد الرجل من كسبه من اطيب
كسبه فكلوا من اموالهم فتعلقه بمجرد الاكل فان قيل لا نسلم ان حل الوطي وما معه دليل الملك من كل وجه
لثبوت ذلك في ام الولد والمدبرة مع عدمه بدليل عدم اجزائهما عن الكفارة قلنا بل بهما مملوكتان من كل
وجه وعدم الاجزاء لانعقاد سبب الحرية فيهما فكان نقصان في رقهما لا في ملك السيد واعلم ان المجاز لا بد
منه في التركيب لانه اضاف المال للابن بقوله ومالك وهو يفيد الملك لانه حقيقة الاضافة في مثله
ثم اضافه مع الابن للاب باللام المفيدة الملك في مثله والعطف عطف مفرد ولا يملك حقيقة الملك في
الابن فلزم في المال ايضا نفي حقيقة الملك والا كانت اللام لمعنيين مختلفين في اطلاق واحد فنفي تعيين
المعنى المجازي اهو حق الملك او حق التملك فقد يقال حق التملك اقرب الى الحقيقة والمجاز الاقرب اليها
اولى ولكن الاحكام التي ذكرناها تمنع حق الملك لانه ملك من وجه وهي تمنعه واذا لم يكن فيها حق جاز النكاح وبه
يصير ماؤه مصونا فلا تصير به ام ولد للاب ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لا يملكها وعليه المهر
لالتزامه بالنكاح وولده حر لانه ملكه اخوه فيعتق عليه وما عن زفر انها تكون ام ولد له لانها لما كانت ام
ولده بالفجور فاولى بالحل بعيد صدوره عنه فان امومية الولد فرع لملك الامة وملكها ينافي النكاح وانما
يصح تفريعا على عدم صحة النكاح **قوله** واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد
النكاح وكذا اذا كانت الامة تحت حر فقال لسيدها ذلك فسد نكاحه وقال زفر لا يفسد واصل الخلاف
ان العتق فيه يقع عن الامر عنده حتى يكون ولاؤه له ولو نوى به الكفارة تسقط عنه وعنده يقع على المامور
ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء والمقتضي هو تصحيح كلامهما صونا له عن اللغو اذ لا مانع منه
بخلاف ما لو قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يعتق المخاطب تصحيحا لكلام السيد لان الحرية اصل
التكفير بالمال واصل الشيء لا يكون تبعا لفرعه ولو ثبت اقتضاء لصار تبعا له فامتنع لذلك لانتقال ملك الامر
غير مستقر ومثله لا يوجب انفساخ النكاح كالوكيل اذا اشترى زوجته لموكله لا يفسد نكاحه مع ثبوت الملك
اولا له لانا نقول الملك ملزوم للانفساخ فاذا ثبت ثبت الا ترى ان من قال لامراته ان اشتريتك فانت حرة فاشتراها
عتقت وفسد النكاح مع عدم استقرار ملكه وعدم الانفساخ في مسئلة الوكيل لعدم ثبوت الملك اولا له بل ابتدا يثبت

للموكل في الصحيح كالعبد يتهب يقع الملك لمولاه ابتدا وان وقع للوكيل لكنه متعلق به حق الموكل حاله ثبوته ومثله
لا يوجب الفسخ اذ لم يخلص ثبوته له ليخلص ثبوت الملزوم فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف وامره باعتاقه
عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ضمنيا للاعتاق الصريح الواقع جوابا واعلم انه لو صرح بالبيع فقال بعتك واعتقته
لا يقع عن الامر بل عن المامور فيثبت البيع ضمنا في هذه المسئلة ولا يثبت صريحا كبيع الاجنة في الارحام وهذا لان
الثابت مقتضى يعتبر فيه شروط المتضمن لا شروط نفسه وشرط العتق الاهلية بالملك والعقل وعدم الحجر وهو ثابت
في المامور فاذا صرح به ثبت بشرط نفسه والبيع لا يتم الا بالقبول ولم يوجد فيعتق عن نفسه **قوله** ولو قال لك ما
تقدم كان اذا ذكرنا لا مع الامر فلو اقتصر على قوله اعتقه عني ففعل المامور فعند ابي يوسف يقع عن الامر وتضمن
الهبة ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ففعل يسقط عن الامر انه لا قبض هنا
منه وعندهما عن المامور وحاصل وجههما ان فيه شرطا لا يمكن اثباته اقتضاء وهو القبض لانه فعل حسي غير قول والفعل
الحسي لا يوجد في ضمن القول ففعل اليد الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتضمنه فعل اللسان ويكون موجودا بوجوده بخلاف
القول فانه يتضمن ضمن قول اخر ويعتبر مراده معه وهذا ظاهر وقول ابي اليسر اظهر لا يظهر بخلاف ما قاس عليه لان
الفقير يكون نايبا عن الامر فيكون قابضا له ثم بالاستيفاء يصير قابضا لنفسه اما العبد فلا يقع في يده شي بالعتق ليمكن
اعتباره قابضه نيابه اولا بالعتق يتلف ماليته

باب نكاح اهل الشرك

لما فرغ من نكاح
المسلمين بمرتبته من الاحرار والارقا شرع في بيان نكاح الكفار مطلقا كتابيين او غيرهم وهو المراد باهل الشرك اما تغليبا
واما ذهابا الى ان اهل الكتاب داخلون في المشركين على ما اختاره بعض اصحابه وقدمنا في فصل المحرمات واما اطلاقا للشرك
عليهم باعتبار قول طايفة منهم عزير بن الله والمسيح بن الله تعالى رب العزة والكبريا وقدمنا انه انما اعقب باب المهر بفصل
مهور الكفار تتميما للباب المهر تبعا واعلم ان كل نكاح صحيح في حق المسلمين فهو صحيح اذا تحقق بين اهل الكفر لتطابق الاعتقاد بين
على صحته ولعموم الرسالة فحيث وقع من الكفار وفق الشرع العام وجب الحكم بصحته وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك
لا يصح انكحتهم بناء على تناول الخطاب العام اياهم مع ملزومية انكحتهم لعدم بعض الشروط كالولاية وشهادة المسلمين
واستشكله بعض المالكية لثبوت ولاية الكافر على الكافر ولعدم اشتراط الشهادة في العقد عندهم قال ولو قلنا انها شرط
فاذا عقده جماعة من المسلمين ينبغي ان يصح لكنهم يطلقون عدم الصحة قال فينبغي ان يقال ما صادف شروط الصحة فهو
صحيح وما لا ففاسد قلنا قوله تعالى وامراته حمالة الحطب وقوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح واسلم
فيروز على اختين فقال النبي صلى الله عليه وسلم اختر احديهما واسلم ابن غيلان على عشر فقال له صلى الله عليه وسلم امسك اربعا
الحديث ومن حين ظهرت دعوته صلى الله عليه وسلم والناس يتواردون الاسلام الى ان توفي صلى الله عليه وسلم
على ما قيل عن سبعين الف مسلم غير النسا ولم ينقل قط ان اهل بيت جددوا انكحتهم بطريق صحيح ولا ضعيف ولو كان لقضت
العادة بنقله فعلم انه قول باطل **قوله** واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جايز ثم اسلما
اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين اي النكاح بغير شهود وفي عدة كافر الا انا
لا نتعرض لهم قبل الاسلام او المرافعة الى الحكام فالواو بمعنى او وقال ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول وهو النكاح
بلا شهود كما قال ابو حنيفة وفي الوجه الثاني وهو ما في عدة كافر كما قال زفر لزفر ان الخطابات عامة على ما مر في الفصل
الذي يذيل باب المهر من وجوب ثبوت الحكم على العموم لعموم الخطابات عامة على ما مر في الفصل الذي وهم مخاطبون
بالمعاملات والنكاح منها وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا فاذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قايمة وجب
التفريق لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولهما وهو الفرق ان نكاح المعتدة مجمع على بطلانه عندنا فكانوا ملتزمين

لها على ما مر هناك ايضا من ان مذهبهما ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات وهذا تقييد
له حيث افاد انهم التزموا المجمع عليه في ملتنا لا مطلقا **قوله** ولابي حنيفة ان الحرمة اي حرمة النكاح بغير شهود
ونكاح المعتدة لا يمكن اثباتها حقا للشرع اي الشارع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج
لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقها فانه تجب العدة حقا له لانه يعتقده ولا يصح نكاح هذه
الكتابية فيها واذا صح النكاح حال صدوره فحال المرافعة والاسلام حالة البقا والشهادة ليست شرطا فيها بل في
ابتدا العقد لصحته وكذا العدة لا تنافيها اي لا تنافي حالة بقاء العقد كالمنكوحة اذا وطيت بشبهة حيث يثبت
وجوب العدة عليها حال قيام النكاح مع زوجها وحرمتها عليه وهذا التقرير يفيد ان العدة لا تجب اصلا عنده حتى لا
يثبت للزوج الرجعة بمجرد طلاقها لانه انما يملكها في العدة ولا يثبت نسب ولدها اذا اتت به بعد الطلاق لاقل
من ستة اشهر وبه قالت طايفة من المشايخ وقيل تجب عنده لكنها ضعيف لا تمنع من صحة النكاح لضعفها كالاستبرا
يجوز تزويج الامة في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الاليق الاول لما عرف من وجوب تركهم وما يدينون وفيه
نظر لان تركهم تحرزا عن الغدر لعقد الذمة لا يستلزم صحة ما تركوا واياه كالكفر تركوا واياه وهو الباطل الاعظم
ولو سلم لم يستلزم عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة لجواز ان يقال لا تجب واذا علم من له الولد بطريق اخر
وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ومجيها به لاقل من ستة اشهر من الطلاق مما يفيد ذلك فيلحق به وهم لم ينقلوا
عن ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله بالصحة بنا على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك اولا فلا قلنا
ان نقول بعدمها ونثبت النسب في الصورة المذكورة وفي المبسوط ان الخلاف بينهم فيما اذا كانت المرافعة او الاسلام
والعدة قايمة اما اذا كان بعد انقضايها فلا يفرق بالاجماع ثم هنا نظر اخر لان الاول مقتضى توجيه ابي حنيفة ان الكفار
لا يخاطبون بالمعاملات وهو خلاف ما ذكره المشايخ في الاصول من ان الاتفاق على انهم مخاطبون بها في احكام الدنيا
والمسئلة ليست محفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخاري من بعض تفريعاتهم كمن نذر صوم شهر ثم
ارتد ثم اسلم لا يلزمه المنذور بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وانما قلنا انه خلافه لان النكاح من المعاملات
وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب
انما يثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهي متحققة في حق اهل الذمة دون اهل الحرب فمقتضى
النظر التفصيل الثاني ان نفي ابي حنيفة العدة هنا انما هو فيما اذا كانوا يعتقدون عدمها ومقتضاه اذا كانوا
يعتقدون وجوبها ان لا يصح ويجب التجديد بعد الاسلام لانه حين وقع كان باطلا فيلزم في المهاجرة لزوم العدة
اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدار الفرقة لا نفي العدة وتعليل النفي هناك بقول المصنف لانها وجبت
اظهارا لخطر النكاح السابق ولا خطر لملك الحربي بالاية قد يشكل عليه بقا ملكه للنكاح اذا سبي الزوجان معا
ونذكره ثمة **قوله** فان تزوج مجوسي امه او بنته او مطلقته ثلثا او جمع بين خمس او اختين في عقدة ثم اسلما
او احدهما فرق بينهما اجماعا لان نكاح المحارم وما معه له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا يعني من قوله
في المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا المجمع عليه عندنا وهذه الانكحة مجمع على بطلانها فيلزم حكمها وعلى ما
حققناه من ان الكفار اما مخاطبون بالكل كقول العراقيين اما بالمعاملات كقول البخاريين حسب الاتفاق بين الثلاثة
على ان له حكم البطلان باعتبار شيوع خطابات الاحكام في دارنا فيجعل نازلة في حقهم اذ ليس في وسع المبلغ سوى
اشاعته دون ان يوصله الى كل واحد غير انا تركناهم وما يدينون بامر الشرع فاذا اسلما او اسلم احدهما وجب التفريق
واما على ما اختاره القاضي ابو زيد واتباعه وجعله المصنف وغيره الصحيح من ان له حكم الصحة عنده حتى تجب النفقة

اذا طلبت ولا يسقط احصانه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد خلافا لمشايخ العراق القدوري وغيره
فانهم لا يوجبون النفقة والاحصان بناء على ان الخطاب غير نازل في حقهم لانكارهم مع عدم ولاية الالزام بلا
المحرمية تنافي البقا كما تنافي الابتدا لكونها عدم المحل وانت علمت ان هذا كله خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون
هذا الوجه المختار وانما يصح ذلك في الحربيين لعدم شيوع الخطابات في دار الحرب ولانه لا يبلغهم فلا يثبت حكمه
في حقهم فيجب التعليل بمنافاة المحرمية كما ذكرنا واما اذا ترافعا فعلى الاعتبارين يفرق لانهما رضيا بحكم الاسلام
فالقاضي كالمحكم واما بمرافعة احدهما فقط فلا كذلك يفرق كاسلام احدهما وعند ابي حنيفة لا للفرق بين اسلام
احدهما ورفعه لان باسلام احدهما ظهرت حرمة الاخر لتغير اعتقاده واعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم
لان الاسلام يعلو ولا يعلى بخلاف مرافعة احدهما ورضاه فانه لا يتغير به اعتقاد الاخر فبقي الامر الشرعي بعدم
التعرض له بمعارض والاوجه تخريج الخلاف في مرافعة احدهما على الخلاف في انه حين صادر كان باطلا عندهما
لكن ترك التعرض للوفا بالذمة فاذا انقاد احدهما لحكم الاسلام كان كاسلامه وعنده كان صحيحا ورفع احدهما لا
يرجحه الاخر في ابطال استحقاقه بل يعارضه الاخر فيبقى الحكم على الصحة هذا كله بعد الاسلام او المرافعة اما
اذا لم يكن احدهما فلا تفريق الا في قول ابي يوسف الاخر على ما في المبسوط في الذميين انه يفرق فاذا علم ذلك لما
روي ان عمر كتب الي عماله ان فرقوا بين المجوسي ومحارمهم اجيب بانه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز
الي الحسن البصري ما بال الخلفا الراشدين تركوا اهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتنا الخمور والخنازير
فكتب اليه انما بذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع والسلام ولان الولاة والقضاة
من وقت الفتوحات الي يومنا لم يشتغل احد منهم بذلك مع علمهم بما شرتهم ذلك فحل محل الاجماع وفي الغاية
معزيا الي المحيط لو طلبت المطلقة ثلاثا التفريق يفرق بينهما وكذا في الخلع يعني اختلعت من زوجها الذمي ثم
امسكها فرفعته الي الحاكم فانه يفرق بينهما لان امساكها ظلم وما اعطيناهم العهد على تقريرهم على الظلم وكذا في
المطلقة الثلاث لانهم يعتقدون ان الطلاق مزيل للملك وان لم يعتقدوا خصوص عدد وفي النهاية لو تزوج اختين
في عقدة ثم فارق احدهما ثم اسلم ان الباقية نكاحها على الصحة حتى اقرا عليه انتهى وينبغي على قول مشايخ العراق
وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق لوقوع العقد فاسدا ووجب التعرض بالاسلام **قوله** ولا يجوز ان يتزوج المرتد
مسلمة ولا كافرة اما المسلمة فظاهر لانها لا تكون تحت كافر واما الكافرة فلانه مقتول معنى وكذا المرتدة لا تتزوج
اصلا لانها محبوسة للتامل ومناط المنع مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح ولم يشرع الا لها فكان احق بالمنع
من منع تزوج المراة عبدها وبالعكس **قوله** فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه يتحقق من الطريقين في الاسلام
العارض بان كانا كافرين واسلمت واسلم ثم جات بولد قبل العرض على الاخر والتفريق او بعده في مدة يثبت النسب في
مثلها او كان بينهما ولد صغير قبل اسلام احدهما فانه باسلام احدهما صار ذلك الولد مسلما هذا اذا كان في دار واحدة
اما لو تباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في دار الحرب او على العكس فانه لا يصير مسلما باسلام الاب
وسنذكرها في السير في فصل من باب المستامن ان شاء الله تعالى واما في الاسلام الاصلي فانما يتحقق بان تكون الام كتابية
والاب مسلم فما جات به مسلم وحينئذ لا حاجة الي التنصيص على هذه بقوله وكذلك اذا اسلم احدهما الي اخره فانها
داخلة في عموم الاولي ومن افرادها وهذه اجماعية فقسنا عليها ما اذا كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا اما او ابا فحكمنا
بان الولد كتابي بجامع الانظر للولد في الدنيا وبالاقتراب من المسلمين بالاحكام من حل الذبيحة والمناكحة وفي الاخرة
بنقصان العقاب اذ كانت الكتابية اخف شرا من المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الاحكام والشافعي رحمه الله تعالى

بخلاف الثا

بخلاف الثانية اي فيما اذا كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا فيقول فيما اذا كان الاب كتابيا والام مجوسية انه مجوسي
في اصح قوليه وبه قال احمد تغليبا للتحريم وقوله الاخر انه كتابي تبع لابيه وبه قال مالك لان الانتساب الي
الاب ولو كانت الام كتابية والاب مجوسيا فهو تبع له قولا واحدا فلا تحل مناكحته ولا ذبيحته فقد جعله مجوسيا
مطلقا وقوله للتعارض اي تعارض الالحاقين اي الالحاق باحدهما يوجب حرمات وبالاخر يوجب الحل فغلب
موجب الحرمة وهو الالحاق بالمجوسي ونحن بينا الترجيح بالقياس بجامعه وهذه الاحكام انما تثبت تبعا والمقصود
الاصلي اثبات ديانته على وجه النظر له على ما بينا وايضا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى
يكون ابواه هما اللذان يهودانه الحديث جعل اتفاقهما ناقلا له عن الفطرة فاذا لم يتفقا بقي على اصل الفطرة او على
ما هو اقرب الي اصل الفطرة كذا قيل ولا يخفى ما فيه واما ما قيل من ترجيح ترجيحنا على ترجيح الشافعي بان ترجيحه يرفع
التعارض وترجيحنا بدفعه فلا حاصل له اذا تاملت واعلم ان التعارض هنا تجوز فان ثبوته بثبوت المتعارضين
مستلزم مبين حكميهما وليس هنا الا ثبوت حكم على تقدير اعتبار وضده على تقدير اخر فلما اشترك مع المعارضة في ترجيح
احدهما بالقول به سمي تعارضا والا فالتعارض تقابل الحجتين وليس هنا حجة فضلا عن ثنتين **قوله** واذا اسلمت المراة
وزوجها كافر سوا كان كتابيا او غيره اذ لا يصح تزوج الكافر مطلقا مسلمة ولو وقع عوقب وعوقبت ايضا ان كانت عالمة
بحاله والساعي بينهما امراة او رجلا ولا يصير به ناقضا للعهد اذ كان ذميا فلا يقتل خلافا لمالك قاسه على ما اذا
جعل نفسه طليعة للمشركين بجامع انه باشر ما ضمن بعقد الذمة ان لا يفعله قلنا كالتزام المسلم بالاسلام ان لا يفعل نحوه
وبفعله لا يصير شرعا ناقضا لايمانه ففعل الذمي ما التزم بعقد الذمة ان لا يفعله لا يصير ناقضا لامانه وقتل الطليعة
لانه حارب معنى ولو اسلم بعد النكاح لا يقران عليه ولا تلحقه اجازة لانه وقع باطلا وقال في اسلام الرجل وتحته
مجوسية لان كفر المراة مطلقا لا يمنع تزوج المسلم بها بل غير الكتابية فلذا فرضها في المجوسية وحاصل المسئلة انه اذا اسلم
احد الزوجين اللذين هما مجوسيان او الزوجة منهما مجوسية والزوج كتابي او الزوجة من الكتابيين او الكتابية الزوجة
لمجوسي عرض على المصر الاسلام اذا كان بالغا او صبيا يعقل الاديان لان ردته معتبرة فكذا اباؤه والنكاح قائم
فان ابي فرق بينهما وان كان الصبي مجنونا عرض على ابويه وينبغي ان يكون معنى هذا ان اي الابوين اسلم بقي النكاح
لانه يتبع المسلم منهما وان لم يكن مجنونا لكنه لا يعقل الاديان بعد انتظر عقله لان له غاية معلومة بخلاف الجنون
هذا على قولهما اما على قول ابي يوسف فاختلف المشايخ في اباء الصبي قيل لا يعتبر كما لا يعتبر ردته عنده وقيل
نعم وصححه بعضهم وفرق بينه وبين الردة وحكم الصبية كالصبي وما لم يفرق القاضي هي امراته حتى لو مات الزوج
قبل ان تسلم امراته الكافرة وجب لها المهر وان لم يدخل بها لان النكاح كان قائما ويتقرر بالموت وقال الشافعي لا
يعرض على المصر لانه تعرض منهي عنه بل ان كان الاسلام قبل الدخول انقطع النكاح في الحال لعدم تاكده وان كان بعده
تاجل الي انقضاء ثلثة اطهار وقول المصنف ثلث حيض لا ياتي على مذهبه في العدة فان لم يسلم تزوجت قلنا
اعتبار انقضاء العدة قبل الفرقة واضافة انقطاع النكاح الي الاسلام لا نظير له في الشرع ولا اصل يلحق به قياسا
بجامع صحيح ولا سمعي يفيده بل الثابت شرعا اعتبار العدة بعد الفرقة ولنا انه لا بد من سبب تضاف الفرقة اليه
والاسلام عاصم قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوها فقد عصموا مني دماهم واموالهم واختلاف الدين منتقض
بتزوج المسلم كتابية ولانه يرجع الي اسلام المسلم لانه الذي به حصل الاختلاف وكفر المصر لا يمنع والا لم يصح النكاح
من اصل فلم يبق الا اباء الاسلام لانه يصلح قاطعا فاضفنا انقطاع النكاح اليه فكان هو المناسب وفي الموطا
عن ابن شهاب الزهري ان ابنة الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان

ابت امية من الاسلام فلم يفرق رسول الله صلي الله عليه وسلم بينه وبين امراته حتي اسلم صفوان واستقرت عنده امراته
بذلك النكاح والتعرض الممتنع الجبر اما نفس الكلام معه بتخيير ان لا يمتنع ولانه استعلام حكم شرعي هل نزل بالمراة
اولا ثم تابد بما ذكره الطحاوي وابن العربي في المعارضة ان عمر رضي الله عنه فرق بين نصراني ونصرانية بابايه عن
الاسلام وذكر اصحابنا ان رجلا من تغلب اسلمت امراته وهي نصرانية فرفعت الي عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له
اسلم والا فرقت بينكما وظهر حكمه بينهم ولم ينقل خلافه احد له **قوله** وكان ذلك يعني تفريق القاضي عند اباء الزوج
طلاقا بائنا والحاصل ان ابا يوسف لا يفرق بين التفريق في الصورتين فجعله فسخا لا ينقص شيئا من عدد الطلاق
وابو حنيفة ومحمد يجعلان الفرقة باباء المراة فسخا لابي يوسف ان الفرقة بسبب يشترك فيه يعني الابا فانه ممن اسلم
عن الكفر وممن لم يسلم عن الاسلام اهو علي معني انه يمكن تحققه من كل منهما فاذا وجد منه لا يكون طلاقا فانه يوجد منها
ولا يكون طلاقا والفرض وحدة السبب فصار كالفرقة بسبب الملك وخيار البلوغ والمحرمية بالرضاع فانه يشترك فيه
بمعني انه يتحقق سببا من كل منهما فكان فسخا ولهما انه فات الامساك بالمعروف فوجب التسريح باحسان فان طلق والا
ناب القاضي منابه في ذلك فيكون طلاقا اذا كان نائبا عمن اليه الطلاق لانه انما ينوب عنه فيما اليه التفريق والذي
اليه الطلاق واما المراة فالذي اليها عند قدرتها علي الفرقة شرعا الفسخ فاذا ناب القاضي منابها فيما اليها التفريق
ولا يكون الفرقة الا فسخا فالقاضي نايب منابهما فيهما بخلاف ما قاس عليه من الملك والمحرمية فان الفرقة فيهما لا لهذا
المعني بل للتنافي واما خيار البلوغ فان ملك الفرقة فيه لتطرق الخلل الي المقاصد بسبب قصور شفقة العاقد لقصور
قرابته وعلي اعتبار تحقق هذا التطرق لا يكون للنكاح انعقاد من الاصل فالوجه في الفرقة الكاينة عنه كونها فسخا وكلا
ردته ايضا علي قول ابي حنيفة لان الفرقة فيها للتنافي اي تنافي في النكاح ابتدا فكذا بقاء ولذا لا يحتاج في ذلك كله الي
حكم الحاكم وانما احتيج اليه في خيار البلوغ لانه لدفع ضرر خفي والضرر في هذه جلي ويحتاج اليه في الاباء فعلم ان الابا
غير مناف للنكاح **فروع** يقع طلاق زوج المرتدة وزوج المسلمة الابي بعد التفرق عليهما ما دامتا في العدة اما
في الابا فلان الفرقة بالطلاق واما في الردة فلان الحرمة بالردة غير متابدة فانها ترتفع بالاسلام فيقع طلاقه عليها في العدة
مستتبعا فائدته من حرمتها عليه بعد الثلث حرمة مغياة بوطي زوج اخر بخلاف حرمة المحرمية فانها متابدة لا غاية
لها فلا يفيد لحوق الطلاق فايدة **قوله** واذا اسلمت المراة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية
لم تقع الفرقة حتي تحيض ثلث حيض ان كانت ممن تحيض والا فثلاثة اشهر فان اسلم الاخر قبل انقضاء هذه المدة فهما علي نكاحهما
وان لم يسلم حتي انقضت وقعت الفرقة ثم قال المصنف واذا وقعت الفرقة والمراة حربية بان كان الذي اسلم هو الزوج
فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما قال وستاتيك يعني في مسئلة المهاجرة ٥
فالحاصل انه لا عدة بعد البينونة عند ابي حنيفة في الصورتين وعندهما اذا كانت هي المسلمة فعليها العدة وهكذا
ذكره شمس الايمة وكانه اخذه من قول محمد في السير فيما اذا اسلمت المراة في دار الحرب بعد ان ذكر الفرقة بشرطها وعليها
ثلاث حيض اخري بعد الثلاث الاول وهي فرقة بطلاق ويقع طلاقه عليها ما دامت في العدة في الثلث الحيض
الاواخر ثم قال محمد وينبغي في قياس قول ابي حنيفة ان لا يكون عليها عدة واما الطحاوي فقد اطلق وجوب العدة
عليها حيث قال اسلمت امراته في دار الحرب الي ان قال فاذا حاضتها بانت ووجبت عليها العدة بعد ذلك ثم علل الحكم
المذكور فقال وهذا اي توقف البينونة علي انقضاء المدة المذكورة لانه لا بد من سبب يضاف اليها الفرقة والاسلام
غير مناسب له وكذا الاختلاف لانه يرجع الي اسلام المسلم ولانه منقوض كما ذكرنا وكذا كفر المصر فليس الا الابا وهو متعذر
في دار الحرب فاضيف الي شرط البينونة وذلك لان سبب الفرقة الطلاق بشرط انقضاء العدة وللاضافة الي الشرط عند

تعذره الي العلة نظير في الشرع وهو حافر البير في الطريق يضاف ضمان ما تلف بالسقوط فيه الي الحفر وهو شرط
لان العلة ثقل الواقع وقوله والعرض علي الاسلام الوجه فيه وعرض الاسلام فهو من باب القلب ونظيره في اللغة عرضت
الناقة علي الحوض وخرق الثوب المسمار ونصب المسمار **قوله** واذا اسلم زوج الكتابية فهما علي نكاحهما ظاهر **قوله** واذا
خرج احد الزوجين الينا مسلما وقعت البينونة حكم المسئلة لا يتوقف علي خروجه مسلما بل وذميا كما يذكر **قوله**
والحاصل ان السبب الي اخره اختلف في ان تباين الدارين حقيقة وحكما بين الزوجين هل يوجب الفرقة بينهما فقلنا نعم وقال
الشافعي لا وفي ان السبي هل يوجب الفرقة او لا فقلنا لا وقال نعم وقوله قول مالك واحمد فيتفرع اربع صور وفاقيتان
وهما لو خرج الزوجان الينا معا ذميين او مسلمين او مستامنين ثم اسلما او صارا ذميين لا تقع الفرقة اتفاقا وما
لو سبي احدهما تقع الفرقة اتفاقا عنده للسبي وعندنا للتباين وخلافيتان احديهما ما اذا خرج احدهما الينا مسلما
او ذميا او مستامنا ثم صار باحد الوصفين عندنا تقع فان كان الزوج حل له التزوج باربع في الحال وباخت امراته التي
في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعنده لا تقع فرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المراة تخرج
مراغمة لزوجها اي بقصد الاستيلا علي حقه فتبين عنده بالمراغمة الاخري ما اذا سبي الزوجان معا فعنده تقع
الفرقة فللسابي ان يطاها بعد الاستبرا وعندنا لا تقع لعدم تباين داريهما وفي المحيط مسلم تزوج حربية في دار
الحرب فخرج رجل بها الي دار الاسلام بانت من زوجها بالتباين ولو خرجت المراة بنفسها قبل زوجها لم تبن لانها صارت
من اهل دارنا بالتزامها احكام المسلمين اذ لا تمكن من العود والزوج من اهل الاسلام فلا تباين بينهما في الصورة الاولي
اذا اخرجها الرجل قهرا حتي ملكها لتحقق التباين بينها وبين زوجها حينئذ حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما
حكما فلانها في دار الحرب حكما وزوجها في دار الاسلام حكما وجه قوله ان تباين الدارين اثره في انقطاع الولاية اي
ولاية من في دار الحرب عليه ان كان خارجا الينا وولاية من في دارنا عليه ان كان لاحقا بدار الحرب بحيث يتعذر
الالزام عليه وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفا للسابي والصفا
هنا بالمد اي الخلوص ولا يتحقق صفاوه له الا بانقطاع النكاح ولهذا اي لثبوت الصفا بالسبي تسقط ما علي المسبي من دين
ان كان لكافر عليه لعدم احترامه فكذا يسقط حق الزوج الحربي وهذا لان الصفا موجب لملك ما يحتمل التملك وملك
النكاح كذلك فيخلص له عند عدم احترام الحق المتعلق به وصار سقوط ملك الزوج عنها كسقوطه عن جميع املاكه
فانها تذهب ويؤيده من المنقول ان ابا سفيان اسلم في معسكر رسول الله صلي الله عليه وسلم بمر الظهران حين اتي
به العباس رضي الله عنه وزوجته هند بمكة وهي دار حرب اذ ذاك ولم يامرهما صلي الله عليه وسلم بتجديد نكاحهما
ولما فتحت مكة هرب عكرمة بن ابي جهل وحكيم بن حزام حتي اسلمت امراة كل منهما واخذت الامان لزوجها وذهبت
فجات به ولم يجدد نكاحهما وقصة ابن العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله صلي الله عليه وسلم
وبينها رضي الله عنها اظهر واشهر فانها هاجرت الي المدينة وتركته بمكة علي شركه ثم جاء واسلم بعد سنين قيل
ثلاث سنين وقيل ست وقيل ثمان فردها عليه بالنكاح الاول فهذه كلها تنقض لما عللنا به واستدل ايضا علي
اثبات عليته بان قوله تعالي والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم نزلت في سبايا اوطاس وكن سبين مع ازواجهن
وقد علم ان منادي رسول الله صلي الله عليه وسلم نادي الا لا تنكح الحبالي حتي يضعن ولا الحيالي حتي يحضن فقد استثني
المسبيات مع ازواجهن من المحرمات فظهر ان السبي يوجب الفرقة وقوله كالحربي المستامن ظاهره انه اصل قياس فرعه
الخارج الينا مسلما من دار الحرب او ذميا والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته بجامع عدم سببها فهو من قبيل
تعليل الحكم العدمي بالمعني العدمي وعلي هذا فالسوق لاثبات الفرع لكن الظاهر ان المراد نفي تاثير التباين فحق اللفظ

هكذا الابوين في الفرقة لتخلفه في المستامن الى اخره **قوله** ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح التي
شرع النكاح لها لان الظاهر ان الخارج الينا مسلما او ذميا لا يعود والكاين هناك لا يخرج الينا فكان التباين منافيا
له فيكون اعتراضه قاطعا كاعتراض المحرمية بالرضاع وتقبيل ابن الزوج مثلا لما انه كان اعتراضها قاطعا لم شرع
بفسد تعيين السبي علة فقال والسبي يوجب ملك الرقبة يعني يمنع ان يكون موجبا غير الملك واذن فهما اقتضاه
ملك الرقبة لزم السبي تبعا لملكها وما لا فلا وملك الرقبة لا يقتضي ملك النكاح الا اذا ورد على حال عن مملوكيته
او مالكيته وكذا ابتدا النكاح وبقاؤه في العبد المشتري فهو كسائر اسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال
املاك المسبي لثبوت رقه والعبد لا ملك له في المال بخلاف النكاح فانه من خصايص الادمية فيملكه ابتدا وجوده
بطريق الصحة حتى لا يملك سيده التطليق عليه وانما توقف في الابتدا على اذنه لما يستلزم من تنقيص ماليته وسقوط الدين
الكاين لكافر عن المسبي الحر ليس مقتضى السبي لتعدد بقايه لانه انما يبقى ما كان وهو حين وجب كان في ذمته لا شاغلا لمالية
رقبته ولا يمكن ان يثبت بعد الرق بالسبي الا شاغلا فيصير الباقي غيره ولذا لو كان المسبي عبدا مديونا كذلك لا يسقط عنه الدين
بالسبي نص عليه محمد في الماذون فان قيل يجوز كون الدين في ذمة العبد غير متعلق برقبته ولذا يثبت الدين باقراره به
ولا يباع فيه اجيب بمنع تعلقه في العبد كذلك وانما لا يطالب باقراره لان اقراره لا يسري في حق المولى حتى لو ثبت
بالاستهلاك قطعا معاينة بيع فيه واما ما استدل به من قصة ابي سفيان فالجواب ان ابا سفيان لم يكن حسن الاسلام
يومئذ بل ولا بعد الفتح وهو شاهد حنينا على نقيدة السير الصحيحة من قوله حين انهزم المسلمون لا يرجع هزيمتهم الى البحر
وما نقل ان الازلام حينئذ كان معه وغير ذلك مما يشهد بما ذكرنا مما نقل من كلامه بمكة قبل الخروج الى هوازن
وانما حسن بعد ذلك رضي الله عنه والذي كان اسلامه حسنا حين اسلم هو ابو سفيان ابن الحارث واما عكرمة وحكيم
فانما هربا الى الساحل وهو من حد ود مكة فلم يتباين دارهم واما ابو العاص فانما ردها صلى الله عليه وسلم بنكاح جديد
روى ذلك الترمذي وابن ماجة والامام احمد والجمع اذا امكن اولى من اهدار احدهما وبيو يحمل قوله على النكاح الاول على
معنى بسبب سبقه مراعاة لحرمته كما يقال ضربته على اسائته وقيل قوله ردها على النكاح الاول لم يحدث شيا معناه على مثله
لم يحدث زيادة في الصداق وبيو الحبا وهو تاويل حسن هذا ذكرناه مثبت وعلى الاول ناف لانه مبقي على الاصل وايضا
تنقطع بان الفرقة وقعت بين زينب وبين ابي العاص بمدة تزيد على عشر سنين فانها اسلمت بمكة في ابتداء الدعوة حين دعى
صلى الله عليه وسلم خديجة وبناته ولقد انقضت المدة التي تبين بها في دار الحرب مرارا وولدت وروى انها كانت حاملا
فاسقطت حين خرجت مهاجرة الى المدينة وروعها هبار بن الاسود بالرمح واستمر ابو الربيع على شركه الى ما قبل الفتح فخرج
الى الشام فاخذت سرية المسلمين ماله واعجزهم هربا ثم دخل بليل على زينب فاجارته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
السرية فردوا ماله فاحتمل الى مكة فادى الودايع وما كان لاهل مكة ابضعوا معه وكان رجلا امينا كريما فلم يبق لاحد
عليه علقة قال يا اهل مكة هل بقي لاحد منكم عندي مال يا خذ قالوا لا فجزاك الله خيرا فقد وجدناك وفيا كريما قال
فاني اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والله ما منعني من الاسلام عنده الا تخوف ان تظنوا اني انما اردت ان اكل
اموالكم فلما اداها اليكم ورفعت منها اسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر في الروايات من قولهم
وذلك بعد ست سنين او ثمان سنين وثلاث سنين فانما ذلك من وقت فارقته بالابدان وذلك بعد غزوة بدر واما
البينونة فقبل ذلك بكثير لانها ان وقعت من حين امنت فهي قريب من عشرين سنة الى اسلامه وان وقعت من حين نزلت ولا
تنكحوا المشركين حتى يومنوا وهي مكية فاكثر من عشر هذا غير انه كان تحابسها قبل ذلك الى ان اسر فيمن اسر ببدر وهو صلى الله
عليه وسلم كان مغلوبا على ذلك قبل ذلك فلما ارسل اهل مكة في فدا الاسرى ارسلت زينب في فدايه قلادة كانت خديجة

اعطتها اياها فلما راها رسول الله صلى الله عليه وسلم رق لها فردها عليها واطلقه لها فلما وصل جهزها اليه صلى الله
عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم كان شرط عليه ذلك عند اطلاقه واتفق في مخرجها اليه ما اتفق من هبار بن الاسود
وهذا امر لا يكاد ان يختلف فيه اثنان وبه نقطع بان الرد كان على نكاح جديد كما هو من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده ووجب تاويل رواية على النكاح الاول كما ذكرنا واعلم ان بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تتصف واحدة
منهن قبل البعثة بكفر ليقال امنت بعد ان لم تكن مومنة فقد اتفق علما المسلمين ان الله تعالى لم يبعث قط نبيا اشرك بالله
طرفة عين والولد يتبع المومن من الابوين فلزم انهن لم تكن احديهن قط الا مسلمة نعم قبل البعثة كان الاسلام اتباع
ملة ابراهيم عليه السلام ومن حين وقع البعثة لا يثبت الكفر الا بانكار المنكر بعد بلوغ الدعوة ومن اول ذكره
صلى الله عليه وسلم لاولاده لم تتوقف واحدة منهن واما سبايا اوطاس فقد روي ان السبايين وحدهن
ورواية الترمذي تفيد ذلك عن ابي سعيد قال اصبنا سبايا اوطاس ولهن ازواج في قومهن فذكروا ذلك لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فنزلت والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم لكن بقي ان يقال العبرة للفظ لا لخصوص
السبب ومقتضى اللفظ حل المملوكة مطلقا سواء سبيت وحدها او مع زوجها واما المشتراة متزوجة فخارجة
بالاجماع فوجب ان يبقى ما سواها داخلا تحت العموم على الاباحة والجواب المسبية مع زوجها تخص ايضا بدليلنا
ومما نذكر وتبقى المسبية وحدها ذات بعل وبلا بعل والله سبحانه اعلم واما قياسه على الحربي المستامن والمسلم
المستامن فالجواب منع وجود التباين لان المدعي علة منه هو التباين حقيقة وحكما وهو بصير الكاين في دار الحرب
في حكم الميت حتى يعتق مدبروه وامهات اولاده ويقسم ميراثه والكاين في دارنا ممنوعا من الرجوع وهذا منتف
في المستامن واذا كان كذا فانا ما ذكرنا في ما ذكرنا من المعنى اللازم للتباين الموجب للفرقة سالما عن المعارض يوجب اعتباره
ودليل السمع ايضا وهو قوله تعالى اذا جاءكم المومنات مهاجرات الى قوله فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم
يحلون لهن ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر دلت من ثلاثة نصوص
على وقوع الفرقة ومن وجه اقتضاء وهو فلا ترجعوهن **قوله** واذا خرجت المراة الينا مهاجرة اي تاركة الدار
الى اخرى على عزم عدم العود وذلك بان تخرج مسلمة او ذمية هذه المسلة حكم اخر على بعض ما تضمنه موضوع
المسلة التي قبلها لانها كانت اذا خرج احد الزوجين مهاجرا وقعت الفرقة وهذه اذا كان الخارج منهما المراة ووقعت
الفرقة اتفاقا هل عليها عدة فيها خلاف عند ابي حنيفة لا فتتزوج للحال الا ان تكون حاملا فتتربص لا على وجه العدة
بل ليرتفع المانع بالوضع وعندهما عليها العدة ثم اختلفا لو خرج زوجها بعدها وهي بعد في هذه العدة فطلقها
هل يلحقها طلاقه قال ابو يوسف لا يقع عليها وقال محمد يقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالتباين لا تصير المراة
محلا للطلاق عند ابي يوسف وعند محمد تصير وهو اوجه الا ان تكون بحرمتة لعدم فائدة الطلاق على ما قدمنا
وثمرته تظهر فيما لو طلقها ثلثا لا يحتاج زوجها في تزوجها اذا اسلم الى زوج اخر عند ابي يوسف وعند محمد يحتاج
اليه وجه قولهما انها حرة وقعت الفرقة عليها بعد الاصابة والدخول الى دار الاسلام فيلزمها حكم العدة حقا
للشرع كالمطلقة في دارنا من المسلمات بخلاف ما لو طلقها الحربي في دار الحرب ثم هاجرت لا عدة عليها بالاجماع
لان الفرقة في دارهم وهم لا يواخذون باحكامنا هناك وهذا على ما اخترناه من ان اصلها ان الخطاب يلزم الكفار في
المعاملات غير ان شرطه البلوغ واهل الحرب لا يبلغهم فلا يتعلق بهم حكمه بخلاف اهل دارنا منهم ولابي حنيفة ان
العدة انما وجبت اظهارا لخطر النكاح المتقدم ولا خطر لملك الحربي بل اسقطه الشرع بالاية المتقدمة في المهاجرة
وهي ولا تمسكوا بعصم الكوافر بعد قوله ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فقد رفع الجناح عن نكاح المهاجرة وامر ان لا يتمسك

بعصم الكوافر جمع كافرة فلو شرطت العدة لزم التمسك بعقدة نكاحهن الموجودة في حال كفرهن وبهذا ابطل قولهما
وجبت لحق الشرع كيلا يختلط المياه واستغنينا به عن ابطاله بان الشرع ابطال النكاح بالتباين لما فانه للنكاح فقد
حكم بمنافاته للعدة لانها اثره حيث حكم بمنافاته لملكه الاثر فان للقايل ان يمنع الملازمة ويقول لا نسلم ان منافاة
الشيء منافية في اثره الا اذا كان جهة المنافاة ثابتة في الاثر ايضا وهو منتف لانه في النكاح عدم انتظام المصالح والعدة
لا تستفيها عدم انتظام المصالح بل تجامعه مدة بقايها الى ان تنقضي فيجب ان تثبت لموجبها بلا مانع لكن قد يقال
عصم الكوافر عام يدخل فيه المسبية دون زوجها والمتروكات في دار الحرب للازواج المهاجرين فلهم ان يتزوجوا
باربع وباخت الكافرة هناك لعدم اعتبار عصم اللواتي في دار الحرب للفرقة والمسبية مع زوجها وهذه
خصت عندكم فانها تمسك بعقدتها حيث قلتم لا تقع الفرقة بينها وبين زوجها فجاز ان تخص المهاجرة في حق
العدة بحديث سبايا اوطاس فانه دل على ان من انفسخ نكاحها بالتباين لا يحل وطؤها قبل تربص فاذا وجب عليها تربص
وهي حرة كان عدة اجماعا لعدم القايل بالفصل وحينئذ فابطاله الوجوب للخطر لا يفيد اذ كان له سبب اخر وهو
حق الشرع المدلول عليه بوجوب الاستبراء فانه افاد ان لا يحل فرج المدخول بها عن الامتناع الى مدة غير انه اعتبر
مدة الاستبراء اقصر كما هو داب الشرع في اظهار التفاوت بين الحرة والامة في مثله **قوله** وان كانت يعني
المهاجرة حاملا لم تتزوج حتى تضع وقدمنا انه عند ابي حنيفة لا بطريق العدة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز
تزوجها ولا يقربها حتى تضع حملها كالحامل من الزنا وجه الظاهر ان حملها ثابت النسب فظهر في حق المنع احتياطا
وانما قال احتياطا لان مجرد كونه ثابت النسب انما يقتضي ظاهرا ان لا توطأ لان به يصير ساقيا ماءه زرع غيره فتعديه
المنع الى نفس التزوج بلا وطي للاحتياط فقط لان به يقع الجمع بين الفراشين وهو ممتنع بمنزلة الجمع وطيا ولهذا لم
يجز عنده تزوج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الاربع **قوله** واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام
وقعت الفرقة في الحال بغير طلاق قبل الدخول او بعده وبه قال مالك واحمد في رواية وقال الشافعي واحمد في
اخرى قبل الدخول هو كذلك واما بعده فيتوقف الى انقضاء العدة فان جمعهما الاسلام قبل انقضائها يستمر النكاح
والا تبين الفراق من وقت الردة قلنا هذه الفرقة للتنافي فان الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة والمنافي لا يحتمل
التراخي بخلاف الاسلام فانه غير مناف للعصمة هذا جواب ظاهر المذهب وبعض مشايخ بلخ وسمرقند افتوا في ردتها
بعدم الفرقة حسما لاحتيالها على الخلاص باكبر الكباير وعامة مشايخ بخارى افتوا بالفرقة وجبرها على الاسلام وعلى النكاح
مع زوجها الاول لان الحسم بذلك يحصل ولكل قاض ان يجدد النكاح بينهما بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر
خمسة وسبعين ولا تسترق المرتدة ما دامت في دار الاسلام في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن ابي حنيفة
تسترق هذا الكلام في الفرقة واما كونها طلاقا فاتفق الامامان هنا على انها من جهة الزوج والمراة فسخ وقال
محمد في ردة الزوج طلاق وفي ردتها فسخ مر على اصله في الاباء وكذا ابو يوسف وفرق ابو حنيفة بين الردة والاباء
وجه قول محمد اعتباره بالاباء والجامع ما بينا وهو ان بالاباء امتنع عن الامساك بمعروف مع قدرته عليه فينوب
القاضي منابه وقيل ما بينا مما حاصله ان سبب الفرقة فعل من الزوج اباء او ردة وابو يوسف مر على ما اصلناه في
الاباء وهو انه سبب يشتركان فيه وابو حنيفة فرق بان الردة منافية للنكاح لانها منافية للعصمة لبطلان العصمة
عن نفسه واملاكه ومنها ملك النكاح كذا قرر والحق ان منافاتها لعصمة الاملاك تبع لمنافاتها لعصمة النفس اذ بتلك
المنافاة صار في حكم الميت والطلاق لا ينافي النكاح لثبوته معه حتى لا تقع البينونة بمجرده بل بامر زايد عليه او عند
انقضاء العدة ولزم كون الواقع بالردة غير الطلاق وليس الا الفسخ بخلاف الفرقة بالاباء فانها ليست للمنافاة

ولذا بقي النكاح ما لم يفرق القاضي لا لمنافاته بل بسبب فوت ثمرات النكاح فوجب رفعه لارتفاع ثمرته الا ان من قبل
الزوج فالقاضي يامره بالامساك بمعروف بالاسلام او التسريح باحسان فاذا امتنع ناب عنه وفي الشروح من
تقرير هذا الفرق امور لا تمس المطلوب وكذا قوله في الهداية والطلاق رافع لان الرفع يجامع المنافي بالضرورة نعم هو
اعم يثبت مع المنافي ومع الطلاق فلا يقع به فرق ولا دخل له فيه ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونفقة
العدة ايضا ونصفه ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها لا نفقة العدة لان الفرقة من جهتها
وان لم يدخل بها فلا مهر ولا نفقة **قوله** واذا ارتدا معا ثم اسلما فهما على نكاحهما استحسانا هذا اذا لم يلحق احدهما
بدار الحرب بعد ارتدادهما فان لحق فسد للتباين والقياس وهو قول زفر والايمة الثلاثة تقع الفرقة لان في ردتهما
ردة احدهما وهي منافية للنكاح ولنا وهو وجه الاستحسان ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يامرهم الصحابة
بتجديد الانكحة ولما لم يامروهم بذلك علمنا انهم اعتبروا ارتدادهم وقعت معا اذ لو حملت على التعاقب فسدت
انكحتهم ولزمهم التجديد وعلمنا من هذا ان الردة اذا كانت معا لا توجب الفرقة واعلم ان المراد عدم تعاقب كل
زوجين من بني حنيفة اما جميعهم فلا لان الرجال يجوز ان يتعاقبوا ولا تفسد انكحتهم اذا كان كل رجل ارتد مع امراته
معا فحكم الصحابة بعدم التجديد لحكمهم بذلك ظاهرا حملا عليه بالحال كالغرقى والحرقى وهذا لان الظاهر
ان قيم البيت اذا اراد امرا تكون قرينته فيه هذا والمذكور في الحكم بارتداد بني حنيفة في المبسوط منعهم الزكاة وهذا
يتوقف على نقل ان منعهم كان لجحد افتراضها ولم ينقل ولا هو لازم وقتال ابي بكر رضي الله عنه لا يستلزمه لجواز
قتالهم اذا اجمعوا على منعها حقا شرعيا وعطلوه والله اعلم وقد يستدل للاستحسان بالمعنى وهو عدم جهة المنافاة
وذلك لان جهة المنافاة بردة احدهما عدم انتظام المصالح بينهما والموافقة على الارتداد ظاهر في انتظام بينهما
الى ان يموتا بقتل او غيره والاوجه الاستدلال بوقوع ردة العرب وقتالهم على ذلك فانه من غير تعيين بني حنيفة ومانعي
الزكوة قطعي ثم لم يؤمروا بتجديد الانكحة الى اخر ما ذكرنا **قوله** ولو اسلم احدهما بعد ارتدادهما معا فسد النكاح
لان ردة الاخر منافية للنكاح فصار بقاؤها كانشائها الا ان حال اسلام الاخر حتى ان كان الذي عاد الى الاسلام
هو الزوج فلا شيء لها ان كان قبل الدخول وان كانت هي التي اسلمت فان كان قبل الدخول فلها نصف المهر وان دخل
بها فلها المهر في الوجهين لان المهر يتقرر بالدخول دينا في ذمة الزوج والديون لا تسقط بالردة **فروع الاول**
نصرانية تحت مسلم تمجست وقعت الفرقة بينهما عند ابي يوسف خلافا لمحمد ووجه قوله ان الزوج قد ارتدت (?)
والمجوسية لا تحل للمسلم فاحدثت ما تحرم به كالردة فقد ارتدا معا فلا تقع الفرقة ولابي يوسف ان الزوج لا يقر
على ذلك بل يجبر على الاسلام والمراة تقر فصار كردة الزوج وحده وهذا على ان الكفر كله ملة واحدة
بالانتقال من كفر الى كفر لا يجعل كانشائه فصار كما لو تهودا فان الفرقة تقع فيه بالاتفاق ومحمد يفرق بان انشاء المجوسية
لا تحل للمسلم فاحداثها كالارتداد بخلاف اليهودية الا ترى انها لو تمجست وحدها تقع الفرقة ولو تهودت لا تقع
فافترقا **الثاني** يجوز نكاح اهل ملل الكفر بعضهم بعضا فيتزوج اليهودي مجوسية ونصرانية لان الكفر ملة واحدة
من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم كاهل المذاهب ثم الولد على دين الكتابي منهم **الثالث** اذا اسلم الكافر وتحته اكثر
من اربع او اختان او ام وبنتها واسلمن معه وهن كتابيات فعن ابي حنيفة وابي يوسف ان كان تزوجهن في عقدة واحدة
فرق بينه وبينهن او في عقد فنكاح من حل سبقه جايز ونكاح من تاخر فوقع به الجمع او الزيادة على الاربع باطل ٭

باب القسم

لما فرغ من ذكر النكاح واقسامه باعتبار من به من المسلمين الاحرار والارقاء والكفار وحكمه اللازم له من المهر شرع في

حكمه الذي لا يلزم وجوده وهو القسم لانه انما يثبت على تقدير تعدد المنكوحات وليس النكاح لا يستلزمه
ولا هو غالب فيه والقسم بفتح القاف مصدر قسم والمراد التسوية بين المنكوحات ويسمى العدل ايضا بينهن وحقيقته
مطلقا ممتنعة كما اخبر سبحانه حيث قال ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النسا ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل
فتذروها كالمعلقة وقال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم بعد احلال الاربع بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فاستفدنا ان حل الاربع مقيد بعدم خوف عدم العدل وثبوت
المنع عن اكثر من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند تعددهن واما قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنسا
خيرا فيخص حاله تعددهن ولانهن رعية الرجل وكل راع مسول عن رعيته وانه في امر مبهم تحتاج الى البيان لانه
اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع فعلم ان الواجب منه شي معين وكذا السنة جاءت مجملة فيه روى اصحاب
السنن الاربعة عن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل ويقول اللهم
هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك يعني القلب اي زيادة المحبة فظاهره انما عليه مما هو داخل تحت
ملكه وقدرته تجب التسوية فيه ومنه عدد الوطيات والقبلات والتسوية فيهما غير لازمة اجماعا وكذا
ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من حديث ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من
كان له امراتان فمال الى احدهما جاء يوم القيمة وشقه مائل اي مفلوج ولفظ ابي داود والنسائي فمال الى
احدهما على الاخرى فلم يبين فيما ذا واما ما في الكتاب من زيادة قوله في القسم فالله اعلم بها لكن لا نعلم خلافا
في ان العدل الواجب في البيتوتة به والتانيس في اليوم والليلة وليس المراد ان يضبط زمان النهار فبقدر ما
عاشر فيه احدهما فيعاشر الاخرى بقدره بل ذلك في البيتوتة واما النهار ففي الجملة **قوله** واذا كان للرجل
امراتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما التقييد بحرتين لاخراج ما اذا كانت احديهما امة والاخرى حرة لا لاخراج
الامتين ثم ظاهر العبارة ليس بجيد فانه يعطي انهما اذا لم تكونا حرتين ليس عليه ان يعدل بينهما وليس بصحيح لكن معنى العدل
هنا التسوية لا ضد الجور فاذا كانتا حرتين او امتين فعليه ان يسوي بينهما وان كانتا حرة وامة فلا يعدل بينهما
اي لا يسوي بل يعدل بمعنى لا يجور وهو ان يقسم للحرة ضعف الامة فالايهام نشا من اشتراك اللفظ **قوله** والقديمة
والجديدة سواء لاطلاق ما روينا وهو معنى قوله لا فصل فيما ذكرنا فكان الاولى ان يقال لما ذكرنا يعني من قوله ولا
فصل الى اخره يعني ان ما روينا يوجب التسوية بين الجديدة والقديمة وكذلك ما تلونا من الاية فيحتج على الشافعي
حيث قال انه يقيم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سبعا يخصها بها ثم يدور وعند الثيب الجديدة ثلثا الا ان
طلبت زيادة على ذلك فحينئذ يبطل حقها ويحتسب عليها بتلك المدة لما روي عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول للبكر سبع وللثيب ثلاث ثم يعود الى اهله اخرجه الدارقطني عنه وروى البزار من طريق ايوب
السختياني عن ابي قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل للبكر سبعا وللثيب ثلثا وعنه قال من السنة اذا تزوج
البكر على الثيب اقام عندها سبعا وقسم واذا تزوج الثيب اقام عندها ثلثا ثم قسم رواه الشيخان في الصحيحين
وفي صحيح مسلم عن ام سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليها اقام عندها ثلاثا ثم قال انه ليس
بك هوان على اهلك ان شئت سبعت لك وان سبعت لك سبعت لنسائي وهذا دليل استثناء الشافعي ما ذكرنا من انه
يسقط حقها ويحتسب عليها بالمدة ان طلبت زيادة على الثلث ولانها لم تالف صحبته وقد يحصل لها في اول الامر نفرة فكان
في الزيادة ازالها ولنا ما رويناه من غير فصل وما تلونا وما ذكر من المعنى وهو قوله ولان القسم من حقوق النكاح ولا
تفاوت بينهن في ذلك فلا تفاوت بينهن في القسم واما المعنى الذي علل به فمعارض بان تخصيص القديمة اولى لان الوحشة

فيها متحققة وفي الجديدة متوهمة وازالة تلك النفرة يمكن بان يقيم عندها السبع ثم يسبع للباقيات لم
يقتصر على تخصيصها واعلم ان المروي ان لم يكن قطعي الدلالة في التخصيص وجب تقديم الاية والحديث المطلق
لوجوب التسوية وان كان قطعيا وجب اعتبار التخصيص بالزيادة فانه لا يعارض ما روينا وتلونا لان مقتضاهما
العدل واذا ثبت التخصيص شرعا كان هو العدل فانا نراه لم يحصر في التسوية بل تحقق مع عدمها لعارض وهو
رق احدى المراتين حتى كان العدل ان يكون لاحديهما يوما وللاخرى يومين فكذا كان تخصيص الجديدة الدهشة
بالاقامة لتالف وتطمين هذا وكما لا فرق بين الجديدة والقديمة كذلك لا فرق بين البكر والثيب والمسلمة
والكتابية الحرتين والمجنونة التي لا يخاف منها والمريضة والصحيحة والرتقا والحايض والنفسا والصغيرة التي
يمكن وطئها والمحرمة والمظاهر منها ومقابلاتهن وكذلك يستوي وجوبه على العنين والمجبوب والمريض والصبي
الذي دخل بامراة ومقابلوهم قال مالك وبد ولي الصبي على نسايه لان القسم حق العباد وهم من اهله وصح ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لما مرض استاذن نساه ان يمرض في بيت عايشة رضي الله عنها فاذن له **قوله**
ومقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها ان شاء يوما يوما وان شاء يومين يومين وان شا
ثلثا ثلثا او اربعا اربعا واعلم ان هذا الاطلاق لا يمكن اعتباره على صرافته فانه لو اراد ان يدور سنة سنة ما يظن
اطلاق ذلك له بل لا ينبغي ان يطلق له مقدار مدة الايلاء وهو اربعة اشهر واذا كان وجوبه للتانيس ودفع
الوحشة وجب ان تعتبر المدة القريبة واظن اكثر من جمعة مضارة الا ان يرضيا به والله اعلم **قال** والتسوية
المستحقة في البيتوتة لا المجامعة لانها تبتني على النشاط ولا خلاف فيه قال بعض اهل العلم ان تركه لعدم الداعية
والانتشار عذر وان تركه مع الداعي اليه لكن داعيته الى الضرة اقوى فهو مما يدخل تحت قدرته فان ادى الواجب
منه عليه لم يبق لها حق ولم يلزمه التسوية واعلم ان ترك جماعها مطلقا لا يحل له صرح اصحابنا بان جماعها احيانا
واجب ديانة لكن لا يدخل تحت القضاء والالزام الا الوطئة الاولى ولم يقدروا فيه مدة ويجب ان لا يبلغ
به مدة الايلاء الا برضاها وطيب نفسها به هذا والمستحب ان يسوي بينهن في جميع الاستمتاعات من الوطي والقبلة
وكذا بين الجواري وامهات الاولاد ليحصنهن عن الاشتها للزنى والميل الى الفاحشة ولا يجب شي لانه تعالى
قال فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم فافاد ان العدل بينهن ليس واجبا هذا فاما اذا لم يكن الا
امراة واحدة فتشاغل عنها بالعبادة او السراري اختار الطحاوي رواية الحسن عن ابي حنيفة ان لها يوما وليلة من كل
اربع ليال وباقيها له لان له ان يسقط حقها في الثلث بتزوج ثلث حراير فان كانت الزوجة امة فلها يوم وليلة في كل
سبع وظاهر المذهب ان لا يتعين مقدار لان القسم معنى نسبي وايجابه طلب ايجاده وهو يتوقف على وجود المنتسبين
فلا يطلب قبل تصوره بل يومر ان يبيت معها ويصحبها احيانا من غير توقيت والذي يقتضيه الحديث ان التسوية
في المكث ايضا بعد البيتوتة ففي السنن عن عايشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم يفضل بعضنا على بعض في
القسم من مكثه عندنا وكان قل يوم الا وهو يطوف علينا جميعا فيدنو من كل امراة من غير مسيس حتى يبلغ الى التي هو في
يومها فيبيت عندها وعلم من هذا ان النوبة لا تمنع ان يذهب الى الاخرى لينظر في حاجتها ويمهد امورها وفي صحيح
مسلم انهن كن يجتمعن في بيت التي ياتيها والذي يظهر ان هذا جاير برضا صاحبة النوبة اذ قد تتضيق لذلك وتتحرج له
ولو ترك القسم بان اقام عند احديهن شهرا مثلا امره القاضي بان يستانف العدل لا بالقضاء فان جار بعد ذلك اوجعه
عقوبة كذا قالوا والذي يقتضيه النظر ان يومر بالقضا اذا طلبت لانه حق ادمي وله قدرة على ايفايه **قوله**
وان كانت احديهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر قضى به ابو بكر وعلي رضي الله عنهما

وبالقضاء عن علي رضي الله عنه احتج الامام احمد وتضعيف ابن حزم اياه بالمنهال بن عمرو وبابن ابي ليلى ليس بشي لانهما ثقتان حافظان واذا كانت الزوجة مدبرة رجل او مكاتبته او ام ولد له فهي كالامة لقيام الرق فيهن **قوله** ولا حق لهن في القسم حالة السفر بسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي القرعة مستحقة لما روى الجماعة من حديث عايشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد سفرا اقرع بين نسايه فمن خرج سهمها خرج بها معه مختصرا ومطولا لحديث الافك قلنا كان ذلك استحبابا بالتطييب قلوبهن وهذا لان مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف وهو محفوف بما يدل على الاستحباب وذلك انه لم يكن القسم واجبا عليه صلى الله عليه وسلم قال تعالى ترجي من تشاء منهن وتووي اليك من تشاء وممن ارجا سودة وجويرية وام حبيبة وصفية وميمونة ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري وممن اوى عايشة والباقيات رضي الله عنهن ولانه قد يثق باحديهما في السفر وبالاخرى في الحضر والقرار في المنزل لحفظ الامتعة او لخوف الفتنة او يمنع من سفر احديهما كثرة سمنها فتعيين من يخاف صحبتها في السفر للسفر بخروج قرعتها الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالنافي للحرج واما قول المصنف الا ترى انه له ان يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن فظاهر فيه منع الملازمة اذ لا يلزم من ان له ان يسافر باحد ان يكون له ان يخص واحدة بالسفر بها لان في ترك السفر بالكل تسوية بخلاف تخصيص احديهن وهذا لان اللازم التسوية وسواء اذا بات عند واحدة ليلة يبيت عند الاخرى كذلك لا على معنى وجوب ان يبيت عند كل واحدة منها دايما فانه لو ترك المبيت عند الكل بعض الليالي وانفرد لم يمنع من ذلك **قوله** وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز هذا اذا لم يكن برشوة من الزوج بان زادها في مهرها بيومين وعند المخاطبة بيومان فان الشرط باطل ولا يحل لها المال في الصورة الاولى فله ان يرجع فيه واما اذا دفعت اليه او حطت عنه مالا ليزيدها فظاهر انه لا يلزم ولا يحل لها ولها ان ترجع في مالها **قوله** لان سودة بنت زمعة بتخفيف سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها الى اخره هذا يقتضي انه طلقها قال محمد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لسودة اعتدي فسالته بوجه الله ان يراجعها وتجعل يومها لعايشة لان تحشر يوم القيامة مع ازواجه والذي في الصحيحين لا انها جعلت يومها لعايشة والذي في المستدرك بغير عدمه وهو عن عايشة قالت قالت سودة حين اسنت وفرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله يومي لعايشة فقبل ذلك منها قالت عايشة ففيها وفي اشباهها انزل الله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا وقال صحيح الاسناد ويوافق ما في الكتاب ما رواه البيهقي عن عروة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما خرج الى الصلوة اسكت بثوبه فقالت والله ما لي الى الرجال من حاجة ولكني اريد ان احشر في ازواجك قال فراجعها وجعل يومها لعايشة انتهى وهو مرسل ويمكن الجمع بانه كان صلى الله عليه وسلم طلقها رجعية فان الفرقة فيها لا تقع بمجرد الطلاق بل بانقضا العدة فمعنى قول عايشة رضي الله عنها فرقت ان يفارقها خافت ان يستمر الحال الى انقضاء العدة فيقع الفرقة فيفارقها ولا ينافيه بلاغ محمد بن الحسن فانه انما ذكر في الكنايات اعتدي والواقع بهذه الرجعي لا الباين وفرع بعض الفقها انها اذا وهبت يومها له فله ان يجعلها لمن شاء من نسايه واذا جعلته لضرتها المعينة لا يجوز له ان يجعله لغيرها لان الليلة حقها فاذا صرفته لواحدة تعين وفرعوا اذا كانت ليلة الواهبة تلي ليلة الموهوبة قسم لها ليلتين متواليتين وان كانت لا يليها فهل له نقلها فيوالي لها الليلتين على قولين للشافعية والحنابلة والاظهر عندي ان ليس له ذلك الا برضى التي تليها في النوبة لانها قد تتضرر بذلك **قوله** ولها ان ترجع قال بعض علما الحنابلة ليس لها

المطالبه به فانه خرج مخرج المعاوضه يعني عن الطلاق وقد سماه الله تعالى صلحا يعني قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا فيلزم كما يلزم ما صولح عليه من الحقوق ولو مكنت من طلبها بعد ذلك كان فيه تاخير الضرر الى اكمل حالتيه ولم يكن صلحا بل من اقرب اسباب المعاداة والشريعة منزهة عن ذلك انتهى وهو انما يفيد عدم المطالبه بما مضى وبه نقول اذ يستلزم عدم حصول المقصود من شرعية ذلك الاصطلاح عند الاعراض اما فيما بعده فلا لانه لم يجب فكيف يسقط فان قيل يلزم ثبوت الضرر والمعاداة قلنا لم يحرم عليه طريق الخلاص وقد كان يريد طلاقها لولا ما صالحته عليه فاذا اخلفت ما دفعت به المكروه عنها فله ان يفعل ما كان يريد فعله ويحصل الخلاص والله سبحانه اعلم **فروع** نختم بها كتاب النكاح لا يجوز ان يجمع بين الضراير الا بالرضا ويكره وطي احديهما بحضرة الاخرى فلها ان لا تجيبه اذا طلب وله ان يمنعها من اكل ما يتاذى من رايحته ومن الغزل وعلى هذا له ان يمنعها من التزين بما يتاذى بريحه كان يتاذى برايحة الحنا المخضب ونحوه وله ضربها بترك الزينة اذا كان يريدها وترك الاجابة وهي طاهرة والصلوة وشروطها الا ان تكون ذمية فليس له جبرها على غسل الجنابة والحيض والنفاس وبضربها على الخروج من منزله بلا اذن الا ان احتاجت الى الاستفتاء في حادثة ولم يرض الزوج ان يستفتي لها وهو غير عالم وما لم تقع حاجة الى الاستفتاء له ان يمنعها عن الخروج الى مجلس العلم والا ان يكون ابوها زمنا وليس له من يقوم عليه مومنا او كافرا فان عليها ان تعصي الزوج في المنع عن زيارة ابيها ولو كان له ام شابة تخرج الى الوليمة والمصيبة او لغيرهما لا يمنعها ابنها ما لم يتحقق خروجها للفساد فحينئذ يرفع الامر الى القاضي فان اذن له في المنع له منعها لقيامه مقامه والله اعلم

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتدا نشاته الا بالرضاع وكان له احكام تتعلق به وهي من اثار النكاح المتاخرة عنه بمدة وجب تاخيره الى اخر احكامه قيل وكان ينبغي ان يذكره في المحرمات لكنه افرده بكتاب على حدة لاختصاصه بمسايل كشهادة النساء وخلط اللبن ونحوه والحق انه ذكر في المحرمات ما يتعلق المحرمية به وانما ذكر هنا التفاصيل الكثيرة والرضاع والرضاعة بكسر الراء فيهما وفتحها اربع لغات والرضع الخامسة وانكر الاصمعي الكسر مع الها وفعله في الفصيح من حد علم يعلم واهل نجد قالوا من باب ضرب يضرب وعليه قول السلولي يذم علماء زمانه وذموا لنا الدنيا وهم يرضعونها ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد انما عمله بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه وكذا لم يذكره الحاكم ابو الفضل في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه محذوف التعاليل وعامتهم على انه من اوايل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم اكتفى بما اورده من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة مص اللبن من الثدي ومنه قولهم لئيم راضع اي يرضع غنمه ولا يحلبها مخافة ان يسمع صوت حلبه فيطلب منه اللبن وفي الشرع مص الرضيع اللبن من ثدي الادميه في وقت مخصوص اي مدة الرضاع المختلف في تقديرها **قوله** قليل الرضاع وكثيره اذا تحقق في مدة الرضاع تعلق به التحريم وبه قال مالك اما لو شك فيه بان ادخلت الحلمة في في الصغير وشك في الارتضاع لا تثبت الحرمة بالشك وهو كما لو علم ان صبية ارضعتها امراة من قرية ولا يدري من هي فتزوجها رجل من اهل تلك القرية صح لانه لم يتحقق المانع من خصوصية امراة والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة واذا ارضعن فليحفظن ذلك ويشهرنه ويكتبنه احتياطا وقال الشافعي لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات مشبعات في خمسة اوقات متفاصله عرفا في خمسة اوقات متفاصله عرفا وعن احمد روايتان كقولنا وكقوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان واخرج عن ام الفضل بنت الحارث قالت دخل اعرابي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيتي فقال

يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني كانت لي امراة فتزوجت عليها اخرى فزعمت امرأتي الاولى انها ارضعت الحدثى
رضعة او رضعتين فقال صلى الله عليه وسلم لا تحرم الاملاجة والاملاجتان واخرجه ابن حبان في صحيحه حديثا
واحدا عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة
والاملاجتان فيقول شارح في قوله ولا الاملاجة والاملاجتان انه لم يثبت في كتب الحديث ليس بصحيح والاملاجة
الارضاعة والتاء للوحدة والاملاج الارضاع واملجته ارضعته وملج هو امه رضعها وهذا الحديث لا يصلح
لاثبات مذهبه وقيل يمكن ان يثبت به مذهبه بطريق هو ان المصة داخلة في المصتين فحاصله لا تحرم المصتان
ولا الاملاجتان فنفى التحريم عن اربع فلزم ان يثبت بخمس وهذا ليس بشيء اما اولا فلان مذهبه ليس التحريم
بخمس مصات بل بخمس شبعات في اوقات واما ثانيا فلان المصة غير الاملاجة فان المصة فعل الرضيع والاملاجة
الارضاعة فعل المرضعة فحاصل المعنى انه صلى الله عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها وعلى هذا التحقيق
انه لا ينافي حديثا واحدا لان الاملاج ليس حقيقة المحرم بل لازمه من الارتضاع فنفي تحريم الاملاج نفي تحريم لازمه
فليس الحاصل من لا تحرم الاملاجتان الا لا تحرم لازمهما اعني المصتين فلو جمعا في حديث واحد كان الحاصل لا تحرم المصتان
ولا المصتان فلزم ان لا يصح ان يراد الا المصتان لا الاربع فان قلت قد ذكرته انفا حديثا واحدا في صحيح ابن حبان
من رواية ابن الزبير عن ابيه قلت يجب كون الراوي وهو الزبير اراد ان يجمع بين الفاظه صلى الله عليه وسلم التي
سمعهما منه في وقتين كانه قال صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم الاملاجة ولا
الاملاجتان وقيل بطريق اخر وهو انه نافٍ لمذهبنا فيثبت به مذهبه لعدم القائل بالفصل وليس كذلك فان قال
بالفصل ابو ثور وابن المنذر وداود وابو عبيد وهؤلاء الايمة الحديث قالوا المحرم ثلاث رضعات اللهم الا ان
يعتبر قولهم وفيه نظر لقوة وجهه بالنسبة الى وجه قول الشافعي وذلك ان الذي اثبت به مذهبه ما في مسلم عن عايشة
رضي الله عنها قالت كان فيما نزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن
فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرا من القران قالوا وهذا يدل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقراها
وهو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل والا لزم ضياع بعض القران الذي لم ينسخ وعدمه كما عن الروافض والا لوجب
ان يتلى خمس رضعات الى اخره فدار الامر بين الحكم بنسخ الكل لعدم التلاوة الان فينبغي توقف ثبوت الحرمة على خمس
رضعات وعدمه فيثبت قول الروافض ذهب كثير من القران بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تثبته الصحابة
واذا بطل التمسك به وان كان اسناده صحيحا لانقطاعه باطنا وثبت نفي تحريم المصة والمصتان والرضاع محرم
وجب التحريم بالثلث وما روي عنها انه كان في صحيفة تحت سريري فلما مات صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بموته
فدخلت داجن فاكلها لا يفيد ذلك النسخ يعني كان مكتوبا ولم يغسل بعد للقرب حتى دخلت الداجن والا فالقران
لا يجوز الزيادة فيه ولا النقص بعده صلى الله عليه وسلم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وما
قيل لم يكن نسخ الكل ويكون نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وان هذا مما لا جواب عنه فليس بشيء لان ادعاء بقاء حكم
الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فالاصل ان نسخ الدال يرفع حكمه واما ما نظر به من الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما فلولا ما علم بالسنة والاجماع لم يثبت به واذا احتاج الى ثبوت كون المحرم الخمس ولم يكن هذا
الحديث مثبتا له فالدليل عليه مستانف وما ذكرناه اولا قد سمعت ما فيه فحينئذ تمسكهم في الثلث اظهر من تمسكه
في الخمس ونحن الى جوابه احوج فكيف لا يعتبر نعم احسن الادلة له حديث عايشة في مسلم وغيره قالت جاءت سهلة
بنت سهيل امراة ابي حذيفة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني ارى في وجه ابي حذيفة من

دخول سالم وهو حليفه فقال صلى الله عليه وسلم ارضعي سالما خمسا تحرمي بها عليه الا ان مسلما لم يذكر عددا
وكذا السنن المشهورة بل نقل في مسند الشافعي بحالها على ما فيه والجواب ان النقدير مطلقا منسوخ صرح
بنسخه ابن عباس حين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود قال
آل امر الرضاع الى قليله وكثيره يحرم وروي ابن عمر ان القليل يحرم وعنه انه قيل له ان ابن الزبير يقول لا
باس بالرضعة والرضعتين فقال قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم
من الرضاعة فهذا اما ان يكون ردا للرواية لنسخها او لعدم صحتها او لعدم اجازته تقييد لاطلاق الكتاب
بخبر الواحد فانه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل وهذا ما قال المصنف وما رواه مردود
بالكتاب او منسوخ به ثم الذي يحرم به في حديث سهلة انه صلى الله عليه وسلم يريد ان تشبع سالما خمس شبعات
في خمس اوقات متفاصلات جايعا لان الرجل لا يشبعه من اللبن رطل ولا رطلين فاين تجد الادمية في ثديها
قدر ما تشبعه هذا المحال عادة فالظاهر ان معدود خمس فيه المصات ثم كيف جاز ان يباشر عورتها بشفتيه
فلعل المراد ان تحلب له شيئا مقداره خمس مصات فيشربه والا فهو مشكل هذا وهو منسوخ من وجه اخر
ايضا كما سياتي بيانه والله اعلم **قال** قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم تقدم في اسند لا لابن عمر
رضي الله عنهما واما قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فحديث في الصحيحين مشهور
قوله ولان الحرمة وان كانت بشبهة البعضية جواب سؤال هو ان الحرمة بالرضاع لاختلاط البعضية
بسبب النشو الكاين عنه وذلك لا يتحقق بادنى اخاب بان ذلك حكمة لانه خفي والاحكام لا يتعلق بها لخفايها
بل بالظاهر المنضبط وهو فعل الارتضاع فلو قال الظاهر لابد من كونه مظنة للحكمة ومطلقه ليس مظنة
النشو فلا يتعلق التحريم به قلنا ولا يتوقف النشو على خمس شبعات بل واحدة تفيده فالتعليق بخمس زيادة
تستلزم تاخير الحرمة عن وقت تعلقها والحق ان الرضاع وان قل يحصل به نشو بقدره فكان الرضاع مطلقا
مظنته بالنسبة الى الصغير وقولنا قول جمهور الصحابة منهم علي وابن مسعود اسند الرواية عنهما به النسائي
وابن عباس وجمهور التابعين هنا والاولى ان يقال للبعضية لان الحرمة لشبهة البعضية واقامة السبب
مقام المسبب انما هي حرمة المصاهرة اما في الرضاع فحقيقة الجزئية باللبن هي المحرمة لكن لما كان التحريم
يثبت بمجرد حصول اللبن في الجوف قبل استحالته كان المحرم شبهتها اي ما يؤول الى الجزئية وينبغي ان يكون
الارضاع الموجب للتحريم في مدة الرضاع على ما نبين في المسئلة التي تليها وهي ثم مدة الرضاع التي اذا
وقع الرضاع فيها تعلق به التحريم ثلثون شهرا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقالا سنتان وهو قول الشافعي ومالك
واحمد وقال زفر ثلاثة احوال وعن مالك سنتان وشهر وفي اخرى شهران وفي اخرى ما دام محتاجا الى اللبن
غير مستغن عنه وقال بعضهم لا حد له للاطلاقات فيوجب التحريم ولو في حال الكبر وعن بعضهم الى خمسة عشر
سنة وقال اخرون الى اربعين سنة ولا عبرة بهذين القولين **قوله** لان الحول حسن الى اخره هذا وجه قول زفر
وحاصله انه لا بد من مدة يتعود فيها الصبي غير اللبن لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود فيها
الصبي لتغير الغذاء والحول حسن للتحول من حال الى حال لاشتماله على الفصول فقدر بالثلثة وهذا هو المراد
بقوله لما نبين اي في دليل ابي حنيفة ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة
اشهر فبقي للفصال حولان وقال صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد حولين ورواه الدارقطني عن ابن عباس يرفعه
هكذا الا رضاع الا ما كان من حولين وظاهر ان المراد نفي الاحكام وقال لم يسنده عن ابن عيينة الا الهيثم بن جميل

وهو ثقة حافظ انتهى وكذا وثقه احمد والعجلي وابن حبان وغير واحد وروي موقوفا على ابن عباس بلا ريب ٥
واخرجه ابن ابي شيبة موقوفا على ابن مسعود وعلى والدارقطني على عمر واظهر الادلة لهما قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فجعل التمام بهما ولا مزيد على التمام ولابي حنيفة هذه
الاية ووجهه انه سبحانه ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين
على شخصين بان قال اجلت الدين الذي لي على فلان والدين الذي على فلان سنة يفهم منه ان السنة بكمالها لكل او
على شخص فيقول لفلان على الف درهم وعشرة اقفزة الى سنة فصدقه المقر له في الاجل فاذا مضت السنة تم اجلهما
جميعا الا انه قام المنقص في احدهما يعني في مدة الحمل وهو قول عايشة رضي الله تعالى عنها الولد لا يبقى في بطن امه
اكثر من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل وفي رواية ولو بقدر ظل مغزل ومثله مما لا يقال الا سماعا لان المقدرات
لا يهتدي العقل اليها وسنخرجه في موضعه ان شاء الله تعالى وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم الولد لا يبقى في بطن
امه اكثر من سنتين فتبقى مدة الفصال على ظاهرها غير ان هذا يستلزم كون لفظ ثلثين مستعملا في اطلاق واحد في مدلول
ثلاثين وفي اربعة وعشرين وهو الجمع بين الحقيقي والمجازي بلفظ واحد وكونه بالنسبة الى شيئين لا ينفي كونه كذلك
وهو الممتنع والا لم يمتنع لانه ما من جمع الا بالنسبة الى شيئين واشكال اخر وهو ان اسما العدد لا يتجوز بشي منها في الاخر
نص عليه كثير من المحققين لانها بمنزلة الاعلام على مسمياتها حتى منعت الصرف مع سبب واحد فقالوا ستة ضعف ثلثه عشر
ضعف ثمانية بلا تنوين وممن ذكره صاحب النهاية في فصل المشية من كتاب الطلاق الا انه يقتضي ان نحو عشرة الا
اثنين لم يرد به ثمانية بل عشرة فاخرج ثم اسند الى ثمانية وهو قول طايفة من الاصوليين مطلقا ومختار طايفة من
المشايخ فيما اذا كان استثناء من عدد منهم شمس الايمة وفخر الاسلام والقاضي ابو زيد بخلاف قول الجمهور وقد حققناه
في الاصول ويمكن ان يستدل لابي حنيفة بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاية بناء على ان المراد الوالدات
المطلقات بقرينة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان الفايدة في جعله نفقتها من حيث هي ظئر اوجه منها في اعتبار
ايجاب نفقة الزوجية لان ذلك معلوم بالضرورة قبل البعثة ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة ولان نفقتها لا تختص
بكونها والدة مرضعة بل متعلقة بالزوجية بخلاف اعتبارها نفقة الظئر ويكون حينئذ اجرة لها لان النفقة باعتبار
ظئرها غير زوجة لا يكون الا اجرة لها واللام من لمن اراد متعلق بيرضعن اي يرضعن للاباء الذين ارادوا اتمام الرضاعة
وعليهم رزقهن وكسوتهن بالمعروف اجرة لهن في الحولين واذا كانت الواو من وعلى المولود له للحال من فاعل يتم كان
اظهر في تقييد الاجرة المستحقة على الاباء اجرة للمطلقة لحولين رعاية ما يلزم انه كان مقتضى الظاهر ان يقال وعليه
او وعليهم لكن ترك للتنبيه على علة الاستحقاق عليه وهو كون الولد منسوبا اليه وان النسبة الى الاباء والحاصل
حينئذ يرضعن حولين لمن اراد من الاباء ان يتم الرضاعة بالاجرة وهذا يقتضي ان انتهاء مدة الرضاعة مطلقا بالحولين
بل مدة استحقاق الاجرة بالارضاع ثم يدل على بقائها في الجملة قوله تعالى فان ارادا فصالا الا عطفا بالفاء على يرضعن
حولين فعلق الفصال بعد الحولين على تراضيهما وقد يقال لكون الدليل دل على بقاء مدة الرضاع المحرم بعد الحولين
فاين الدليل على انتهائها السنة اشهر بعدهما بحيث لو ارضع بعدها لا يقع التحريم وما ذكر في وجه زيادتها مدة لا
يفيد سوى انه اذا اريد الفطام يحتاج اليها ليعود فيها غير اللبن قليلا قليلا لتعذر نقله دفعة فاما انه يجب ذلك
بعد الحولين ويكون من تمام مدة التحريم شرعا فليس بلازم مما ذكر من الادلة ولا شك ان الشرع لم يحرم اطعامه غير
اللبن قبل الحولين ليلزم زيادة مدة التعود عليهما فجاز ان يعود مع اللبن غيره قبل الحولين بحيث يكون العادة قد استقر
مع انقضائهما فيفطم عنده عن اللبن مرة فليس الزيادة بلازمة في العادة ولا في الشرع فكان الاصح قولهما وهو مختار

الطحاوي وقول زفر على هذا اولى بالبطلان وهو ظاهر وحينئذ فقوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما
وتشاور المراد منه قبل الحولين فانه موضع التردد في انه يضر بالولد او لا فتشاوران ليظهر وجه الصواب
فيه واما ثبوت الضرر بعد الحولين فقبل ان ينفع به من حيث انه فطام بل ان كان من جهة اخرى فيمنعه العموما بالما نعة
من ادخال الضرر على غير المستحق له **قوله** واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم فطم او لم يفطم حتى لو ارضع
لا يثبت التحريم خلافا لمن قال بالتحريم ابدا للاطلاقات الدالة على ثبوت التحريم به وهو مروي عن عايشة رضي الله
عنها وكانت اذا ارادت ان يدخل عليها احد من الرجال امرت اختها ام كلثوم او بعض بنات اختها ان ترضعه خمسا
ولحديث سهلة المتقدم والجواب ان هذا كان ثم نسخ باثار كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله
عليهم تفيد اتفاقهم عليه فمنها ما قدمناه في اسناد لا الا تمامه من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع الا ما كان من حولين
وقدمنا تخريجه مرفوعا وموقوفا على ابن عباس وعلي وعمر وابن مسعود وما ذكره المصنف من قوله عليه السلام لا رضاع بعد
الفصال والمراد نفي الحكم لانه قد ثبت هو سه بعده وما في الترمذي من حديث ام سلمة انه صلى الله عليه وسلم قال
لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء في الثدي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي سنن ابي داود
من حديث ابن مسعود يرفعه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وانشز العظم يروى بالراء المهملة اي احياه
ومنه قوله تعالى ثم اذا شاء انشره وبالزاي اي رفعه ومن زيادة الحجم ترتفع وفي الصحيحين عن عايشة رضي الله
عنها دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي رجل فقال يا عايشة من هذا قلت اخي من الرضاعة فقال
يا عايشة انظرن من اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة يعني اعرفن اخوانكن لخشية ان يكون رضاعة ذلك الشخص كانت
في حالة الكبر فان قلت عرف من اصلكم ان عمل الراوي بخلاف ما روى يوجب الحكم بنسخ ما روى فلا يعتبر ويكون عمله
روايته للناسخ وحديث الصحيحين وهو قوله انما الرضاعة من المجاعة رونه عايشة وعملها بخلافه فيكون محكوما
بنسخه بكون رضاع الكبير محرما قلنا المعنى انه اذا لم يعرف من الحال سوى انه خالف مرويه حكمنا بانه اطلع على ناسخه
في نفس الامر ظاهرا الا ان الظاهر انه لا يخطي في ظن غير الناسخ لا قطعا فلو اتفق في خصوص محل بان عمله بخلاف مرويه
كان لخصوص دليل علمناه وظهر للمجتهد غلطه في استدلاله بذلك الدليل لا شك انه لا يكون مما يحكم فيه بنسخ مرويه
لان ذلك ما كان الا لاحسان الظن بنظره فاما اذا تحققناه في خصوص مادة خلاف ذلك وجب اعتبار مرويه بالضرورة
دون رايه ٠ وفي الموطا وسنن ابي داود عن يحيى بن سعيد ان رجلا سال ابا موسى الاشعري فقال اني مصصت عن امراتي
من ثديها لبنا فذهب في بطني فقال ابو موسى لا اراها الا قد حرمت عليك فقال عبد الله بن مسعود انظر ما تفتي
به الرجل فقال ابو موسى فما تقول انت فقال عبد الله لا رضاعة الا في حولين فقال ابو موسى لا تسالوني عن شي ما دام
هذا الحبر بين اظهركم هذه رواية الموطا ورجوعه اليه بعد ظهور النصوص المطلقة وعما افتاه بالحرمة لا يكون
الا لذكر الناسخ له او لتذكره عنده وعن عايشة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم ابين ذلك ويقلن لا نرى هذا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا رخصة لسهلة خاصة ولعل سببه ما تضمنه مما يخالف اصول الشرع حيث
يستلزم مسه عورتها بشفتيه فحكمن بان ذلك خصوصية وقيل يشبه ان عايشة رجعت وفي الموطا عن ابن عمر جاء
رجل الى عمر بن الخطاب فقال كانت لي وليدة فكنت اصيبها فعمدت امراتي اليها فارضعتها فدخلت عليها فقالت دونك
والله قد ارضعتها قال عمر ارجعها واتيت جاريتك فانما الرضاعة رضاعة الصغر **قوله** ولا يعتبر الفطام
قبل المدة حتى لو فطم قبل المدة ثم ارضع فيها ثبت التحريم الا في رواية عن ابي حنيفة انه اذا فطم قبل المدة وصار
بحيث يكتفي بغير اللبن لا تثبت الحرمة اذا ارضع فيها رواها الحسن عنه وفي واقعات الناطفي الفتوى على ظاهر الرواية

انها تثبت ما لم تمض اقامة للمظنة مقام المئنة. فان قيل المدة مظنة عدم الاستغنا وهل يباح الارضاع بعد المدة
قيل لا لانه جزء الادمي فلا يباح الانتفاع به الا للضرورة وقد اندفعت وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به للتداوي
واهل الطب يثبتون للبن البنت اي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين واختلف المشايخ فيه قيل لا
يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد ولا يخفى ان حقيقة العلم متعذر فالمراد اذا غلب على الظن والا فهو معنى المنع
قوله ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي رويناه وهو بهذا اللفظ قوله الا ام اخته من
الرضاع يصح اتصال من الرضاع بكل من الام والاخت وبهما من جهة المعنى فالاول ان يكون للرجل اخت من النسب
لها ام من الرضاعة لم تكن ارضعته تحل له والثاني ان يكون له اخت من الرضاع لها ام من النسب تحل له اذا لم يكن هي
المرضعة والثالث ان ترضع الصبي والصبية امراة ولاخته من الرضاعة ام اخرى من الرضاع تحل للصبي تلك
الام اما من جهة الصناعة فانما يتعلق بالام حالا منه لان الام معرفة فيجي والمجرور حالا منه لا متعلقا بمحذوف
وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف اخته لانه مضاف اليه وليس فيه شي من مسوغات مجي الحال عنه ومثل
هذا يجي في اخت ابنه ولو قال اخت ولده كان اشمل فالاول له ابن من النسب له اخت من الرضاعة بان ترضع
مع اجنبية من لم يكن له امراة ابيه حلت لابيه لانها ليست بنته من الرضاعة والثاني له ابن من الرضاع بان ترضع زوجة
الرجل حلت للرجل امه من النسب والثالث له ابن من الرضاع كما ذكرنا له اخت من الرضاعة من غير زوجة ذلك الرجل
بان ترضع ذلك الولد امراة بين حلت اخته لابيه من الرضاعة وعلل استثناء الاول بعدم وجود المحرم من النسب فيه
الذي هو معنى قوله بخلاف الرضاع بعد تعليله الحرمة في ام اخته من النسب بكونها امه او موطوءة ابيه ولذا في تعليل اخراج
اخت ابنه من الرضاع بقوله ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع بعد تعليله حرمة اخت لابن من النسب بقوله لانه لما
وطئ امها حرمت عليه وانما اقتصر على هذا بنا على انها ليست بنته لوضوح الشق الاخر فافاد بالتعليلين ان المحرم
في الرضاع وجود المعنى المحرم في النسب ليفيد انه اذا انتفى في شي من صور الرضاع انتفت الحرمة فيستفاد انه لا
حصر فيما ذكر وقد ثبت لذلك الانتفاء في صور اخرى الاولى ام النافلة من الرضاع بان ارضعت نافلتك اجنبية
يجوز التزوج لها لانتفاء سبب التحريم في النسب وهي كونها بنتا او حليلة الابن الثانية جدة ولدك من الرضاع
بان ارضعت ولدك اجنبية لها ام يجوز تزوجك بالام لانها ليست امك وزاد بعضهم ام العم من الرضاع وام
الخال من الرضاعة والداعية ولدك لانها من النسب اختك وليست اختا من الرضاعة ولذا المراة تحل لها بان تتزوج
بابي اخيها من الرضاع وباخي ولدها وبابي حفيدها منه وبجدها منه وخاله ولا يجوز ذلك كله في النسب لما قلنا في
حق الرجل وقد جمعت في قوله يفارق النسب الرضاع في صور كام نافلة وجدة الولد وام عم واخت ابن وام اخ
وام خال وعمة ابن اعتمد واستشكل الحاق ام العم وام الخال بانهما اما ان يكون كل منهما جدته من الرضاع او موطوءة
جده من الرضاع وكلاهما محرم في النسب الا ان اراد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه وبالخال منه من رضع مع
امه وله ام اخرى من النسب او الرضاع فحينئذ يستقيم ولقائل ان يمنع الحصر لجواز كونها لم ترضع اباه ولا امه
فلا يكون جدته من الرضاع ولا موطوءة جده بل اجنبية ارضعت عمه من النسب وخاله ثم قال الشارح بعد هذا
الاخراج تخصيص للحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه
احال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب هو ما تعلق به خطاب تحريمه وقد تعلق بما عبر عنه
بلفظ الامهات والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت فما كان من مسمى هذه الالفاظ
متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكورات ليس شي منها من مسمى تلك فكيف يكون مخصصة وهي غير متناوله ولذا اذا حلا

تناول الاسم في النسب جاز النكاح كما اذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الاخر
وان كانت اخت ولده من النسب وانت اذا حققت مناط الاخراج امكنك تسمية صور اخر والاستثنا في عبارة
الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب الا ام اخته الى اخره وعلى هذا
فالاستدلال على تحريم حليلة الاب والابن من الرضاع بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مشكل لان
حرمتهما ليست بسبب النسب بل بسبب الصهرية فان المحرمات من النسب سبع وهن اللاتي عددناها انفا كما في اية
المحرمات وما بعدهن فيها فمحرمات بالرضاع والصهرية ومقتضى الحديث ان من كانت اما من الرضاع او بنتا
او اختا او بنت اخ الى اخره يحرم باثبات تحريم حليلة كل من الاب والابن من الرضاعة قول بلا دليل بل الدليل يفيد
حلها وهذا افيد الاصلاب في الاية وكونه لاخراج حليلة المتبنى لا ينفي ان يكون لاخراج حليلة الاب والابن
من الرضاع لصلاحيته لذلك فكان لاخراجهما ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول به على هذا التقدير بل يوقف
على كل من الحديث والنص مقتضى لفظه بخلاف حرمة الجمع بين الاختين من الرضاع فان الحديث المذكور يفيد
منعه لانه يحرم من النسب الجمع بين الاختين منه فكذا الجمع بين اختين من الرضاع فان قلت فليثبت بالقياس
على حرمة المصاهرة بجامع الجزئية فالجواب ان الجزئية المعتبرة في حرمة الرضاع هي الجزئية الكائنة عن انشار
وثبات اللحم لا مطلق الجزئية وهذه ليست الجزئية الكائنة في حرمة المصاهرة اذ لا اثبات للحم من المني المنصب
في الرحم لانه غير واصل من الاعلى فهو بالحقنة اشبه منه بالمشي وبحيث يخرج كلها شيئا فشيئا لا يبقى منها شي
ولا يستحيل الى جوهر الانسان كما يخرج المني فلذا فلا يبقى منه في المراة شي استحال الى جوهرها قوله
وامراة ابيه من الرضاعة وامراة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجهما كما لا يجوز ذلك من النسب اي كما لا يجوز
تزوج امراة ابيه وابنه من النسب كذا لا يجوز تزوج امراة ابيه وابنه من الرضاع فان قيل ذكر الاصلاب في
اية المحرمات يخرجهما اجيب بانما نزلت لاسقاط طعنهم لسبب تزوجه صلى الله عليه وسلم زوجة المتبنى
فالقيد لاسقاط حرمة زوجته يعني ان يقال فمن اين يثبت تحريمهما وجاب بعموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب وقد علمت ما في الجوابين ومن فروعهما فرع لطيف وهو رجل زوج ام ولده من رضيع ثم اعتقها
فاختارت نفسها ثم تزوجت بزوج اخر وولدت منه ثم جاءت الى الرضيع الذي زوجها فارضعته حرمت على
زوجها الان الصغير صار ابنا له فلو بقي النكاح صار متزوجا بامراة ابنه من الرضاعة قوله على ما بيناه اي
في فصل المحرمات قوله ولبن الفحل هو من اضافة الشي الى سببه يتعلق به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المراة
بسبب ولادتها من رجل زوجا وسيد يتعلق به التحريم بين من ارضعته وبين ذلك الرجل بان يكون ابا للرضيع
فلا تحل له ان كانت صبية لانه ابوها ولا لاخوته لانهم اعمامها ولا لابائه لانهم اجدادها ولا لاعمامه لانهم اعمام
الاب ولا لاولاده وان كانوا من غير المرضعة لانهم اخوتها لابيها ولا لابناء اولاده لان الصبية عمتهم واذا ثبتت هذه
الحرمة من زوج المرضعة فمنها اولى فلا تتزوج اباها لانه جدها لامها ولا اخاها لانه خالها ولا عمها لانها بنت
اخيه ولا خالها لانها بنت بنت اخته ولا ابناءها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لامها ولو كان لرجل زوجتان
ارضعت كل منهما بنتا لا يحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان من الرضاع لاب بخلاف ما لو تزوجت برجل وهي ذات لبن
لاخر قبله فارضعت صبية فانها ربيبة للثاني بنت للاول فيحل تزوجها بابناء الثاني لو كان المرضع صبيا حل له تزوج
بناته هذا اذا لم تلد من الثاني فاذا ولدت من الثاني فان ارضعت رضيعا فهو ولد للثاني وان حبلت من الثاني
وهي ذات لبن من الاول فما لم تلد اللبن من الاول والرضيع به ولد له عند ابي حنيفة تثبت منه الحرمة خاصة

وعند محمد ولد لهما فتثبت الحرمة من الزوجين وقال ابو يوسف ان علم ان اللبن من الثاني بامارة كزيادة فهو
ولد الثاني والا فهو ولد الاول وعنه ان كان اللبن من الاول غالبا فهو له وان كان من الثاني غالبا فهو للثاني وان
استويا فلهما وبقول ابي حنيفة قال الشافعي في الجديد وقد حكي الخلاف هكذا ان زاد اللبن بالحبل فهو ابنهما عند[هما]
وابن الاول عند ابي حنيفة وكونه ابنهما بزيادة اللبن مطلقا انسب بقول محمد فيما اذا اختلط لبن امرأتين كما ستعلم
فيها وبخلاف ما لو ولدت للزوج فنزل لها لبن فارضعت به ثم جف لبنها ثم درلها فارضعت به صبية فان لابن زوج
المرضعة من غيرها التزوج بهذه الصبية لان هذا ليس لبن الحبل ليكون هو اباها كما لو لم تلد من الزوج اصلا
ونزل لها لبن فانه لا يثبت بارضاعها تحريم بين ابن زوجها من غيرها ومن ارضعته لانها ليست بنته لان نسبته اليه
بسبب الولادة منه فاذا انتفت النسبة فكان كلبن البكر ولبن الزنى كالحلال فاذا ارضعت به بنتا حرمت على الزاني
وابائه وابنائه وابناء ابنائهم وان سفلوا وفي التجنيس من علامة اجناس الناطفي عن الشيخ ابي عبد الله الجرجاني كان
يقول في الدرس لا يجوز للزاني ان يتزوج بالصبية المرضعة ولا لابيه واجداده ولا لاحد من اولاده واولادهم
ولعم الزاني ان يتزوج بها كما يجوز له ان يتزوج بالصبية التي ولدت من الزاني لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها
حكم القرابة والتحريم على اباء الزاني واولاده لاعتبار الجزئية والبعضية ولا جزئية بينها وبين العم واذا ثبت
هذا في حق المتولدة من الزنى فكذلك في حق المرضعة بلبن الزنا قال في الخلاصة وكذا الولم يحبل من الزنا وارضعت
لا بلبن الزاني تحرم على الزاني كما تحرم بنتها عليه من النسب وذكر الوبري ان الحرمة تثبت من جهة الام خاصة ما
لم يثبت النسب فحينئذ تثبت من الاب وكذا ذكر الاسبيجابي وصاحب الينابيع وهو اوجه لان الحرمة من الزنى للبعضية
وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من مائه دون اللبن اذ ليس اللبن كائنا منه لانه فرع التغذي بخلاف الولد
والتغذي لا يقع الا بما يدخل من اعلى المعدة لا من اسفل البدن كالحقنة فلا انبات فلا حرمة بخلاف ثابت النسب
لان النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اثبت الحرمة منه وبه يستدل على ابطال
قول الشافعي انه لا يثبت الحرمة من الزوج ونقل عن بعض الصحابة لانه لا جزئية بين الرجل ومن ارضعته زوجته
ولانه لو نزل للرجل لبن فارضعته صغيرة حلت له فكيف تحرم بلبن هو سبب بعيد فيه ولنا النص المذكور وما
روي عن عائشة في الصحيحين ان افلح اخا ابي القعيس استاذن علي بعدما انزل الحجاب فقلت والله لا اذن له حتى
استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اخا ابي القعيس ليس هو ارضعني وانما ارضعتني امرأة ابي القعيس فدخل علي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان الرجل ليس هو ارضعني ولكن ارضعتني امرأته فقال ائذني فانه عمك
تربت يداك وفي رواية تربت يمينك الى غير ذلك من الاحاديث الشاهدة بالحكم المذكور بحيث يضمحل معها ذلك
المعقول على انه قد قيل انه لا يتغذى الولد واما لبن الرجل فسيذكره المصنف رحمه الله واذا ترجح عدم حرمة المرضعة
بلبن الزاني على الزاني كما ذكرنا فعدم حرمتها على من ليس اللبن منه اولى بخلاف ما في الخلاصة ولانه يخالف المسطور
ما في الكتب المشهورة اذ يقتضي تحريم بنت المرضعة بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتقدم البحث في دلالة
حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب على حرمة الربيبة من الرضاع **قوله** وانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف
الحرمة اليه احتياطا كالمصاهرة وانت علمت الفرق بان حقيقة الحال ان حقيقة البعضية ثبتت بين المرضع والرضيع
فاثبتت حرمة الابنية ثم انتشرت لوازم تحريم الولد **قوله** وكل صبيين ربيا صبيا وصبية فغلب المذكور
في التثنية كالعمرين وهو احد اسباب التغليب كالخفة في العمرين فان عمر اخف من ابي بكر ولو ثني نحو ابي بكر فعند البصريين
يكون بتثنية المضاف فيقال ابوا بكر والكوفيون بتثنية الجزئين فيقولون ابوا البكرين والشهر

فمن الاقرع

ابن حابس واخيه **قوله** ولا تتزوج المرضعة بفتح الضاد نور ورث ويجوز كونها فاعلا فينصب احد ومفعوله
فيرضع وما في الكتاب ظاهر ولا فرق بين كون ولد التي ارضعت رضع مع المرضعة او كان سابقا بالسن سنين كثيرة
او مسبوقا بارتضاعهما بان ولد بعده بسنين وكذا لا يتزوج اخت المرضعة لانها خالته **قوله** واذا اختلط
اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي بان الاصح انه
اذا كان اللبن قدر خمس رضعات حرم والا فلا وكذا الخلط بلبن البهيمة والدواء عنده وبكل مائع او جامد
واعتبر مالك في جميع ذلك ان يكون اللبن مستهلكا **قوله** سواي الشافعي رحمه الله تعالى يقول انه اي اللبن على
ظاهر نقل المصنف عنه وعلى ما هو الاصح لمرجع الضمير القدر المحرم موجود فيه حقيقة فيستلزم حكمه من
التحريم **قوله** ونحن نقول حاصله القياس على اليمين على ان لا يشرب لبنا فانه لا يتعلق الحنث بشربه مغلوبا بالماء
لان الظاهر حكم الغالب فكذا في هذه الصورة لا يتعلق به التحريم كذلك والظاهر ان حكم هذا القياس عدم اعتبار
المغلوب شرعا لا عدم تعلق التحريم لاختلاف حكم الاصل والفرع لانه في الاصل حرمة الشرب بلا ضرورة لهتك
حرمة اسم الله تعالى وفي الفرع حل الشرب والسقي غير انه يترتب عليه حرمة النكاح وحينئذ للشافعي ان يقول بل
هناك فارق وهو بناء الايمان على العرف والعرف لا يعتبر المغلوب فلا يقال لشارب ما فيه لبن مغلوب شرب لبنا
الا ان يقال المخلوطا فيقيد ونه اما ما نحن فيه فالحرمة مبنية على الحقيقة وقد وجدت والموضع موضع الاحتياط
ولا مدفع لهذا الا ان يقال انه اذا كان مغلوبا بالماء فيكون غير منبت لذهاب قوته ولا عبرة بالمظنة عند تحقق الخلو
عن المئنة هذا اذا اختلط بالماء اما لو اختلط بالطعام فهي المسألة التي ذكرها عقيب هذه وقولهما فيها كقولهم في
الاختلاط بالماء وعند ابي حنيفة لا يتعلق به تحريم وان غلب اللبن هذا اذا لم تمسه النار اما ان طبخ فلا تحريم مطلقا
بالاتفاق لهما ان العبرة للغالب فصار كالماء اذا لم يغيره شيء عن حاله ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع فيما هو
المقصود وهو التغذي وهذا لان خلط اللبن بالطعام لا يكون للرضيع الا بعد تعوده بالطعام وتغذيه به وعند
ذلك يقل تغذيه باللبن ونشوه منه فقد اجتمع في جوفه ما ينبت واحدهما اكثر وهو الطعام فيصير الاخر الرقيق مستهلكا
فلا يثبت التحريم فان قيل فرض المسألة ان اللبن غالب في القصعة اما عند رفع اللقمة فاكثر الواصل الى جوفه الطعام
حتى لو كان ذلك الطعام رقيقا يشرب اعتبرنا غلبة اللبن ان غلب واثبتنا الحرمة ثم قال المصنف ولا معتبر بتقاطر
اللبن هو الصحيح احترازا من قول من قال من المشايخ ان عدم اثبات ابي حنيفة الحرمة واللبن غالب هو اذا لم يكن متقاطرا عند
رفع اللقمة اما معه فيحرم اتفاقا لان تلك القطرة اذا دخلت الجوف اثبتت التحريم والصحيح اطلاق عدم الحرمة
لان التغذي حينئذ بالطعام مناط التحريم **قوله** فان اختلط اي اللبن بالدواء حاصله انه كالماء لان اللبن اذا
كان غالبا مع الدواء ظهر قصد ان الدواء لتنفيذه وعلى هذا اذا اختلط بالدهن او النبيذ تعلق به التحريم سواء اوجر
بذلك او استعط **قوله** واذا اختلط اللبن بلبن شاة فان كان الغالب لبن الادمية تعلق التحريم بشرب الصغير
اياه او لبن الشاة لا يتعلق به تحريم لان لبن الشاة لما لم يكن له اثر في اثبات الحرمة كان كالماء فيعتبر الغالب ولو تساويا
وجب ثبوت الحرمة لانه غير مغلوب فلم يكن مستهلكا **قوله** واذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند
ابي يوسف وبه قال الشافعي وقال محمد تثبت الحرمة منهما جميعا وهو قول زفر وعن ابي حنيفة روايتان رواية كقول
ابي يوسف ورواية كقول محمد وجه قول ابي يوسف جعل الاقل تابعا للاكثر وجه قول محمد ان الجنس لا يغلب جنسه فلا
يستهلك فيه فلم يكن شيء منهما تبعا للاخر فيثبت التحريم من كل استقلالا لا فاك واصل المسألة في الايمان اذا حلف لا يشرب
لبن هذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه ولبن البقرة المحلوف عليها مغلوب في النهاية والدراية هو على الخلاف

الذي بينا وقال شارح محمد يحنث وعندهما لا يحنث ولا يخفى انه انما يكون اصلا للخلاف اذا كان على ما في النهاية
وكان ميل المصنف الى قول محمد حيث اخر دليله فان الظاهر ان من اخر كلامه في المناظرة كان القاطع للاخر واصله ان
السكوت ظاهر في الانقطاع ورجح بعض المشايخ قول محمد ايضا وهو ظاهر **قوله** واذا انزل للبكر لبن يتعلق
به التحريم لاطلاق النص ولانه سبب النشو وعليه الاربعة الا في رواية عن الشافعي ورواية عن احمد لانه نادر فاشبه
لبن الرجل قلنا ندرة الوجود لا تمنع عمل الدليل اذا وجد وسنذكره ثمة **قوله** واذا احلب لبن امراة بعد موتها فاوجر
به صبي تعلق به التحريم وبه قال مالك واحمد والشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المراة ثم تتعدى
الحرمة الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها ولهذا اي لعدم المحلية لا يوجب وطيها حرمة المصاهرة
ولنا ان السبب الجزئية وحاصله الغاء الفارق بين الاجماعية وهي ما اذا كانت حية والخلافية وهي ما اذا كانت ميتة
وبموتها لا ان جيونها الميس جزء السبب لتنتفي الحرمة بانتفائه بل حصول الجزئية تمام الحكمة لقوله صلى الله عليه
وسلم لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وانشز العظم وهو حاصل بلبن الميتة والارتضاع تمام العلة ولا موتها مانع
لان ما تعنيه ان اضيفت الى انتفاء محليتها مطلقا للحكم منعناه لثبوت بعضها كما لو تزوج رجل هذه الصبية في
الحال حل له دفن الميتة وتيممها لانها محرمه ام زوجته وايضا بالنسبة الى غيرها حتى لا يجوز له الجمع بين الرضيعة
وبنت الميتة لانهما اختان او بالنسبة الى حرمة نكاحها فقط منعنا تاثيره في افادة المانعية بل مفسدها انتفاء الحكم
مطلقا فان بين المانعية بان الحكم وهو ان حرمة النكاح يثبت او لا فيها ثم يتعدى قلنا ان اردت انه لا يتعدى الى
غيرها الا بعد ثبوته فيها منعناه بل ذلك عند اتفاق محليتها حينئذ مع ان الحرمة انما تثبت في الكل معا شرعا والتقدم
في الام ذاتي لا زماني فاذا تحقق المانع في حقها ثبت فيمن سواها ولو علل ابتدا بنجاسة اللبن والحرمة كرامة اذ فيه
تكثير الاعوان على المقاصد والسكن وبالموت تنجس فان ارادعينا معناه بل لبن الميتة الطاهرة طاهر عند ابي حنيفة
وقد اسلفنا توجيهه بان التنجس بالموت لمخالطته الحيوة قبله وهو منتف في اللبن وقد كان طاهرا فبقي كذلك
لعدم المنجس اذ لم يطرا عليه سوى الخروج من باطن الى ظاهر والمتيقن من الشرع فيه انه لا يوجب تغير وصفه
بخلاف البول وابو يوسف ومحمد انما قالا بتنجسه بالمجاورة للوعاء النجس وهو غير مانع من الحرمة كما لو حلب في
اناء نجس واوجر الصبي تثبت الحرمة وان اراد التنجس معناه لما ذكرنا والوجور الدواء يصب في الحلق وبفتح
الواو والسعوط صبه من الانف ويقال اوجرته ووجرته **قوله** اما الحرمة في الوطي جواب عن قياسه على عدم
حرمة المصاهرة بوطيها بالفرقة وهو ان سبب الحرمة في الرضاع الانبات والنشو بواسطة التغدي وفي
حرمة المصاهرة الجزئية الحاصلة بواسطة الولد ولا يتصور الولد بعد الموت فلم يتصور الجزئية بخلاف
الجزئية المعتبرة في الرضاع لانها واقعة في ارتضاع لبن الميتة **قوله** واذا احتقن قال في المغرب الصواب حُقِن
او عولج بالحقنة واحتقن بالضم غير جائز قال في النهاية لكن ذكر في تاج المصادر الاحتقان حقنة كردن فجعله
متعديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول انتهى يريد ان منع البنا للمفعول على ما في المغرب لعدم التعدي
واذ قد نص صاحب تاج المصادر على ما يفيد انه متعد لم يكن بناؤه للمفعول خطا وهذا غلط لان ما في تاج المصادر
من التفسير لا يفيد تعديه الانفعال منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال اذا احتقن
الصبي بل الى الحقنة وهي آلة الاحتقان والكلام في بنائه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز
بناؤه للمفعول بالنسبة الى المجرور والظرف كجلس في الدار ومر بزيد وليس يلزم من جواز البناء باعتبار الالة والظرف
جوازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا اليه بنفسه ثم الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة من غير ذكر خلاف

بين اصحابنا في كثير من الاصول وهو قول الايمة الاربعة وكذا لا يثبت بالاقطار في الاحليل والاذن والجائفة
والآمة كذا اطلقه بعضهم ونص اخرون على انه اذا وصل الى الجوف تثبت الحرمة وبعضهم ذكر انه روي عن محمد
ثبوت الحرمة بالحقنة وجه الظاهر ان المناط هو الجزئية وليس ذلك في الواصل من السافل بل الى المعدة وذلك
من الاعلى فقط والاقطار في الاحليل غايته ما يصل الى المثانة فلا يتغذى به الصبي وكذا في الاذن لضيق الثقب وفيه
نظر لنصهم بالفطر بالاقطار في الاذن لسريانه فيصل الى باطنه ولا يمنعه ضيق والاوجه كونه ليس مما يتغذى به
ويثبت وان حصل به رفق من ترطيب ونحوه والمفسد في الصوم لا يتوقف عليه كما في الحصي والحديد والوجور والسعوط
تثبت بهم الحرمة اتفاقا **قوله** واذا نزل للرجل لبن فارضع به صبية لم يتعلق به تحريم لانه ليس بلبن على التحقيق
فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة وقد يذكر في بعض الحكايات انه اتفق لرجل
ارضاع صغيرة فان صح فهو من خوارق العادات لا يبنى الفقه باعتباره وعلى هذا يلزم انه لو نزل لبكر لبن تبلغ سن البلوغ
لبن لا يتعلق به التحريم وحكم بانه ليس لبنا كما لو نزل للبكر ماء اصفر لا يثبت من ارضاعه تحريم والوجه الفرق بعدم
التصور مطلقا فاذا تحقق لبنا تثبت الحرمة بخلاف الرجل لان الحكم لازم دائما بانه ليس بلبن **قوله** واذا شرب صبيا
من شاة فلا رضاع يحرم بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهايم والحرمة باعتبارها اعلم ان ثبوت الحرمة بالرضاع
بطريق الكرامة للجزئية فان الوطي ابتذال وامتهان وارتفاق ولهذا روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال النكاح
رق فلينظر احدكم اين يضع كريمته ولا يحسن صدوره من مستفيد جزء نفسه وحيونه لمفيدها اذا كان الرضيع صبيا
بالنسبة الى المرضعة تكرمة لها وجعلت في الشرع اما له بسبب ان جزءها صار جزؤه كما ان الام من النسب كذلك
اذ جزؤه جزؤها وجزؤه الاخر جزء الاب والبهايم ليست لهذه المرتبة في اعتبار خالقها جل ذكره فانما خلقها لابتذال
الادمي لها على انحاء الابتذال المأذون فيه من مالكها سبحانه قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع وفي اية
اخرى فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وهو سبحانه مالك الاشيا والحكيم على الاطلاق والعليم بالقوابل التي بها يحصل
التفضيل الدنيوي فلم يثبت سبحانه بواسطة الاغتذاء بلبنها بل ولحمها وحصول الجزء منه مزية لها على الادمي توجب مثل
ما توجب لمساويه في نوعه من الاكرام والاحترام فلم تعتبر الشاة ام الصبي والا لكان الكبش اباه والاخية فرع
الادمية وكذا ساير الحرم بعدها انما تثبت بتبعية الادمية حتى الابوية فانه لا جزء في الرضع منه بخلاف الاب
من النسب لان جزءه انفصل في هذه الذي نزل اللبن بسببه ولم يستقر في المراة شي منه بحيث يكون في لبنها جزء منه فكيف
واللبن انما يتولد من الغذاء والكاين من ماء الرجل انما يصل من اسفل والتغذي لبقاء الحيوة والجزء لا يكون الا بما يصل
من الاعلى الى المعدة ولكن لما اثبت الشرع امية زوجته عن رضاع لبن هو سبب فيه اثبت ابوية الرجل الابوة وجزء الام
ولا اب فلا اخوة ولا تحريم ونقل ان الامام محمد بن اسماعيل البخاري صاحب الصحيح افتى في بخاري بثبوت الحرمة بين صبيين
ارتضعا شاة فاجتمع علماؤها عليه وكان سبب خروجه منها والله اعلم ومن لم يدق نظره في مناطات الاحكام وحكمها
كثر خطاؤه وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وهو لدة الشافعي فانهما معا ولدا في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة
وهو عام خمسين ومائة **قوله** واذا تزوج الرجل صغيرة رضيعة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج
لانه صار جامعا بين الام والبنت من الرضاعة وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم حرمة الكبيرة حرمة مؤبدة لانها ام
امراته والعقد على البنت يحرم الام واما الصغيرة فان كان اللبن الذي ارضعتها به الكبيرة نزل لها من ولد ولدته
للرجل كان حرمتها ايضا مؤبدة كالكبيرة لانه صار اباها وان كان نزل لها من رجل قبله ثم تزوجت هذا الرجل وهي ذات
لبن من الاول جاز له ان يتزوجها ثانيا لانتفاء ابويته لها الا ان كان دخل بالكبيرة فيتابد ايضا لان الدخول بالام يحرم البنت

واما حكم المهر فلا يجب للكبيرة ان لم يكن دخل بها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول وهو الارضاع وهو مسقط النصف
المهر كردتها وتقبيلها ابن الزوج وتعليل السقوط باضافة الفرقة اليها يعرف منه ان الكبيرة لو كانت مكرهة او نايمة
فارتضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاوجره الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر لانتفاء اضافة الفرقة
اليها وان كان دخل بها فلها كال المهر لكن لا نفقة عدة لها لجنايتها ان لم تكن مجنونة ونحوها واما الصغيرة فلا يتصور
الدخول بالرضيعة فعليه لها نصف مهرها لان الفرقة وقعت لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلها وبه وقع الفساد
لكن فعلها لا يؤثر في اسقاط حقها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثها فانها ترثه ولا يكون قتلها
موجبا لحرمانها شرعا ولانها مجبورة بحكم الطبع على الارتضاع والكبيرة في القامها الثدي مختارة فصار كمن القي
حية على انسان فلسعته ضمن لان اللسع لها طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو ارتدت ابو صغيرة منكوحة ولحقا
بها بدار الحرب بانت من زوجها ولا شيء لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلا فضلا عن كونه وجد ولم يعتبر اجيب
بان الردة محظورة في حق الصغيرة ايضا على ما مر واضافة الحرمة الى ردتها التابعة لردة ابويها بخلاف الارتضاع
لا خاطر له فنستحق النظر فلا يسقط المهر وهل يرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد يرجع به عليها والا لا يرجع وتعمده
بان تعلم قيام النكاح وان الرضاع منها مفسد وتتعمده لا لدفع الجوع او الهلاك عند خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح
او علمته ولم تعلمه مفسدا او علمته مفسدا ولكن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا يرجع والقول قول الكبيرة
في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف الا من جهتها وعن محمد انه يرجع في الوجهين ما اذا قصدت الفساد وما اذا لم تقصده والصحيح
ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لانها اي الكبيرة وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيرة
فتفعل ما يسقطه وذلك اي تاكيد ما هو على شرف السقوط يجري مجرى الاتلاف كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا
يضمنون نصف المهر لذلك لكنها مسببة فيه لا مباشرة لان القائم الذي هو شرط للفساد لا علة له بل العلة فعل الصغيرة
الارتضاع فكانت الكبيرة مباشرة للشرط العقلي وهذا ظاهر عن ان المصنف بين كونها مسببة بان فعل الارتضاع ليس
موضوعا لافساد النكاح بل لتغذية الصغير وتربيته وانما يثبت الفساد باتفاق صيرورتها اما وبنتا تحت رجل
واما لان افساد النكاح الكابن بصنعها ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل لاسقاطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرف
من ان وجوبه لا بقياس بل بالنص ابتداء جبر اللايحاش وهو معنى الوجوب بطريق المتعة لكن من شرطه بطلان النكاح وقد وجد
فيما نحن فيه ولا يخفى ان هذا الترديد بعينه يجري في مباشر العلة بان يقال الارتضاع ليس بافساد النكاح وضعا والافساد
ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل لاسقاطه الى اخره وليس هو مسببا فالمعول عليه في كونه مسببا ما بيناه واذا كانت مسببة
يشترط فيه اي في لزوم الضمان التعدي كحفر البير تسبيب للهلاك فان كان في ملكه لا يضمن ما تلف فيه او في غيره
ضمنه للتعدي فيه وانما تكون متعدية بمجموع العلمين والقصد على ما تقدم واعلم ان توجيه ظاهر الرواية بهذا
لا ينهض على محمد اذ كان من اصله ان المسبب كالمباشر ولهذا جعل فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد الابق موجبا
للضمان لان حاصل هذا انه مسبب فيشترط التعدي وهو لا يلزم اشتراط التعدي فيه فانما ينهض الاستدلال على
ان المسبب لا يلحق بالمباشر هذا واستشكل التقييد بقصد الفساد بما اذا قتل رجل زوجة اخر قبل الدخول فانه يقضي
على الزوج بالمهر ولا يرجع به على القاتل والجواب ان قتله مستعقب لوجوب القصاص او الدية فلا يجب شيء اخر بقتل
واحد وللزوج نصيب مما هو الواجب فلا يضاعف عليه وبما اذا ارضعت اجنبيتان لهما لبن من رجل واحد صغيرتين
تحت رجل حرمتا على زوجها ولم يغرما شيئا وان تعمدتا الفساد واجيب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد
فيضاف الافساد اليها وفعل كل من الكبيرتين هناك غير مستقل به فلا يضاف الى واحدة منهما لان الفساد باعتبار الجمع

بين الاختين بينهما خلاف الحرمة هنا لانه للجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد حرفت هذه المسئلة فوقع فيها
الخطا وذلك بان قيل فارضعهما امراتان لهما منه لبن مكان قولنا لهما لبن من رجل لان في هذه الصورة الصواب الضمان
على كل من هاتين المراتين لان كلا افسدت لصيرورة كل بنتا للزوج **قوله** وهذا منا اعتبار الجهل الى اخره جواب
سؤال هو ان الجهل بالاحكام في دار الاسلام عندكم ليس عذرا فقال هذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد الذي
هو المحظور الديني لا لدفع الحكم الذي هو وجوب الضمان غير انه اذا اندفع قصد الفساد انتفى الضمان لانه لا يثبت
الا بثبوت التعدي كما قلنا والتعدي به يكون ولا يتصور قصده مع الجهل بما ذكرنا فعدم الحكم لعدم العلة
لا للجهل مع وجود العلة وبهذا يندفع قول من قال تضمن اذا علمت بالنكاح ولم تعلم ان الارضاع مفسد لانها لا تعذر
لجهل الحكم ومن فروع هذه المسئلة لو كان تحته صغيرتان فارضعتهما اجنبية معا او على التعاقب حرمتا فلو كن ثلثا
فارضعتهن بان القمت ثنتين ثدييها واوجرت الاخرى ما حلبته حرمن او على التعاقب بانت الاوليان والثالثة امراته
لانهن حين ارتضعتا حرمتا فحين ارتضعت الثالثة لم يكن في عصمته سواها ولو كن اربعا فارضعتهن معا او واحدة ثم
الثلاث معا حرمن وكذا لو ارضعتهن على التعاقب لانها حين ارضعت الاخريين لم يكن في نكاحه غيرهما ولو كان تحته
صغيرتان وكبيرة فارضعتهما الكبيرة على التعاقب بقي نكاح الثانية لانها حين ارضعتها ليس في نكاحه غيرها والسابق
عقد مجرد على الام فلا يوجب حرمة البنت ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرتين صغيرة حرمت الاربع
للزوم الجمع بين الاختين وبنتيهما ولو ارضعت احدى الكبيرتين الصغيرتين ثم ارضعتهما الكبيرة الاخرى وذلك قبل
الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانتا منه لما قلنا والصغرى الثانية لم تبن بارضاع الكبرى
الاولى والكبيرة الثانية ان ابتدات بارضاع الصغرى الثانية بانت منه او بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امراته
لانها حين ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها لصحة العقد على الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت
يحرم الام ثم ارضعت الثانية وليس في نكاحه غيرها **قوله** ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اي عن الرجال
وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامراتين وقال مالك تثبت شهادة امراة ان كانت موصوفة بالعدالة ونقل
عن احمد واسحق والشافعي باربع نسوة والذي في كتبهم انما يثبت بشهادة امراتين وكذا عند مالك بناء على انه مما
لا يطلع عليه الرجال لانه لا يحل النظر الى ثدي الاجنبية والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بالواحدة وهو ان
الحرمة من حقوق الشرع فهي امر ديني يثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة مجوسي فانه تثبت الحرمة
عليه باخباره ثم يثبت زوال الملك في ضمنه وكم من شيء يثبت ضمنا بطريق لا يثبت مثلها قصدا والحديث عقبة بن الحارث
في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابي اهاب فجاءت امة سوداء فقالت قد ارضعتكما قال فذكرت ذلك لرسول الله
صلى الله عليه وسلم قال فاعرض عني فتنحيت فذكرت ذلك له قال وكيف وقد زعمت ان قد ارضعتكما وعقبة هذا
يكنى ابا سروعة بكسر السين المهملة وسكون الراء وفتح الواو والعين المهملة وبهذا الحديث استدل من قال
تقبل الواحدة المرضعة واعتبار ظاهره مطلقا يوجب جواز قبول الامة وروي مطولا في الترمذي وفيه فجاءت امراة
سوداء وفيه قول عقبة فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فجاءت امراة سوداء فقالت
اني ارضعتكما وهي كاذبة فاعرض عني قال فاتيته من قبل وجهه فقلت انها كاذبة قال وكيف بها وقد زعمت
انها قد ارضعتكما دعها عنك ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال النكاح لانها مؤبدة بخلاف الحرمة
بالحيض ونحوه والاملاك لا تزال بشهادة رجلين او رجل وامراتين بخلاف حرمة اللحم حيث تنفك عن زوال الملك
كالخمر مملوكة محرمة وجلد الميتة قبل الدباغ محرم الانتفاع به وهو مملوك واذا كانت الحرمة لا تستلزم زوال

الملك فالشهادة قايمة على مجرد الحرمة حق الله فيقبل فيها خبر الواحد واما الحديث فكان للتورع الا يرى انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا وانما قال له ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الاخبار وجوب التفريق لاجابه به من اول الامر اذ الاعراض قد يترتب عليه ترك السايل المسئلة بعد ذلك فغيبه تقرير على المحرم فعلم انه قال له ذلك لظهور اطمينان نفسه بخبرها لا من باب الحكم وكونها كانت حقا على ما قيل لا ينفي اطمينان نفسه بخبرها لا من باب الحكم وكونها كانت حقا بل قد يكون معه لان بعض البلاهة يقارنها بحسب الغالب عدم الحنث الذي عنه تعمد الكذب والكلام في هذا القدر لا في الجنون وقد قلنا انه اذا وقع في القلب صدقها يستحب التنزه ولو بعد النكاح وكذا اذا شهد به رجل واحد وقولهم لا يطلع عليه الرجال قلنا لا نسلم لان المحارم من الرجال يطلعون عليه وايضا الرضاعة لا تتوقف على الثدي لجواز حصولها بالوجور والسعوط وروي عن عمر مثل قولنا وفي المحيط لو شهدت امراة واحدة قبل العقد قيل يعتبر في رواية ولا يعتبر في رواية

فروع قال لامرأته هذه امي من الرضاعة او اختي او بنتي من الرضاع ثم رجع عن ذلك بان قال اخطات او نسيت ان كان بعد ان ثبت على الاول بان قال بعده هو حق او كما قلت فرق بينهما ولا ينفعه جحوده بعد ذلك وان قال قبل ان يصدر منه الثبات عليه لم يفرق بينهما خلافا للشافعي والنكاح باق لان مثله انما يوجب الفرقة بشرط الثبات وتفسير الثبات ما ذكرنا ومثل هذا في الاقرار وذلك لان ثبوت النسب والرضاع مما يخفى على الانسان فالتناقض فيه مطلقا لا يمنع بخلاف ما اذا ثبت بعد التروي فبعد قبله ولا يعذر بعده وهذا في النسب فيمن ليس لها نسب معروف ولو اقرت المراة بذلك وانكر هو ثم قالت اخطات فالنكاح باق بالاجماع وعند الشافعي يحلف الزوج على العلم في قول وعلى البتات في قول ولو زوجها قبل ان تكذب نفسها جاز ولا يصدق المراة على قولها خلاف ما لو اقر الرجل قبل التزوج وثبت على ذلك لا يحل له تزوجها قال في الفتاوى الصغرى هذا دليل على ان المراة اذا اقرت بالطلقات الثلاث من رجل حل لها ان تزوج نفسها منه انتهى وكان وجهه ان الطلاق مما يستقل به الزوج في غيبتها وحضورها فيتحقق فيه الخفاء فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التروي والله اعلم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتاخرة عنه وهي احكام الرضاع شرع بذكر ما به يرتفع لانه فرع تقدم وجوده واستعقاب احكامه وايضا بينه وبين الرضاع مناسبة من جهة ان كلا منهما يوجب الحرمة الا ان ما بالرضاع حرمة مؤبدة وما بالطلاق مغياة بغاية معلومة فقدم بيان الحكم الاشد اهتماما بشانه ثم ثنى بالاخف وايضا الترتيب الوجودي يناسبه الترتيب الوضعي والنكاح سابق في الوجود باحكامه ويلحق الطلاق فاوجده في التعليم كذلك والطلاق اسم بمعنى المصدر الذي هو التطليق كالسلام والسراح بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق او هو مصدر طلقت بضم اللام او فتحها طلاقا كالفساد وعن الاخفش نفي الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق لغة رفع الوثاق مطلقا واستعمل فعله بالنسبة الى غير نكاح المراة من الافعال اطلقت بعيري واسيري وفيه من التفعيل طلقت امراتي يقال ذلك اخبارا عن اول طلقة او فيهما فليس فيه الا التاكيد اما اذا قاله في الثالثة فللتكثير كغلقت الابواب وفي الشرع رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص وهو ما اشتمل على مادة ط ل ق صريحا كانت طالق او كناية كمطلقة بالتخفيف وهجاء طالق بلا تركيب كانت ط ا ل ق على ما سياتي وغيرهما كقول القاضي فرقت بينهما عند اباء الزوج الاسلام والعنة واللعان وساير الكنايات المفيدة للرجعة والبينونة ولفظ الخلع يخرج تفريق القاضي في ابايها وردة احد الزوجين وتباين الدارين حقيقة وحكما

وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة ونقصان المهر فانها ليست طلاقا فقول بعضهم رفع قيد النكاح من اهله في محله غير مطرد لصدقه على الفسوخ ومشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الاهل في المحل من شرط وجوده لا دخل له في حقيقته والتعريف لمجردها وركنه نفس اللفظ واما سببه فالحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض البغضاء الموجبة عدم اقامة حدود الله وشرعه رحمة منه سبحانه وشرطه في الزوج ان يكون عاقلا بالغا وفي الزوجة ان تكون منكوحته او في عدته التي يصلح معها محلا للطلاق وضبطها في المحيط فقال المعتدة بعدة الطلاق يلحقها الطلاق والمعتدة بعدة الوطي لا يلحقها الطلاق وقد يقال انه غير حاصر اذ تتحقق العدة دونهما كما لو عرض فسخ بخيار بعد مجرد الخلوة اللهم الا ان يلحق الخلوة بالوطي فكانها هو وفيه تساهل ثم تقتضي ان كل عدة عن فسخ بعروض حرمة مؤبدة او غير مؤبدة لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في الحرمة المؤبدة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فايدة تجيء في اعتباره لانه لا يتوقف بغاية ليفيد الطلاق فايدته واما في الفسخ بغيرها فالمصرح به في العدة من خيار العتق والبلوغ انه لا يلحقها طلاق لانه فسخ فيجعل كانه لم يكن وكذا بعدم الكفاءة ونقصان المهر وعلى هذا اذا سبي احد الزوجين فوقعت الفرقة لا يقع طلاق الزوج لعدم العدة لان المسبي ان كان الزوج فلا عدة على زوجته الحربية وان كانت المراة فكذلك لحلها للسابي بالاستبراء ومثله لو وقعت الفرقة بمهاجرة احدهما مسلما او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فلا عدة على الحربية وان كانت المراة فكذا عند ابي حنيفة وعندهما وان كان عليها العدة فهي عدة لا توجب ملك يد اذ لا يد للحربي واقل ما يقع فيه الطلاق ملك اليد فكانت كالعدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان مستامنين فاسلم احدهما او صار ذميا فهي امراته حتى تحيض ثلاث حيض فاذا حاضتها وقعت الفرقة بلا طلاق فلا يقع عليها طلاقه لان المصر منهما كانه في دار الحرب لتمكنه من الرجوع الا انه منقوض بما اذا اسلم احد الزوجين الذميين وفرق بينهما باباء الاخر فانه يقع عليها طلاقه وان كانت هي الابية مع ان الفرقة هناك فسخ وبه ينتقض ما قيل اذا اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاقه وينتقض ايضا بالمرتد يقع طلاقه مع ان الفرقة بردته فسخ خلافا لابي يوسف ولو كانت هي المرتدة فهي فسخ اتفاقا ويقع طلاقه عليها في العدة واختلف في محليتها للطلاق لو هاجرت فانفسخ النكاح فهاجر بعدها وهي في العدة على قولهما لم يقع طلاقه قال في المبسوط وقيل هذا قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاما على قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه وهو نظير ما لو اشترى الرجل امراته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وفي قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المراة زوجها يعني فاعتقته فحكى الخلاف فيها بين المسالتين على عكس ما حكاه في المنظومة في المسئلة الثانية وعلى الخلاف ما لو ارتد ولحق لا يقع طلاقه اتفاقا فلو عاد وهي بعد في العدة فطلقها فهو على هذا الخلاف وما ذكر من انه لا عدة على الحربية في دار الحرب عندهما يخالف ما ذكره محمد في السير فيما اذا اسلمت امراة الحربي وهما في دار الحرب حيث يتاخر وقوع الفرقة بينهما الى مضي ثلث حيض او ثلاثة اشهر فاذا مضت وقعت الفرقة قال محمد وعليها ثلاث حيض اخرى وهي فرقة بطلاق ولهذا يقع عليها طلاقه لان تلك الفرقة ليست للتباين بل للاباء الا ان المدة اقيمت مقام ابايه بعد العرض فلذا يقع عليها طلاقه واما وصفه فهو ابغض المباحات الى الله تعالى على ما رواه ابو داود وابن ماجة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابغض المباحات عند الله الطلاق فنص على اباحته وكونه مبغوضا وهو لا يستلزم ترتب لازم المكروه الشرعي الا لو كان مكروها بالمعنى الاصطلاحي ولا يلزم ذلك من وصفه بالبغض الا لو لم يصفه بالاباحة لكنه وصفه بها لان افعل التفضيل بعض ما اضيف اليه وغاية ما فيه انه مبغوض اليه سبحانه ولم يرتب عليه ما رتب على المكروه ودليل نفي الكراهة قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن وطلاقه صلى الله عليه وسلم

حفصة بنت امره سبحانه ان يراجعها فانها صوامة قوامة وبه يبطل قول القايلين لا يباح الا لكبر كطلاق سودة
او ريبة فان طلاقه حفصة لم يقترن بواحد منهما واما ما روي لعن الله كل ذواق مطلاق فمحمله الطلاق لغير حاجة بدليل
ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة اختلعت من زوجها بغير نشوز فعليها لعنة الله والملايكة والناس
اجمعين ولا يخفى ان كلامهم فيما سياتي من التعاليل يصرح بانه محظور لما فيه من كفران نعمة النكاح وللحديثين المذكورين
وغيرهما وانما ابيح للحاجة والحاجة ما ذكرنا في بيان سببه فبين الحكمين منهم تدافع والاصح حظره الا لحاجة للادلة
المذكورة ويحمل لفظ المباح على ما ابيح في بعض الاوقات اعني اوقات تحقق الحاجة المبيحة وهو ظاهر في رواية لابي داود
ما احل الله شيا ابغض اليه من الطلاق وان الفعل لا عموم له في الزمان غير ان الحاجة لا تقتصر على الكبر والريبة فمن
الحاجة المبيحة ان يلقي اليه عدم اشتهايها بحيث يعجز او يتضرر بالكراهة نفسه على جماعها فهذا اذا وقع فان كان قادرا
على طول غيرها مع استبقايها ورضيت باقامتها في عصمته بلا وطء او بلا قسم فيكره طلاقه كما كان بين رسول الله صلى الله
عليه وسلم وسودة وان لم يكن قادرا على طولها ولم ترض هي بترك حقها فهو مباح لان مقلب القلوب رب العالمين
واما ما روي عن الحسن وكانه قيل له في كثرة تزوجه وطلاقه فقال احب الغنا قال الله تعالى وان يتفرقا يغني الله كلا
من سعته فهو راي منه ان كان على ظاهره وكل ما نقل عن طلاق الصحابة كطلاق عمر ام عاصم وعبد الرحمن بن عوف تماضر
والمغيرة بن شعبة الزوجات الاربع دفعة واحدة فقال لهن انتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طويلات الاعناق
اذهبن فانتن طلاق فمحمله وجود الحاجة مما ذكرنا واما اذا لم يكن حاجة فمحض كفران نعمة وسوء ادب فيكره والله سبحانه
اعلم. واما حكمه فوقوع الفرقة موجلا بانقضاء العدة في الرجعي وبدونه في البابن. واما محاسنه فمنها ثبوت التخلص
به من المكاره الدينية والدنيوية ومنها جعله بيد الرجال دون النساء لاختصاصهن بنقصان وغلبة الهوا
وعن ذلك ساء اختيارهن وسرع اغترارهن ونقصان الدين وعنه كان اكثر شغلهن بالدنيا وترتيب المكايد وافشا
سر الازواج وغير ذلك ومنها شرعه ثلثا لان النفس كذوبة ربما يظهر عدم الحاجة اليها او الحاجة الى تركها وتسوله
فاذا وقع حصل الندم وضاق الصدر به وعيل الصبر فشرعه سبحانه وتعالى ثلاثا ليجرب نفسه في المرة الاولى
فاذا كان الواقع صدقها استمر حتى تنقضي العدة والا امكنه التدارك بالرجعة ثم اذا عادت النفس لمثل الاول
وغلبته حتى عاد الى طلاقها نظر ايضا فيما يحدث له فما يوقع الثالثة الا وقد جرب وفقه في حال نفسه وبعدد
الثالثة تبلى الاعذار. واما اقسامه فما افاد المصنف بقوله الطلاق على ثلاثة اوجه حسن واحسن وبدعي اعلم
ان الطلاق سني وبدعي والسني من حيث العدد ومن حيث الوقت والبدعي كذلك فالسني حسن واحسن فالاحسن ان
يطلق الرجل امراته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ولا في الحيض الذي قبله ولا طلاق فيه وهذا على ظاهر
المذهب على ما سياتي ويتركها حتى تنقضي عدتها لما اسند ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي ان الصحابة كانوا يستحبون
ان يطلقها واحدة ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض وقال محمد بلغنا عن ابراهيم النخعي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق
الرجل امراته ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد عن الندامة حيث ابقى لنفسه مكنة التدارك حيث يمكنه التزوج بها
في العدة وبعدها دون تخلل زوج اخر واقل ضررا بالمراة حيث لم تبطل محليتها بالنسبة اليه فان سعة حكمها نعمة
عليها فلا يتكامل ضرر الايحاش ولا خلاف لاحد في الكراهة انها واقعة او لا بل الاجماع على انتفايها بخلاف الحسن
فان فيه خلاف مالك ولما ذكرنا من قلة ضرر هذا واستحبابه عند الصحابة كان احسن واعلم ان السني المسنون
وهو كالمندوب في استعقاب الثواب والمراد به هنا المباح لان الطلاق ليس عبادة في نفسه ليثبت له ثواب

فمعنى المسنون منه ما ثبت على وجه لا يستوجب عتابا نعم لو وقعت له داعية ان يطلقها عقيب جماعها او حايضا او ثلاثا
فمنع نفسه الى الطهر الاخر والواحدة نقول انه يثاب لكن لا على الطلاق في الطهر الخالي بل على كف نفسه عن ذلك الايقاع
على ذلك الوجه امتناعا عن المعصية وذلك الكف غير فعل الايقاع وليس المسنون يلزم تلك الحالة لانه لو اوقع واحدة
في الطهر الخالي من غير ان يخطر له داعية ذلك الايقاع سميناه طلاقا مسنونا مع انتفاء سبب الثواب وهو كف النفس عن
المعصية بعد تهيئ اسبابها وقيام داعيتها وهذا كمن استمر على عدم الزنى من غير ان يخطر له داعيته وتهيؤه له
مع الكف عنه لا ثواب عليه ولو وقعت له داعيته وطلب النفس له وتهيوه وكف تجافيا عن المعصية اثيب قوله
والحسن طلاق السنة وانت حققت ان كلا منهما طلاق السنة فتخصيص هذا باسم طلاق السنة لا وجه له والمناسب تمييزه
بالمفضول من طلاق في السنة قال وهو ان يطلق المدخول بها ثلاثا في ثلاثة اطهار سواء كانت الزوجة مسلمة او غير
مسلمة لانه المخاطب بايقاعه كذلك ويجب على الغايب اذا اراد ان يطلق ان يكتب اذا جاءك كتابي هذا وانت طاهرة
فانت طالق وان كنت حايضا فاذا طهرت فانت طالق وقال مالك هذا بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل
في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى
الدارقطني من حديث يعلى بن منصور ثنا شعيب بن زريق ان عطا الخراساني حدثهم عن الحسن قال ثنا عبد الله بن عمر انه
طلق امراته وهي حايض ثم اراد ان يتبعها بطلقتين اخريين عند القرئين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله قد اخطات السنة السنة ان يستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرني فراجعتها
فقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول الله ارايت لو طلقتها ثلثا اكان يحل لي ان اراجعها
فقال لا كانت تبين منك وكانت معصية اعله البيهقي بالخراساني قال اتى بزيادات لم يتابع عليها وهو ضعيف
لا يقبل ما تفرد به ورد بانه رواه الطبراني ثنا علي بن سعيد الرازي ثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي
ثنا ابي ثنا شعيب بن زريق سندا ومتنا وقد صرح الحسن بسماعه من ابن عمر وكذلك قال ابو حاتم وقيل لابي زرعة
الحسن لقي ابن عمر قال نعم واما اعلال عبد الحق اياه بمعلى بن منصور فليس بذاك ولم يعله البيهقي الا بالخراساني
وقد ظهرت متابعته ولان الحكم يدار على دليل الحاجة لخفايها لانها باطنة ودليلها الاقدام على طلاقها في زمن
تجدد الرغبة وقد تكون الحاجة ماسة الى تركها البتة لرسوخ الاخلاق المتباينة وموجبات المنافرة فلا تفيد رجعتها
فيحتاج الى فطام النفس عنها على وجه لا يعقب الندم والنفس تلج لحسن الظاهر وطريق اعطاء هذه الحاجة مقتضاها
على الوجه المذكور ان يطلق واحدة ليجرب نفسه على الصبر ويعالجها عليه فان لم تقدر تدارك بالرجعة وان قدر
اوقع اخرى في الطهر الاخر كذلك فان قدر ابانها بالثالثة بعد تمرن النفس على الفطام ثم اذا اوقع الثلاثة في ثلاثة
اطهار فقد مضى من عدتها حيضتان ان كانت حرة فاذا حاضت حيضة انقضت وان كانت امة فبالطهر من الحيضة
بانت ووقع عليها ثنتان قوله ثم قيل الاولى ان يؤخر الطلاق الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها وقال
المصنف والاظهر اي الاظهر من قول محمد حيث قال اذا اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها واحدة اذا طهرت ورجحه بانه
لو اخر ربما جامعها فيه ومن قصده تطليقها فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع ولا يخفى ان الاول اقل ضررا فكان اولى وهو
رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة قوله وطلاق البدعة ما خالف قسمي السنة وذلك بان يطلقها ثلاثا
بكلمة واحدة او مفرقة في طهر واحد او ثنتين كذلك او واحدة في الحيض او في طهر قد جامعها فيه او جامعها في الحيض
الذي يليه هو فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وفي كل من وقوعه وعدده وكونه معصية خلاف فعن
الامامية لا يقع بلفظ الثلاث ولا في حالة الحيض لانه بدعة محرمة وقال صلى الله عليه وسلم من عمل عملا ليس عليه

امرنا فهو رد و في امره صلي الله عليه وسلم ابن عمران يراجعها حين طلقها وهي حايض دليل علي بطلان قولهم في
الحيض واما بطلانه في الثلاث فينبطه ما سياتي من دحض كلام الاماميه وقال قوم يقع به واحدة وهو مروي
عن ابن عباس وبه قال ابن اسحق ونقل عن طاووس وعكرمه انهم يقولون خالف السنه فيرد الي السنة وفي الصحيحين
ان ابا الصهبا قال لابن عباس الم تعلم ان الثلث كانت تجعل واحدة علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم وابي بكر
وصدرا من امارة عمر قال نعم وفي رواية لمسلم ان ابن عباس قال كان الطلاق علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم فيه اناة فلو امضيناه
عليهم فامضاه عليهم وقال الامام احمد ثنا سعيد بن ابراهيم قال انبانا ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني داود بن الحصين
عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانه بن عبد يزيد زوجته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله
صلي الله عليه وسلم كيف طلقتها قال ثلاثا في مجلس واحد قال انما تملك طلقة واحدة فارجعها ومنهم من قال
في المدخول بها يقع ثلاثة وفي غيرها واحدة لما في مسلم وابي داود والنسايي ان ابا الصهبا كان كثير السوال لابن عباس
قال اما علمت ان الرجل اذا طلق امراته ثلثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة الحديث قال ابن عباس بل كان الرجل اذا
طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من امارة
عمر فلما راي الناس قد تتابعوا فيها قال اجيزوهن عليهم هذا لفظ ابي داود وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من ايمة المسلمين الي انه يقع ثلث ومن الادلة في ذلك ما في مصنف ابن ابي شيبة والدارقطني في حديث ابن عمر المتقدم
قلت يا رسول الله ارايت لو طلقتها ثلاثا قال اذن قد عصيت ربك وبانت منك امراتك وفي سنن ابي داود عن مجاهد
قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال انه طلق امراته ثلثا قال فسكت حتي ظننت انه رادها اليه ثم قال يطلق احدكم
فيركب الحموقة ثم قال يا ابن عباس وان الله عز وجل قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا عصيت ربك وبانت منك امراتك
وفي موطا مالك بلغه ان رجلا قال لعبد الله بن عباس اني طلقت امراتي ماية تطليقة فماذا تري فقال ابن عباس طلقت
منك ثلثا وسبع وتسعون اتخذت بها ايات الله هزوا وفي الموطا ايضا بلغه ان رجلا جاء الي ابن مسعود فقال
اني طلقت امراتي ثماني تطليقات فقال ما قيل لك فقال قيل لي بانت منك قال صدقوا هو مثل ما يقولون وظاهره
الاجماع علي هذا الجواب وفي سنن ابي داود وموطا مالك عن محمد بن اياس بن البكير قال طلق رجل امراته ثلثا قبل
ان يدخل بها ثم بدا له ان ينكحها فجاء يستفتي فذهبت معه فسال عبد الله بن عباس وابا هريرة عن ذلك فقالا لا نري
ان تنكحها حتي تنكح زوجا غيرك قال فانما طلاقي اياها واحدة فقال ابن عباس انك ارسلت بين يديك ما كان لك من
فضل وهذا يعارض ما تقدم من ان غير المدخول انما تطلق بالثلث واحدة جميعها يعارض ما عن ابن عباس وفي
موطا مالك مثله عن ابن عمر واما امضاء عمر الثلث عليهم فلا يمكن مع عدم مخالفة الصحابة له مع علمه بانها كانت واحدة
الا وقد اطلعوا في الزمان المتاخر علي وجود ناسخ هذا ان كان علي ظاهره او لعلمهم بانتهاء الحكم لذلك لعلمهم بانا طته
بمعان علموا انتفاها في الزمن المتاخر فانا نري الصحابة تتابعوا علي هذا ولا يمكن وجود ذلك منهم مع اشتهار كونه
حكم الشرع المتقرر كذلك ابدا فمن ذلك ما اوجدناك عن عمر وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة وروي ايضا
عن عبد الله بن عمرو بن العاص واسند عبد الرزاق عن علقمة قال جاء رجل الي ابن مسعود فقال اني طلقت امراة تسعا
وتسعين فقال له ابن مسعود ثلث تبينها وسايرهن عدوان وروي وكيع عن الاعمش عن حبيب بن ثابت قال جاء
رجل الي علي بن ابي طالب فقال اني طلقت امراتي الفا فقال له علي بانت منك بثلث واقسم سايرهن علي نسايك وروي
وكيع ايضا عن معاوية بن ابي يحيي قال جاء رجل الي عثمان بن عفان فقال طلقت امراتي الفا فقال بانت منك بثلاث

واسند عبد الرزاق عن عبادة بن الصامت ان اباه طلق امراة له الف تطليقة فانطلق عبادة فساله فقال رسول الله
صلي الله عليه وسلم بانت بثلث في معصية الله وبقي تسع ماية وسبعة وتسعون عدوان وظلم ان شا الله عذبه
وان شاء غفر له وقول بعض الحنابلة القايلين بهذا المذهب توفي رسول الله صلي الله عليه وسلم عن ماية الف
عين راته فهل صح لكم عن هولاء او عن عشر عشر عشرهم القول بلزوم الثلث بفم واحد بل لو جهدتم لم تطيقوا نقله عن عشرين
نفسا باطل اما اولا فاجماعهم فانه لم ينقل عن احد منهم انه خالف عمر حين امضي الثلث وليس يلزم في نقل الحكم الاجماعي
عن ماية الف ان يسمي كل ليلزم في مجلد كبير حكم واحد علي انه اجماع سكوتي واما ثانيا فان العبرة في نقل الاجماع نقل
ما عن المجتهدين لا العوام والماية الالف الذي توفي عنهم صلي الله عليه وسلم لا تبلغ عدة المجتهدين الفقها منهم
اكثر من عشرين كالخلفا والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وانس وابي هريرة وقليل والباقون يرجعون
اليهم ويستفتون منهم وقد اثبتنا النقل عن اكثرهم صريحا بايقاع الثلاث ولم يظهر لهم مخالف فماذا بعد
الحق الا الضلال وعن هذا قلنا لو حكم حاكم بان الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد فيه
فهو خلاف لا اختلاف والرواية عن انس بانها ثلاث اسندها الطحاوي وغيره وغاية الامر ان يصير كبيع امهات
الاولاد اجمع علي نفيه وكن في الزمن الاول يبعن وبعد ثبوت اجماع الصحابة لا حاجة الي الاشتغال بالجواب عن
قياسهم علي الوكيل بالطلاق واحدة اذا طلق ثلاثا مع ظهور الفرق بان مخالفته لا تحتمل مخرجا عن الابطال لمخالفته
الاذن والمكلفون وان كانوا ايضا انما يتصرفون باذن الشرع لكن اذا اجمعوا علي خلاف الظواهر والاجماع حجة
قطعية كان معتمدا ما بامر المشرع علي ذلك الظاهر قلنا ان لا يشتغل معه بتاويل وقد يجمع بما ذكرنا من الاطلاع
علي الناسخ او العلم بانتهاء الحكم لانتهاء علته هذا وان حمل الحديث علي خلاف ظاهره دفعا لمعارضة اجماع الصحابة
علي ما اوجدناك من النقل عنهم واحدا واحدا وعدم المخالف لعمر في امضايه وظاهر حديث ابن مسعود فتاويله
ان قول الرجل انت طالق انت طالق انت طالق كان واحدة في الزمن الاول لقصدهم التاكيد في ذلك الزمان ثم صاروا
يقصدون التجديد فالزمهم عمر ذلك لعلمهم بقصدهم وما قيل في تاويله ان الثلث التي يوقعونها الان انما كانت
في الزمان الاول واحدة تنبيه علي تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل اذ لا يتجه حينئذ قوله فامضاه عمر واما
حديث ركانة فمنكر والاصح ما رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة ان ركانة طلق زوجته البتة فحلفه رسول الله
صلي الله عليه وسلم انه ما اراد الا واحدة فردها اليه فطلقها الثانية في زمن عمر والثالثة في زمن عثمان قال
ابو داود هذا اصح واما المقام الثالث فيكون الثلاثة بكلمة واحدة معصية اولا تحكي فيه خلاف الشافعي استند
بالاطلاقات من نحو قوله تعالي لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن وما روي ان عويمر العجلاني لما لاعن امراته
قال كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا ولم ينكر عليه صلي الله عليه وسلم وفي بعض روايات حديث
فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلثا فلم يجعل لي النبي صلي الله عليه وسلم نفقة ولا سكني وطلق عبد الرحمن بن عوف
تماضر ثلثا في مرضه وطلق الحسن بن علي امراته شهبا ثلاثا لما هنته بالخلافة بعد موت علي ولان الطلاق مشروع
والمشروعية لا تجامع الحظر الا يري انه لو طلق نساءه الاربع دفعة واحدة جاز فكذا الواحدة ثلثا بطريق الاولي
بخلاف الطلاق في حالة الحيض لانه يحرم المضارة بتطويل العدة عليها لا الطلاق وبخلافه في الطهر الذي جامعها
فيه يحرم لتلبيس وجه العدة اهو بالاقراء او الوضع لاحتمال الحمل ولنا قوله تعالي الطلاق مرتان الي ان قال
فان طلقها فلزم ان لا طلاق شرعا الا كذلك لانه ليس وراء الجنس شي وهذا من طرق الحصر فالطلاق مشروع ثلاثا
بمرة واحدة وكان يتبادر ان لا يقع شي كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان عدم مشروعيته كذلك لمعني في غيره وهو تفويت

معنى شرعيته سبحانه له كذلك وامكان التدارك عند التندم وقد يعود ضرره على نفسه وقد لا وهذا معنى قوله
والمشروعية في ذاته لانا في الحظر الى اخره على ما تبين ولنا ايضا ما قدمناه من قول ابن عباس للذي طلق ثلاثا وجاء
يسال عصيت ربك وما قدمناه من مسند عبد الرزاق في حديث عبادة بن الصامت حيث قال صلى الله عليه وسلم بانت
بثلث في معصية الله وكذا ما اخرجه الطحاوي عن ابن مرزوق عن ابي حذيفة عن سفيان عن الاعمش عن مالك بن الحارث
قال جاء رجل الى ابن عباس فقال ان عمي طلق امراته ثلثا فقال ان عمك عصى الله فاثمه واطاع الشيطان فلم يجعل له
مخرجا وما روى النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل طلق امراته ثلثا جميعا فقام
غضبان فقال ايلعب بكتاب الله عز وجل وانا بين اظهركم حتى قام رجل فقال يا رسول الله الا اقتله واما ما في
بعض الشروح من نسبة الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف وحينئذ فيجب حمل ما روي عن بعض الصحابة
من الطلاق ثلاثا انهم قالوا ثلاثا للسنة وايضا لنا ما ذكر المصنف من ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع المصالح
الدينية والدنياوية والادلة السمعية التي ذكرناها وانما يباح للحاجة الى الخلاص من المفاسد الذي قد تعرض في الدين
والدنيا فيعود على موضوعه بالنقض ولا حاجة الى الجمع بين الثلاث بخلاف تفريقها على الاطهار فانها ثابتة نظرا الى
دليلها وقد قدمنا ان الحاجة باطن فانيط الحكم بالحل على دليلها وهو الاقدام عليه في زمن الرغبة فاذا طلقها في كل
طهر طلقة حكم بالحاجة الى الثلاث كذلك فورد عليه ان دليل الحاجة انما يعتبر عند تصور الحاجة وهي ههنا غير متصورة
للعلم بارتفاعها بالطلقة الواحدة فاجاب بمنع انتفائها بالكلية لما قررناه في جواب مالك من ان الحاجة قد تتحقق
الى فطام النفس على وجه يامن ظاهرا عروض الندم وطريقه حينئذ الثلث مفرقة على الاطهار لا مجموعة لما وجهنا
قوله والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجامع الحظر يعني ان مشروعيته باعتبار ذاته فانه في ذاته
ازالة الرق لما قدمنا من ان النكاح نوع رق فلا ينافي الحظر لغيره وهو ما ذكرنا من ان فيه قطع متعلق المصالح الدينية
والدنيوية فجاز اثبات مشروعيته في ذاته مع حظره لذلك فيصح اذا وقع ويستعقب احكامه مع استعقاب استحقاق
العتاب اذا لم يكن مسوغ للحظر الحالي كالصلوة في الارض المغصوبة والوجه في تقريره انه مشروع من حيث هو دافع
لحاجة لزوم فساد الدين والدنيا ولا ينافيه كونه غير مشروع من حيث انه اضرار وكفران بلا حاجة وهذا احسن
من قوله مشروع في ذاته الى اخره اذا تاملت لان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر وسيصرح به في وجه
قول ابي حنيفة وابي يوسف في طلاق الحامل حيث قال ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة قوله وكذا ايقاع
الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحدة قوله واختلفت الرواية في الواحدة
البائنة قال في الاصل يعني اصل المبسوط وهو الكافي للحاكم ابي الفضل اخطا السنة وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة
في الخلاص الى اثبات صفة البينونة ولانه يسد على نفسه باب التدارك عند عدم اختيار المراة الرجعة وفي الزيادات
لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا والمراد زيادات الزيادات فلا يشكل صحة اطلاق الزيادات عليها ومما يدل على صحة
هذه ان ابا ركانة طلق امراته البتة والواقع بها بائن ولم ينكر صلى الله عليه وسلم عليه والقياس على الخلع والجواب
تجويز ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الانكار عليه لحال اقتضت تاخيره اذ ذاك والخلع لا يكون الا عند
تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولهذا روي عن ابي حنيفة ان الخلع لا يكون حالة الحيض قوله والسنة في الطلاق
من وجهين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها وهي
ان يطلق واحدة فاذا طلق غير المدخول بها ثلثا كان عاصيا في البدعة لخلائها اولى ان يكون معصية ولا يخفى ان الاستوا
بينهما مطلقا متعذر فان السنة من حيث العدد في المدخول بها يثبت بقسمين ان يطلقها واحدة ليس غير وان يلحقها

باخريين عند الطهرين ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها اذ لا عدة لها وهذا ظاهر والسنة في الوقت يثبت
في المدخول بها خاصة وكانه عمم المدخول بها في التي خلا بها فانها ايضا يجب مراعاة السنة في طلاقها وذلك الوقت
هو الطهر الذي لا جماع فيه ولا في الحيض الذي قبله فلزم في التخلص من البدعة في المدخول بها مراعاة السنتين
فلو اخل باحديهما لزمت المعصية وانما لزمتا لان المراعاة في تحقق اباحة الطلاق دليل الحاجة وهو الاقدام
على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجددها هو الطهر الخالي عن الجماع لا زمان الحيض ولا الطهر الذي
جومعت فيه اما زمان الحيض فلانه زمان النفرة الطبيعية والشرعية واما الطهر الذي جومعت فيه فلان
بالجماع مرة تفتر الرغبة واما غير المدخول بها فالرغبة فيها متوفرة ما لم يذقها فطلاقها في حال الحيض يقوم دليلا
على تحقق الحاجة فجاز ان يطلقها في حال الطهر والحيض جميعا خلافا لزفر وهو يقيسها على المدخول بها بجامع انه وقت
النفرة فلم يكن الطلاق فيه دليل الحاجة فلا يباح وفيما ذكرنا جوابه بالفرق وهو قوله الرغبة في غير المدخول بها
صادقة لا تقل بالحيض فان قلت هذا التعليل في مقابلة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر ما هكذا امرك
الله فالجواب ان الاشارة من قوله هكذا الى طلاقه الخاص الذي وقع منه فجاز كون تلك كانت مدخولا بها ولانه
قال في رواية هذا الحديث فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء والعدة ليست الا للمدخول بها قوله
واذا كانت المراة لا تحيض من صغر اي بان لم تبلغ سن الحيض وهو تسع على المختار وقيل ثمان وسبع او كبر بان كانت
ايسة بنت خمس وخمسين على الاظهر او لا لهما بان بلغت بالسن ولم ترد ما اصلا فاراد ان يطلقها للسنة طلقها
واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى فاذا مضى شهر طلقها اخرى قال تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي اي لم يحضن بعد فيما مضى لان لم تقلب معنى المضارع الى المضي فاقام
الاشهر مقام الحيض حيث نقل من الحيض اليها وايضا نص على ان الاشهر عدة بقوله فعدتهن ثلاثة اشهر والعدة
في ذوات الحيض ليس الا الحيض لا المجموع فلزم بالضرورة كون الاشهر بدل الحيض ورجح بالاستقراء فانه في ذوات
الحيض بحيضة وجعل فيمن لا تحيض بشهر ويجوز كون الاقامة باعتباره مع لازمه من الطهر المضاف الى كل حيضة
ورجح بانه لو لم يكن كذلك اكتفى بعشرة ايام لانها اكثر الحيض المجعول عدة والحيض المجعول عدة هو الذي يفصل بينه
وبين مثله طهر صحيح بحيث يكون مدتهما غالبا شهرا وفرق بين قولنا هو بدل عن الحيض تخللها اطهار وقولنا بدل
عن الحيض والاطهار المتخللة فالطهر ضرورة تخللها لا من مسماه وما الزم به من انه لو كان مقام الحيض والطهر جميعا
لزم منع الطلاق في الشهر الثاني لانه في الحيض حكما مدفوع بانه مقامه في انه عدة فقط لا في ذاته وذات الشهر
طهر ولا في حكم اخر الا يرى ان الطلاق عقيب الجماع في طهر ذوات الاقراء حرام وفي الايسة والصغيرة لا يحرم
فكذا الطلاق في الشهر الثاني وهذا الخلاف قليل الجدوى لا ثمرة له في الفروع قوله ثم ان كان الطلاق وقع
في اول الشهر وهو ان يقع في اول ليلة روي فيها الهلال تعتبر الشهور بالاهلة اتفاقا في التفريق والعدة
وان كان وقع في وسطه فبالايام في التفريق اي في تفريق الطلقات بالاتفاق فلا تطلق الثانية في اليوم
الموفي ثلثين من الطلاق الاول بل في الحادي والثلثين فما بعده لان كل شهر معتبر بثلثين فلو طلقها في اليوم الموفي
ثلثين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند ابي حنيفة تعتبر الايام وهو رواية عن
ابي يوسف فلا ينقضي عدتها الا بمضي تسعين يوما وعندهما يكمل الاول بالاخير والشهران بالاهلة وقوله في الفتاوي
الصغري وقوله في الفتاوي الصغري تعتبر في العدة بالاهلة بالاجماع يخالف نقل الخلاف وهي مسئلة الاجارات
يعني اذا استاجر ثلاثة اشهر في راس الشهر اعتبرت بالاهلة اتفاقا ناقصة كانت او كاملة وان استاجرها في اثناء

شهر فتعتبر الاشهر الثلاثة بالايام عنده وعندهما يكمل الشهر الاول بالاخير وفيما بين ذلك بالاهلة وقيل
الفتوى على قولهما لانه اسهل وليس بشيء ووجهه بان الاصل في الاشهر الاهلة فلا يعدل عنها الا لضرورة وهي مندفعة
بتكميل الاول بالاخير ويمكن ان يقول ذلك في الاشهر العربية وهي المسماة بالاسماء وهي لم تسامح منه جمادين وذ
ثلاثة اشهر مثلا وليس يلزم ذلك الاهلة وحينئذ فلا بد من تسعين لانه لما لم يلزم من مسمى اللفظ الاهلة صار
معناه ثلاثة اشهر من هذا اليوم فلا ينقضي هذا الشهر حتى يدخل في الآخر ايام ثم يبتدا الآخر من حين انتهى
الاول فيلزم كذلك في الثلاثة **قوله** ويجوز ان يطلقها اي يطلق التي لا تحيض من صغر او كبر ولا يفصل بين وطئها
وطلاقها بزمان وبه قالت الايمة الثلاثة رحمهم الله تعالى وقال زفر يفصل بين وطئها وطلاقها بشهر وفي المحيط
قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حبلها اما فيمن يرجى فالافضل ان يفصل بين وطئها وطلاقها بشهر كما قال زفر ولا
يخفى ان قول زفر ليس هو افضلية الفصل بل لزوم الفصل لان الشهر قايم مقام الحيض في التي تحيض وفيها يجب الفصل
بحيضة ففي من لا تحيض يجب الفصل بما اقيم مقامه وهو الشهر ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان **قوله**
ولنا انه لا يتوهم الحبل فيها اي في التي لا تحيض من صغر او كبر والكراهة اي كراهة الطلاق في الطهر الذي جامع
فيه في ذوات الحيض لتوهم الحبل فيشتبه وجه العدة انها بالحيض او بالوضع وهذا الوجه يقتضي في التي لا تحيض
لا لصغر ولا لكبر بل اتفق امتداد طهرها متصلا بالصغر وفي التي لم تبلغ بعد وقد وصلت الى سن البلوغ اي لا يجوز
تعقيب وطئها بطلاقها لتوهم الحبل في كل منهما ولما كان ظاهرا ان يقال قد علمتم منع الطلاق في الطهر الذي جامع
فيه آنفا بفتور الرغبة فلا يقع الطلاق دليل الحاجة فغاية الامر ان الطلاق في ذلك الطهر ممنوع من وجهين لاشتباه
العدة ولعدم المبيح وهو دليل الحاجة وفي الصغيرة والآيسة ان فقد الاول فقد وجد الثاني فيمتنع اجاب بقوله
والرغبة الى آخره وحاصله منع عدم الرغبة مطلقا بل انتفى سبب من اسبابها وهو لا يستلزم عدمه مطلقا الا لو لم
يكن من وجه آخر وقد وجد وهو كونه وطيا غير معلق فرارا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان رغبة في الوطء
وصار كزمان الحبل وعلى هذا التقرير لا معنى للسؤال القايل لما تعارضت جهة الرغبة مع جهة الفتور تساقطتا
فبقي الاصل وهو حظر الطلاق وتكلف جوابه لان حاصل الوجه ان للرغبة سببين عدم الوطء مدة تتجدد الرغبة
عند آخرها عادة وكون الوطء غير معلق بعدم المدة فقط بالوطء القريب عدم احد السببين مع قيام الآخر
وذلك لا يوجب عدم الرغبة هذا ثم يمكن ان يقال ينبغي ان يقتصر في الجواب على منع عدم الرغبة ويترك جميع ما قبله
من التعليل بعدم توهم الحبل وادعاء ان الكراهة في ذوات الحيض باعتباره فانه تعليل بما لا اثر له لانها عقيب الطلاق
متربصة على كل حال الى ان ترى الدم ثلث مرات او لا تراه فتستمر العدة الى ان يظهر حملها وتضع او يظهر انه امتد
طهرها فتصير لامر الله فهذا الحال لا يختلف بوطئها في الطهر الذي فيه الطلاق وعدم وطئها فيه فظهر ان التعليل
باشتباه وجه العدة لا اثر له اذ لم يبق فرق بين اعتدادها اذا جومعت في الطهر وعدمه الا تجويز انها حملت اولا
وهذا لا يختلف معه الحال التي ذكرنا من اعتدادها الا يقال انه على اصل الشافعي من ان الحامل تحيض يصح التعليل به لانها
بعد الانفصال من الوطء يجوز الحبل وان رات الدم فلا تحرم لعدم مرويته ثلثا الا اذا امضت مدة يظهر في مثلها
الحبل فلم يظهر وعلى اصلنا لانا لا نمنع رؤية الحامل الدم بل نقول ما تراه استحاضة فمع تجويزها الحبل لا تتيقن
بان ما راته حيض او استحاضة وهي حامل الى ان تذهب مدة لو كانت حاملا لها لظهر الحبل لانا نقول هذا بعينه
جار فيما لو وطئت في الطهر الذي يليه طهر الطلاق فلو اعتبر مانعا منع الوطء فيه ايضا خصوصا في آخره والحق ان
كراهة الطلاق عقيب الجماع في ذات الحيض لعروض الندم بظهور الحبل لمكان الولد وتشتت حاله وحال امه **قوله**

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدي الى اشتباه وجه العدة ان اعتبر حاظرا ولانه زمان الرغبة في الوطء
لكونه غير معلق لانه اتفق انها حبلت او سخطه فبقي امنا من غيره فيرغب فيه لذلك او لمكان ولده منها لانه يتقوى
به الولد فيقصد به نفعه فظهر انه لا حاجة الى قوله فيها بل الرغبة في الوطء لكل من الامرين **قوله** ويطلقها ثلثا
للسنة يفصل بين تطليقتين بشهر عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يطلقها للسنة الا واحدة وقال
بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله والحسن البصري ولان الاصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع باحلال الثلث
مفرقا على فصول العدة في ذات الحيض وورد باقامة الاشهر مقام الحيض في الصغيرة والآيسة فصح الالحاق
في تفريقها على الاشهر والشهر في حق الحامل ليس من فصول عدتها فصارت الحامل كالممتد طهرها وفيها لا يفرق
الطلاق على الاشهر فكذا الحامل وقول محمد قول الايمة الثلاثة ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة وقد منا انها لا
تنتفي مطلقا بالطلقة الواحدة فشرع لدفعها على وجه لا يعقب الندم للتفريق على اوقات الرغبة وهي الاطهار
التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل قيامها ولا دخل لكونها من فصول العدة لو كانت فصولا فكيف وفصولها
ليس الا الحيض لانها العدة لا الاطهار عندنا فكونها فصلا من فصول العدة لو كانت فصولا فكيف وفصولها
ليس الا الحيض لانها العدة لا الاطهار عندنا فكونها فصلا من فصول العدة ليس جزء المؤثر بل المؤثر دليل الحاجة
وشرط دلالته كونه في زمان تجدد الرغبة والتجدد بعد الفتور لا يكون عادة الا بعد زمان وحين رأينا
الشرع فرقها على الاطهار وجعل الايقاع اول كل طهر جاز اعلمنا انه حكم بتجدد الرغبة عند تحقق قدر ما قبله
من الزمان الى مثله من اول طهر يليه وذلك في الغالب شهر فاردنا الاباحة على الشهر وعلى هذا فالتفريق على الاشهر
في الآيسة والصغيرة ليس لكونها فصولا لا فانها مقام العدة بل لما ذكرنا فالاثبات فيهما ايضا بالقياس لا بالنص
ودلالته بخلاف ما قاس عليه من ممتد الطهر لانها محل النص على بعد جواز الايقاع بالطهر الحاصل عقيب الحيض وهو
مرجو في حقها كل لحظة ولا يرجى في الحامل ذلك وعلى هذا التقرير سقط ما رجح به شارح قول محمد من انه تعالى اوجب
التفريق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن لعدتهن لما بينا من الغاء كونه فصلا من فصول العدة بالنسبة
الى الحكم على انا نمنع دلالة الآية على التفريق اصلا بل على استقبال العدة بالطلاق والعدة مجموع الاقراء وانما يفيد
تفريقه قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المتقدم ان من السنة ان تستقبل الطهر فتطلقها لكل قرء واريد
بالقرء الطهر وقد جاء عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضوان الله عليهم في تفسير الآية ان يطلقها طاهرا من غير
جماع وهذا لان لزوم التفريق طريقه ان مفهوم طلقوهن وجد واطلاقهن لعدتهن فيستلزم عموم بين عموم طلاقهن
لانه جنس مضاف وكذا عدتهن فقد احل جميع طلاقهن وهو ثلث لجميع عدتهن وجميعه ثلث واحد حرام فكان المراد تفرقه
على الاطهار او ما يقوم مقام ما يستلزمها وهذا غير لازم لان الفعل انما يدل على المصدر والنكرة فالمعنى اوجدوا
طلاقا عليهن لعدتهن اي لاستقبالها وايضا فلفظ فصول العدة غير مذكور في النصوص انما سماها بذلك الفقهاء ولا
يعقل من معناه سوى انه جزء من اجزائها له نسبة خاصة اليها اتفق انه ثلثها اتفاقا وكل شهر من شهور الحامل
جزء من اجزاء عدتها كذلك وان لم يتفق ان نسبته بالثلث وعلى هذا يقوى بحث شمس الايمة ان الشهر من فصول عدة
الحامل غير انا لا نعلق به اباحة الايقاع من حيث هو فصل وجزء بل من حيث هو زمان تتجدد فيه الرغبة عند مسبوقيته
بذلك القدر من الزمان **قوله** واذا طلق الرجل امراته في حالة الحيض وقع الطلاق خلافا لمن قدمنا النقل عنهم من
الامامية ونقل ايضا عن اسماعيل بن علية من المحدثين وهذا لان النهي عنه لمعنى في غيره يعني النهي الثابت ضمن الامر
اي قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المراد بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم ما هكذا امرك الله وقوله وهو ما

ذكرنا اي من تحريم تطويل العدة ثم هو بهذا الايقاع عاص باجماع الفقهاء ويستحب له ان يراجعها لقوله صلى الله عليه وسلم
لعمر في حديث بن عمر في الصحيحين مر ابنك فليراجعها حين طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع فيندفع به قول
نا في الوقوع والحث على الرجعة والاستحباب المذكور انما هو قول بعض المشايخ وكانه عن قول محمد في الاصل وينبغي
له ان يراجعها فانه لا يستعمل في الوجوب والاصح انه واجب كما ذكر المصنف عملا بحقيقة الامر فان حقيقة اوجد
الصيغة الطالبة على وجه الحتم واعلم ان على قول الشافعية ان لفظ الامر الذي مادته امر مشترك بين الصيغة
النادبة والموجبة حتى يصدق المندوب مامور به حقيقة فعلى هذا لا يلزم الوجوب اذ لا يلزم من قوله مر اوجد الصيغة
الطالبة بمجرده من القرائن بل يحتمل ذلك وغيره فاذا لم يتعين يثبت كونه مطلوبا في الجملة وهو لا يستلزم
الوجوب ولذا قال الشافعي وكذا احمد بالاستحباب واما عندنا فمسمى الصيغة الموجبة كما ان الصيغة حقيقة
في الوجوب فيلزم الوجوب منها وان كانت صادرة عن عمر لا النبي صلى الله عليه وسلم لانه نائب عنه فيها فهو كالمبلغ
للصيغة فاشتمل قوله مر ابنك على وجوبين صريح وهو الوجوب على عمر رضي الله ان يامر وضمني وهو ما يتعلق بابنه
عند توجيه الصيغة اليه والقائلون بالاستحباب هنا انما بنوه على ان الصيغة وقعت فتعذر ارتفاعها فبقي مجرد
التشبيه لعدم مباشرتها والجواب ان ذلك لا يصلح صارفا للصيغة عن الوجوب لجواز ايجاب رفع اثرها وهو
العدة وتطويلها اذ بقاء الامر بقاء ما هو اثره من وجه فلا يترك الحقيقة قيل عليه ما حاصله ان هذا يصلح بحثا
يوجب الوجوب لكن لا يفيد ان ما ذكره الفقه وري من الاستحباب قوله بعض المشايخ مع ان محمدا في الاصل انما قال
لفظا يدل على الاستحباب ومرجع هذا الكلام الى انكار نقل الوجوب عن المشايخ صريحا بل ذلك بحث واذا تحقق النقل اندفع
وقوله والاصح كذا في عادة المصنفين نقل المرجح في المذهب لا ترجيح مذهب اخر خارج عن المذهب وتذكير ضمير اثره مع انه
للمعصية اما لتاويلها بالعصيان او هو للطلاق في الحيض **قوله** واذا اطهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان
شاء امسكها هذا لفظ القدوري وهكذا ذكر في الاصل ولفظ محمد فيه فاذا اطهرت في حيضة اخرى راجعها وذكر
الطحاوي انه له ان يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلقها وراجعها فيها وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي ما ذكره
الطحاوي قول ابي حنيفة وما ذكره في الاصل قولهما والظاهر ان ما في الاصل قول الكل لانه موضوع لاثبات مذهب
ابي حنيفة الا ان يحكي الخلاف ولم يحك خلافا فيه فلذا قال في الكافي انه ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وبه قال
الشافعي في المشهور ومالك واحمد وما ذكر الطحاوي رواية عن ابي حنيفة وهو وجه للشافعية وجه المذكور في الاصل وهو
ظاهر المذهب لابي حنيفة من السنة من الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه مره فليراجعها ثم ليمسكها
حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة كما امر الله عز وجل وفي لفظ حتى
تحيض حيضة مستقبلة سوى حيضتها التي طلقها فيها ووجه ما ذكر الطحاوي رواية سالم في حديث ابن عمر مره فليراجعها
ثم ليطلقها طاهرا او حاملا رواه مسلم واصحاب السنن والاولى اولى لانها اكثر تفسيرا بالنسبة الى هذه الرواية واقوى
صحة وظهر من لفظ الحديث حيث قال يمسكها حتى تطهر ان استحباب الرجعة او ايجابها مقيد بذلك الحيض الذي وقع
فيه وهو المفهوم من كلام الاصحاب اذا تؤمل فعلى هذا اذا لم يفعل حتى طهرت تقررت المعصية واما الوجه من جهة
المعنى توجه الظاهر المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة فتكمل بالحيضة
الثانية ولا تتجزى اي ليس لجزئها على حدته حكم في الشرع والاولى ان يقول ولا يمكن بعضي حيضتين حيضة فوجب تكاملها
اذ لا يتصور حيضة الا الثانية فلغى بعض الاولى ووجه ما ذكر الطحاوي ان اثر الطلاق انعدم بالمراجعة فصار كانه لم
يطلقها في هذه الحيضة فيسن تطليقها في الطهر الذي يليها وعلى هذه الرواية يتفرع ما عن ابي حنيفة انه اذا اطلقها في

طهر لم يجامعها فيه ثم راجعها لا يكره ان يطلقها الثانية في ذلك ولو راجعها بعد الثانية لا يكره ايقاع الثالثة وعلى
هذا اذا اخذ ما لو اخذ بيده بشهوة ثم قال لها انت طالق ثلاثا للسنة تقع الثلاث للسنة في الحال متتابعة لانه يصير
مراجعا بالمس بشهوة فيكون الوقت وقت طلاق السنة فيقع الثاني وكذا الثالث وعلى ظاهر الرواية وهو قولهما لا يقع
الا الاولى ثم في اول كل طهر بعد حيضة تقع اخرى فما ذكر في المنظومة ومجمع البحرين من نسبة ذلك الى ابي حنيفة
انما هو على رواية الطحاوي لا على ظاهر مذهبه هذا اذا وقعت الرجعة بالقول وبالمس اما اذا وقعت بالجماع ولم
تحبل فليس له ان يطلقها اخرى في هذا الطهر بالاجماع لانه طهر جامعها فيه وان حبلت فعند ابي يوسف ليس له ان
يطلقها اخرى حتى يمضي من وقت الطلاق شهر وعند ابي حنيفة ومحمد وزفر له ان يطلقها لان العدة الاولى سقطت
والطلاق عقيب الجماع في الطهر انما لا يحل لاشتباه امر العدة عليها وذلك لا يوجد اذا حبلت وطهر الحبل هذا في محل الرجعة
فاما لو تخلل النكاح بان كان الاول بائنا فقيل لا يكره الطلاق الثاني اتفاقا وقيل في تخلل الرجعة ليس له ان يطلقها اتفاقا
والاوجه انه على الخلاف الرواية عنه **قوله** ومن قال لامراته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلاثا
للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة فان نوى ذلك فاظهر ثم ان لم يكن جامعها في هذا الطهر وقعت واحدة
للحال ثم عند كل طهر اخرى وان كان جامعها لم يقع شيء حتى تحيض وتطهر وعند الشافعي يقع الثلث للحال لانه لا بدعة
عنده ولا سنة في العدد ولو كانت من ذوات الاشهر بائن ولو كان غير مدخول بها وقع عليها واحدة في الحال وان كانت
حائضا ثم لا يقع شيء الا ان يتزوجها مرة اخرى فتقع الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة ووجه المسئلة على
ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى الطلاق المختص بالسنة مطلق فيصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب
جعل الثلث مفرقا على الاطهار ليقع واحدة في كل طهر واما تعليل المصنف بكون اللام للوقت فلا يستلزم الجواب لان
المعنى حينئذ ثلثا لوقت السنة وهذا يوجب تقييد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السني وقتا وحينئذ
فمراده ثلثا في وقت السنة ويصدق بوقوعها جملة في طهر بلا اجماع فانه بهذا التقدير امتنع تعميم السنة في جهتيها
بخلاف ما قررنا واما لو صرفه عن هذا بنيته فاراد الثلاث حيث يصح خلافا لزفر قال لانه بدعة ضد السنة ولا
يحتمله لفظه فلا تعمل نيته فيه قلنا بل يحتمله لانه سني وقوعا اي وقوعه بالسنة فتصح ارادته وتكون اللام للتعليل
اي لاجل السنة التي اوجبت وقوع الثلاث بخلاف ما لو صرح بالاوقات فقال انت طالق ثلثا اوقات السنة حيث
لا تصح فيه نية الجمع لعدم احتمال اللفظ والنية انما تعمل مع لفظ محتمل واللام تحتمل الوقت والتعليل وهي في
مثله للوقت اظهر منها للتعليل فيصرف الى التعليل بالنية والى الوقت عند عدمها بخلاف لفظ اوقات وكذا
اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كان عند راس الشهر حائضا او طاهرة لان راس الشهر
اما ان يكون زمان حيضها او طهرها فعلى الثاني وهو سني وقوعا وايقاعا وعلى الاول سني وقوعا فنيته الثلث
عند راس كل شهر مع العلم بان راس الشهر قد تكون حائضا فيه نية الاعم من السني وقوعا وايقاعا معا او احدهما
قوله وان كانت امراته اي التي قال لها انت طالق ثلاثا للسنة آيسا او من ذوات الاشهر التي هي فصول العدة عندهم
فيما قال الحامل عند ابي حنيفة وابي يوسف وقعت للساعة واحدة وبعد كل شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل
الحاجة كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بينا من ان الشهر في حقها قائم مقام الحيض **قوله** وان نوى ان تقع
الساعة ثلاث وقعن عندنا خلافا لزفر لما قلنا من انه سني وقوعا فيصح منويا وللقائل ان يقول ينبغي ان تقع الثلاثة
في الحال متتابعة لان هذه يجوز ان يطلقها عقيب جماعة فكان كل وقت في حقها وقت طلاق السنة وما وجههم به
ذلك وهو ان الرغبة مستمرة ولو عقيب الجماع يوجب توالي الثلث في الوقوع كما لو مسها بشهوة وقال انت طالق ثلثا

على ما مر عن ابي حنيفة حيث يقع الثلث متتالية لان وقت كل واقع منها وقت السنة وان اختلف الوجه وعلى هذا
يجب ان لا يتحرج طلاقها ثلثا بطلقات متفرقة في ان يفرق بين كل تطليقتين بشهر بل غايته ان يكون اولى ويتعطف
هذا البحث على ما تقدم ايضا **قوله** بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة الى اخره اذا قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلثا
وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان كانت قد جامعها او حائضا لم يقع شيء حتى تطهر فيقع واحدة
لان اللام فيه للاختصاص اي الطلاق المختص بالسنة ولو نوى ثلثا مفرقا على الاطهار صح لان المعنى في اوقات طلاق
السنة ومن ضرورة وقوع الطلاق في كل وقت منها وهي متعددة تعدد الواقع فيصح ولو نوى ثلثا جملة اختلف فيه
فذهب المصنف وفخر الاسلام والصدر الشهيد وصاحب المختلفات الى انه لا يصح وانما تقع به واحدة في الحال
وذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام الى انه يصح فتقع الثلاث جملة كما يقع مفرقا على الاطهار لان للسنة
تحتمل معنى التعليل فيصح وقوعها كما اذا صرح بلفظ الثلث وحققه بعضهم بان التطليقة المختصة بالسنة مستحب وهو
ما عرف وبدعي وكلاهما عرفا بالسنة وان اقترن احدهما بالنهي فايهما نواه صح فاذا نوى البدعي صح لانه محتمل كلامه ونختار
المصنف اوجه لان مع نية الجملة لا تكون اللام للوقت مفيدة للعموم وما وقع الثلث الا عن ضرورة تعميمها بالوقوع لان مجرد
طالق لا يصح فيه نية الثلاث على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا انتفى تعميم الاوقات لم يبق ما يصلح لايقاع الثلاث فلا
تعمل نية جملتها وتوهم المختص بالسنة مستحب وبدعي فايهما نواه صح ان اراد وانه اذا نوى الطلاق العام الذي هو احد
القسمين صح منعناه لان طالقا لا يراد به الثلث اصلا بلا خلاف في المذهب على ما سيأتي لعدم احتماله اياه فلا يراد به
وان اراد وانه اذا نوى فردا من الطلاق البدعي او المستحب صح فمسلم ولا يفيد وقوع الكل وليس ثم موجب اخر لغرض
ان اللام ليست لعموم الوقت ليس غير واورد عليه بعض الشارحين منع ان تعميم الاوقات لا يستلزم تعميم الواقع للاتفاق
على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا نية له لا يقع الثلث لما سيعرف من انها بطلاق واحد تكون طالقا كل يوم
وكذا بطلاق في وقت من اوقات السنة تصير به طالقا في جميع اوقاتها المستقبلة وهذا غير مطابق لمتنازع فيه لان الكلام
فيما اذا نوى بقوله طالق للسنة تعميم اوقات السنة بالوقوع لا فيما اذا لم تكن له نية وقد ذكرنا انه اذا لم تكن له نية
تقع واحدة وكذا انت طالق كل يوم تقع واحدة بلا نية ولو نوى فيه تجدد الواقع في الايام عملت نيته فتقع الثلاث في
ثلاثة ايام نعم هذا يصلح اشكالا على صحة وقوع الثلاث مفرقا على الاطهار في هذه المسئلة ومفرقا على الايام في المسئلة
المورده بناء على ما ذكرنا من ان طالقا لا يقبل التعميم وللسنة على ما قرر المصنف لوقتها فيفيد تعميم الوقت لكن تعميمه لا
يستلزم تعميم الواقع في العدد بل استصحاب حكم طلقة واحدة يوجب انها طالق في جميع اوقات السنة المستقبلة وفي
كل الايام فلم يوجب الا تعميم طالق في عدد الطلاق ولا يحتمله فلا يحتمل حينئذ التعميم فلا تصح نيته وسنذكر ما ذكر من وجه
تصحيحه في فصل اضافة الطلاق ان شاء الله تعالى **فروع** الفاظ طلاق السنة على ما عن بشر عن ابي يوسف
للسنة وفي السنة وعلى السنة وطلاق سنة والعدة وطلاق عدة وطلاق العدل وطلاقا عدلا وطلاق الدين
والاسلام واحسن الطلاق او اجمله او طلاق الحق او القران او الكتاب كل هذه تحمل على اوقات السنة بلا نية لان
كل ذلك لا يكون الا في المامور به ولو قال طالق في كتاب الله او بكتاب الله او معه فان نوى طلاق السنة وقع في
اوقاتها والا وقع في الحال لان الكتاب يدل على الوقوع للسنة والبدعة فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب او به
او على قول القضاة او الفقهاء فان نوى السنة دين وفي القضاء يقع في الحال لان قول القضاة والفقهاء يقتضي الامرين فاذا
خصص دين ولا يسع في القضاء لانه غير ظاهر ولو قال عدلية او سنية وقع عند ابي يوسف للسنة ولو قال حسنة او جميلة
وقع في الحال وقال محمد في الجامع الكبير وقع في الحال في كلها لان هذه الصفات جاز ان توصف بها المرأة فلا تحتمل

للطلاق حتى يتأخر فيقع في الحال واعتبر ابو يوسف الغالب وياتي في هذا الفصل تشبيه الطلاق **ولو قال** طالق للبدعة او
طالق البدعة ونوى الثلاث في الحال يقع لانها تحتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيض والطهر الذي فيه جماع وان لم تكن له
نية فان كان في طهر فيه جماع او في حالة الحيض او النفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا يقع في الحال
حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر **فصل قوله** ولا يقع طلاق الصبي وان كان يعقل والمجنون والنائم
والمعتوه كالمجنون قيل هو القليل الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون وقيل
العاقل من يستقيم كلامه وافعاله الا نادرا والمجنون ضده والمعتوه من يكون ذلك منه على السواء وهذا يؤدي الى ان
لا يحكم بالعته على احد والاول اولى وما قيل من يكون كل من الامرين منه غالبا معناه يكثر منه وقيل من يفعل
فعل المجانين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون بلا قصد والعاقل خلافهما وقد يفعل فعل المجانين على ظن الصلاح
احيانا والمبرسم والمغمى عليه والمدهوش كذلك وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق الصبي
والمجنون والذي في سنن الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق
المعتوه المغلوب على عقله وضعفه وروى ابن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس لا يجوز طلاق الصبي وروي ايضا عن علي
رضي الله عنه كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه وعلقه البخاري ايضا عن علي والمراد بالجواز هنا النفاذ وروى
البخاري ايضا عن عثمن رضي الله عنه انه قال ليس لمجنون ولا لسكران طلاق لكن معلوم من كليات الشريعة ان التصرفات
لا تنفذ الا من اهلية التصرف وادناها بالعقل والبلوغ خصوصا ما هو دائر بين الضرر والنفع خصوصا ما لا
يحل الا لانتفاء مصلحة ضد القائم كالطلاق فانه يستدعي تمام العقل ليحكم به التمييز في ذلك الامر ولم يكف عقل
الصبي العاقل لانه لم يبلغ الاعتدال بخلاف ما هو حسن لذاته بحيث لا يقبل حسنه السقوط وهو الايمان حتى صح
من الصبي العاقل ولو فرض لبعض الصبيان المراهقين عقل جيد لان المدار صار البلوغ لانضباطه فتعلق به الحكم
وكون البعض له ذلك لا ينبني الفقه باعتباره لانه انما يتعلق بالمظان الكلية وبهذا يبعد ما نقل عن ابن المسيب انه اذا
عقل الصبي الطلاق جاز طلاقه وعن ابن عمر جواز طلاق الصبي ومراده العاقل ومثله عن الامام احمد والله
اعلم بصحة هذا المنقول **قوله** وطلاق المكره واقع وبه قال الشعبي والنخعي والثوري خلافا للشافعي وبقوله
قال مالك واحمد فيما اذا كان الاكراه بغير حق لا يصح طلاقه ولا خلعه وهو مروي عن علي وابن عمر وشريح وعمر بن
عبد العزيز رضي الله عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولان
الاكراه لا يجامع الاختيار الذي به يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق غير راض بحكمه
فيقع طلاقه **قلنا** وكذلك المكره مختار التكلم اختيارا كاملا في السبب لانه غير راض بالحكم لانه عرف الشرين فاختار
اهونهما عليه غير انه محمول على اختياره ذلك ولا تأثير لهذا في نفي الحكم يدل عليه حديث حذيفة وابيه حين حلفهما
المشركون فقال لهما صلى الله عليه وسلم نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم فبين ان اليمين طوعا وكرها سواء فعلم
ان لا تأثير للاكراه في نفي الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لان حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه
مع الرضى وهو منتف بالاكراه **وحديث** رفع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه من باب المقتضى ولا عموم له
ولا يجوز تقدير الحكم الذي يعم احكام الدنيا واحكام الاخرة بل اما حكم الدنيا واما حكم الاخرة والاجماع على ان حكم
الاخرة وهو المؤاخذة مراد فلا يراد الاخر معه والا عم **وروى** محمد باسناده عن صفوان بن عمرو الطائي ان امرأة كانت
تبغض زوجها فوجدته نائما فاخذت شفرة وجلست على صدره ثم حركته وقالت لتطلقني ثلثا او لاذبحنك فناشدها
الله فابت فطلقها ثلثا ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لا قيلولة في

الطلاق وروي ايضا عن عمر رضي الله عنه انه قال اربع مبهمات مقفلات ليس فيهن رد يد النكاح والطلاق والعتاق والصدقة واما الوجه القايل الاكراه لا يزيل الخطاب فيما اكره فيه حتى يباح مرة ويفترض ويحرم اخرى فليس الكلام في حل الاقدام وحرمته بل في ترتب حكم ما حل او وجب الاقدام عليه اذا كان لفظا ولا يلزم من حل التلفظ دفعا للضرر عن نفسه ترتب حكمه اذا كان مما يضره فالوجه ما تقدم وجميع ما يثبت مع الاكراه احكام عشر تصرفات النكاح والطلاق والرجعة والايلاء والفي والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وجمعتها ليسهل حفظها في قولي • يصح مع الاكراه عتق ورجعة نكاح وايلاء طلاق مفارق • وفي ظهار واليمين ونذره وعفو لقتل شاب عنه مفارقي • وهذا في الاكراه على غير الاسلام واما الاكراه على الاسلام فتتم احد عشر لان الاسلام يصح معه **قوله** وطلاق السكران واقع وكذا عتاقه وخلعه وهو من لا يعرف الرجل من المراة ولا السماء من الارض ولو كان معه من العقل ما يقوم به التكليف فهو كالصاحي وما في بعض نسخ المختصر من قوله يقع الطلاق اذا قال نويت به الطلاق يعني المكره والسكران فليس مذهبا لاصحابنا ولانه اذا قال نويت به او ذكر كناية من الكنايات مثل انت حرة بحبان يصدق فيقع بالاجماع وفي شرح بكر السكر الذي يصح به التصرفات ان يصير بحال يحسن ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنه الناس لكنه يعرف الرجل من المراة وفي المسئلة خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم فقال بوقوعه من التابعين سعيد بن المسيب وعطا والحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين ومجاهد وبه قال مالك والثوري والاوزاعي والشافعي في الاصح واحمد في رواية وقال بعدم وقوعه القاسم بن محمد وطاوس وربيعة بن عبد الرحمن والليث واسحق بن راهويه وابو ثور وزفر وقد ذكرناه عن عثمان رضي الله عنه وروي عن ابن عباس وهو مختار الكرخي والطحاوي ومحمد بن سلمة من مشايخنا ووجهه ان قل ما يصح التصرف معه وان كان مما يتعلق حكمه بمجرد لفظه القصد الصحيح او مظنته وليس له ذلك وهو اسوا حال من النايم لانه اذا اوقظ يستيقظ بخلاف السكران وصار كزواله بالبنج والدوا وهو الافيون وكون زوال العقل بسبب هو معصية لا اثر له والاصح ردته ولا نضح قلنا لما خاطبه الشرع في حال سكره بالامر والنهي بحكم فرعي عرفنا انه اعتبره كقايم العقل تشديدا عليه في الاحكام الفرعيه وعقلنا ان ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محظور وهو مختار فيه وعلى هذا اتفق فتاوي مشايخ المذهبين من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله باكل الحشيش وهو المسمى بورق القنب لفتواهم بحرمته بعد ان اختلفوا فيها فافتى المزني بحرمتها وافتى اسد بن عمرو بحلها لان المتقدمين لم يتكلموا فيها بشي لعدم ظهور شانها فيهم فلما ظهر من امرها من الفساد كثيرا وفشي عاد مشايخ المذهبين الى تحريمها وافتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله بها فادرنا عليه واعتبرنا اقواله وهذا الوجه من الجانبين يفيد ان الخلاف في صحة تصرفات السكران بالمعنى الاول وهو من لا عقل له يميز به الرجل الى اخره وبه يبطل قول من ادعى ان الخلاف انما هو فيه بمعنى عكس الاستحسان والاستقباح مع تمييزه الرجل من المراة والعجب ما صرح به في بعض العبارات من ان معه من العقل ما يقوم به التكليف ولا شك ان على هذا التقدير لا يتجه لاحد ان يقول لا يصح تصرفاته اما ذلك الخطاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لانه ان كان خطابا له حال سكره فنص وان كان قبل سكره استلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره اذ لا يقال اذا جننت فلا تفعل كذا وبدلالات النصوص والاجماع فانه لما الحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحد والقصاص حتى حد وقتل اذا قذف وقتل فلان يلحق به فيما يثبت مع الشبهة كالطلاق والعتاق اولى وانما لم يعتبر اقراره بما يوجب الحد لان حاله وهو كونه لا يثبت على شي يوجب راجعا عما اقر به عقيبه وعدم صحة ردته لان صحيح ما اعتبر عقله باقيا الا فيما هو من فروع الدين فلو اثبتناه في اصل الدين كان بالقياس ولا يلزم من التشديد عليه فيما لا يوجب كفارة التشديد

فيما يوجبه ولان الاكفار والحالة هذه انما يكون احتياطا ولا احتياط في الاكفار بل يحتاط في عدمه ولان ركنها الاعتقاد وهو منتف لا يقال يلزم عدم اكفار الهازل لانه ايضا لا يعتقد ما قاله من الكفر هزلا والواقع اكفاره لانا نقول اكفاره بالاستخفاف بالدين والاستخفاف بالدين كفر وهو منتف في السكران لان زايل العقل لا يوصف بانه مستخف بشي وفي حل الفقه لان ابقاء عقله للزجر والحاجة الى الزجر فيما يغلب وجوده والردة لا يغلب وجودها ولان جهة زوال العقل يقتضي بقاء الاسلام وجهة بقايه زواله فيرجح جهة البقا لان الاسلام يعلو ولا يعلى وعدم الوقوع بالبنج والافيون لعدم المعصية فانه يكون للتداوي غالبا فلا يكون زوال العقل بسبب هو معصية حتى لو لم يكن للتداوي بل للهو وادخال الافة قصدا ينبغي ان يقول يقع فان عبد العزيز الترمذي قال سالت ابا حنيفة وسفيان عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه فطلق امراته قالا ان كان حين شرب يعلم انه ما هو تطلق امراته وان لم يعلم لم تطلق ومعلوم ان الضرورة مبيحة فكان محمل هذا ما قلنا وعن ذلك قلنا اذا شرب الخمر فصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع والحكم لا يضاف الى علة العلة كالشرب الا عند عدم صلاحية العلة اعني الصداع للقطع بان اثرها لا يصل الى المعلول الاخير ولو نزلنا فالشرب ليس موضوعا للصداع بل يثبت الصداع اتفاقا عند استعداد الطبيعة له في ذلك الوقت فصار الشرب الذي وجد عنه الصداع الذي زال العقل كسفر المعصية لما لم يكن موضوعا للمعصية لم يوجب التشديد بمنع الترخص فلم يضف زوال العقل اليه ليثبت التشديد بخلاف الشرب الذي لم يحدث عنه صداع مزيل للعقل بل زال به حيث تعلق به التشديد لاضافة زوال العقل اليه وهو المعصية وعلى هذا لو شربها مكرها او لاساغة لقمة ثم سكر لا يقع عند الايمة الثلاثة وبه قال بعض مشايخنا وفخر الاسلام وكثير منهم على انه يقع لان عقله زال عنه كمال التلذذ وعند ذلك لم يسو مكرهها والاول احسن لان موجب الوقوع عند زوال العقل ليس الا التسبب في زواله بسبب محظور وهو منتف والحاصل ان السكر بسبب مباح كمن اكره على شرب الخمر والاشربة الاربعة المحرمة او اضطر لا يقع طلاقه وعتاقه ومن سكر منها مختارا اعتبرت عباراته واما من شرب من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل فسكر وطلق لا يقع عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وبقي بقول بقول محمد لان السكر من كل شراب محرم **قوله** وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت مفهومة فكانت كالعبارة في الدلالة استحسانا فيصح بها نكاحه وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه سواء قدر على الكتابة او لا وهذا استحسان بالضرورة فانه لم يعتبرها منه ذلك ادى الى موته جوعا وعريا ثم رايا الشرع اعتبرها منه في العبادات الا ترى انه اذا حرك لسانه بالقراءة والتكبير كان صحيحا معتبرا فكذا في المعاملات وقال بعض الشافعية ان كان يحسن الكتابة لا يقع طلاقه بالاشارة لاندفاع الضرورة بما هو ادل على المراد من الاشارة وهو قول حسن وبه قال بعض مشايخنا ولا يخفى ان المراد من الاشارة التي يقع بها طلاقه الاشارة المقرونة بتصويت منه لان العادة منه ذلك فكانت الاشارة بيانا لما اجمله الاخرس وتفصيل لما ذكرنا كتابة الطلاق والاخرس فيها كالصحيح فاذا طلق الاخرس امراته بالكتابة وهو يكتب جاز عليه من ذلك ما يجوز على الصحيح لانه عاجز عن الكلام قادر على الكتاب سواء وسنفصله ان شاء الله تعالى موصولا بكنايات الطلاق **قوله** وطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلثا حرا كان زوجها او عبدا وقال الشافعي رحمه الله عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهي حرة حرمت عليه بتطليقتين وان كان حرا وهي امة لا تحرم عليه الا بثلث ونقل ان الشافعي لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة ثلثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك فقد انقضت عدتها فلما تحير رجع فقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة ويقول الشافعي قال مالك واحمد وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وبقولنا قال الثوري وهو مذهب علي وابن مسعود

رضي الله عنهما له ما روي عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء قابل بينهما واعتبار العدة بالنساء من حيث العدد فلذا اول به تحقيقا للمقابلة فانه حينئذ انسب من ان يراد به الايقاع بالرجال ولانه معلوم من قوله تعالى فطلقوهن وفي موطا مالك ان نفيعا مكاتبا لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم او عبدا كان تحته امراة حرة فطلقها ثنتين ثم اراد ان يراجعها فامره ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياتي عثمان فيساله عن ذلك فلقيه عند الدرج آخذا بيد زيد بن ثابت فسالهما فابتدراه جميعا فقالا حرمت عليك حرمت عليك ولنا قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن عايشة ترفعه وهو الراجح الثا بخلاف ما رواه وما مهد من معنى المقابلة لانه فرع صحة الحديث او حسنه ولا يعود له حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق نعرف وقال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطا موقوف عليه وعلى عثمان وهو لا يرى تقليد الصحابي والالزام انما يكون بعد الاستدلال لان حقيقته نقض مذهب الخصم بما لا يعتقده الملزم صحيحا ولا يكون نقض مذهب خصمه فقط يوجب صحة مذهب نفسه الا بطريق عدم القايل بالفصل وهذا لا يكون الا اذا كان ما نقض به مما يعتقده صحيحا وهو منتف عنده في مذهب الصحابي فهو في معتقده غير منقوض فلم يثبت لمذهبه دليل بقيا ومما روينا فان قلت قد ضعف ايضا ما رويتم بانه من رواية مظاهر ولم يعرف له سوى هذا الحديث قلنا اولا التضعيف لبعضهم ليس كعدمه بالكلية كما هو فيما رويتم وثانيا بان ذلك التضعيف ضعيف فان ابن عدي اخرج له حديثا آخر عن المقبري عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرا عشر آيات في كل ليلة من آخر آل عمران وكذا رواه الطبراني ثم منهم من ضعفه عن ابي عاصم النبيل فقط ومنهم من نقل عن ابن معين وابي حاتم والبخاري تضعيفه لكن قد وثقه ابن حبان واخرج الحاكم حديثه هذا عنه عن القاسم عن ابن عباس قال ومظاهر شيخ من اهل البصرة ولم يذكره احد من متقدمي مشايخنا بجرح فاذن ان لم يكن الحديث صحيحا كان حسنا ومما يصحح الحديث ايضا عمل العلماء على وفقه وقال الترمذي عقيب روايته حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وفي الدارقطني قال القاسم وسالم عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده انتهى والله اعلم **قال** ولان حل المحلية نعمة تزيد بزيادته ولذا اتسع حله صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله وللرق اثر في تنصيف النعمة في الشرع كما عرف الا ان العقدة لا تتجزى فتكاملت عقدتان يعني يلزم لتنصيف النعمة ان يزوجها مرة ونصفا ويعقب طلاقه اياها لكن العقدة لا تتجزى فتكملت كالطلقة والحيضة في حقها ثم لو تم امر ما روا كان المراد به ان تمام الطلاق بالرجال لانها لو كان احتمالا للفظ مساويا للتايد بما رويناه فكيف وهو المتبادر الى الفهم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجال **قوله** واذا تزوج العبد امراة وقع عليها طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امراته لان ملك النكاح يثبت للعبد لان ملكه من خصايص الادمية وهو فيها مبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في ابتدا تملكه اياه الى اذن المولى لانه لم يشرع بلا مال في حق الابتداء والبقاء في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد يقع متعلقا برقبته بحيث تؤخذ به فيه وفي ذلك ضرر بالمولى فيتوقف على رضاه والتزامه اياه فاذا التزمه حتى ثبت له الملك كان اليه دفعه لا الى غيره وفي سنن ابن ماجة من طريق ابن لهيعة عن ابن عباس جاء النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله سيدي زوجني امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده من امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق ورواه الدارقطني ايضا من غيره ما وقع الوكيل بالطلاق اذا لم يكن يملك لا ينعزل بطلاق الموكل سواء طلقها الموكل باينا او رجعيا فللوكيل ان يطلقها بعد ذلك ما دامت في العدة واذا انقضت عدتها ينعزل حتى لو تزوجها الموكل بعد العدة لا يقع طلاق الوكيل عليها بخلاف ما لو تزوجها قبل انقضاء العدة فيما اذا كان الطلاق باينا فانه لو طلقها الوكيل وقع عليها

باب ايقاع الطلاق

ما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولية السني والبدعي واعطا البعض احكام تلك الكليات وهذا الباب لبيان احكام جزئيات لتلك الكليات فان المورد فيه خصوص الفاظ كانت طالق ومطلقة وطلاق لا اعطا احكامها هكذا او مضافة الى بعض المراة واعطاء حكم الكلي وتصويره قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل يعقب اجمالا فظهر ان المراد باب بيان احكام ما به الايقاع والوقوع لانه اراد المعنى المصدري الذي لا تحقق له خارجا فالصريح قوله انت طالق الى آخره ظاهر الحمل يفيد ان لا صريح سوى ذلك وليس بمراد فسيذكر منه التطليق بالمصدر ولفظ الكنز كانت طالق ومطلقة وطلقتك احسن لاشعار الكاف بعدم الحصر وعلى هذا لا يصح ضبط الصريح بانه ما اجتمع فيه ط ل ق بصيغة التفعيل لا الانفعال الا ان يقال الوقوع بالمصدر لنا وله بطالق **قوله** تكون صريحا فان ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة او مجازا صريح فان لم يستعمل في غيره فاولى بالصراحة فلذا اثبت الصراحة في هذه الالفاظ بقوله فكان صريحا على الاستعمال في معنى الطلاق دون غيره الا ان في قوله في تعليل عدم افتقارها الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال تدافعا لان الموصوف بالغلبة هنا هو ما وصفه بعدم الاستعمال في غيره والغلبة في مفهومها الاستعمال في الغير قليلا للتقابل بين الغلبة والاختصاص وزاد الشافعية في الصريح لفظي التسريح والفراق لورودهما في القران للطلاق كثيرا قلنا المعتبر تعارفهما في العرف العام في الطلاق لا استعمالهما شرعا مرادا هو بهما **قوله** وانه يعقب الرجعة ذكر للصريح حكمين كونه يعقب الرجعة وعدم احتياجه الى نية اما الاول فمقيد بما اذا لم يعرض عارض تسمية مال او ذكر وصف على ما سياتي وقد يقال الصريح هو المقتصر عليه من ذلك فلا حاجة الى القيد واستدل عليه بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد صريح طلاقه المفاد بقوله والمطلقات يتربصن نعلم ان الصريح يستعقبها للاجماع على ان المراد بالبعولة في الاية المطلقون صريحا حقيقة كان او مجازا غير متوقف على اثبات كون المطلق رجعيا بعلا حقيقة فلا حاجة الى اثباته في ذلك واما قولهم سماه بعلا فعلم ان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ثم ايراد ان حقيقة الرد يدل على زوال الملك فلا يكون زوجا الا مجازا وجعله حقيقة يتوقف على التجوز بلفظ الرد وليس هو باولى من قلبه ثم الجواب عنه بمنع تصور كون الرد حقيقة بعد زوال الملك بل يقال ايضا بعد انعقاد سبب زواله معلقا بمتعلق الملك على معنى منع السبب من تاثير زوال الملك عنه كقولنا رد البايع المبيع في البيع الذي فيه خيار الشرط للبايع فان معناه رد المبيع عن ان يخرج عن ملكه عند مضي المدة بفسخ السبب في الحال وذلك لانه لم يخرج عن ملكه كما يقال متعلقا به بعد تاثير السبب كما في رد المشتري المبيع بالعيب يعني الى قديم الملك الزايل فانما يحتاج اليه لاثبات بحث آخر على ان كونه في الاول حقيقة مما يمنعه الخصم ويدل عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالامساك وهو الانسب لقول المصنف وانه يعقب الرجعة بالنص وذلك لان الامساك استدامة القايم لا اعادة الزايل فدل على ابقاء النكاح بعد الرجعي وهو المطلوب الاخر واما الثاني وهو كونه لا يفتقر الى النية فنقل فيه اجماع الفقهاء الا داود ولانه لا يمنع ان يراد به الطلاق من غير قيد النكاح قلنا احتمال بعيد لا خطاره عند خطاب المراة به عن النفس فلا عبرة به فصار اللفظ بمنزلة المعنى وحديث ابن عمر حيث امره بالمراجعة ولم يساله انوى ام لا يدل على ذلك فان ترك الاستفصال في وقايع الاحوال كالعموم في المقال ولا يخفى ان قراين ارادة الايقاع قايمة فيما فعل ابن عمر من الاعتزال الحامل فهم ذلك منه ودلالة اطلاق قوله تعالى الطلاق مرتان ونحوه على اعتبار عدم النية ابعد ثم قولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا يقع لا انه يقع وان نوى شيئا آخر

لما ذكر انه اذا نوي الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضا وكذا عن العمل في رواية كما سيذكر ولا بد من القصد بالخطاب بلفظ الطلاق عالما بمعناه او النسبة الي الغاية كما يفيده **فروع** هي انه لو كرر مسايل الطلاق بحضرة زوجته ويقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي متعلم يكتب ناقلا من كتاب رجل قال ثم توقف وكتب امراتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة باللفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه ولو قال لقوم تعلمت ذكرا بالفارسية فقولوا معي فقالوا زني من تسه طلاق فقالوه لم يحكم عليهم بالحرمة وكذا لو لم يعتقده ذكرا واعتقده شيا اخر كذا نقل من فتاوي المنصوري وما في الخلاصة لو لقنت المراة زوجت نفسي من فلان بالعربية ولم تعرف معناه وقبلت بحضرة الشهود وهم يعلمون معناه او لا يعلمون صح النكاح كالطلاق وقيل كالبيع تقتضي عدم الخلاف في الوقوع في مسئلة الذكر وفيها في الجنس الاول من مقدمة كتاب الطلاق طلاق الهازل وطلاق الرجل الذي اراد ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفي النسفي قال ابو حنيفة لا يجوز الغلط في الطلاق وهو ما اذا اراد ان يقول اسق فسبق لسانه بالطلاق ولو كان بالعتاق يدين وقال ابو يوسف لا يجوز الغلط فيهما وفي الخلاصة ايضا قال لزوجها اقرا علي اعتدي انت طالق ثلثا ففعل طلقت ثلثا في القضا لا فيما بينه وبين الله تعالى اذا لم يعلم الزوج ولم ينو وهذا يوافق ما في المنصوري ويخالف مقتضى ما ذكره انفا من مسئلة التلقين بالعربية والذي يظهر من الشرع ان لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله وقوله فيمن سبق لسانه واقع اي في القضاء وقد يشير اليه قوله ولو كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ وسيذكر في انت طالق اذا نوي به الطلاق من الوثاق يدين فيما بينه وبين الله تعالى مع انه اصرح صريح في الباب ثم لم يعارض ذلك قوله ولا يحتاج الى النية لان المعنى لا يحتاج الى النية يعني اللفظ بعد القصد الى اللفظ والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما يتبوعنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه في ظن المحلوف عليه والاخر ان يجري على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلي والله فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان يرتبوا الاحكام على الاسباب التي لم تقصد وكيف ولا فرق بينه وبين النايم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضي وفي الحاوي معزوا الى الجامع الاصغر ان اسد ا سئل عمن اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال في القضا تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها فانها لو طلقت طلقت بمجرد النية فهذا اصرح واما ما روي عنهما نصير من ان من اراد ان يتكلم فجرى على لسانه الطلاق يقع ديانة وقضا فلا يعول عليه **قوله** فكذا اذا نوي الابانة اي بالصريح يقع رجعيا وتلغو نيته لانه قصد باللفظ تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف والاجماع على ذلك فيرد عليه لانه استعجل ما اخر الشرع كما رد ارث الوارث بالقتل لاستعجاله فيه **قوله** ولو نوي الطلاق اي بقوله انت طالق عن وثاق لم يدين في القضا لانه خلاف الظاهر الا ان يكون مكرها ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولو نوي به الطلاق عن العمل لم يدين في القضا ولا فيما بينه وبين الله تعالى لانه لا يحتمله ولو نوي به الطلاق عن العمل لم يدين في القضا ولا فيما بينه وبين الله لانه لا يحتمله لان الطلاق لدفع القيد وهي ليست مقيدة بالعمل فلا يكون محتمل اللفظ وعن ابي حنيفة يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه لا يستعمل التخلص فكانه قال انت متخلصة عن العمل ولو صرح فقال طالق من هذا العمل صدق ديانة لا قضا على الاول لانه نظر انه طلق ثم وصل لفظ العمل استدراكا بخلاف ما لو

وصل لفظ الوثاق حيث يصدق قضا لانه يستعمل فيه قليلا وكل ما لا يدينه القاضي اذا سمعته منه المراة او شهد به عندها عدل لا يسعها ان تدينه لانها كالقاضي لا يعرف منه الا الظاهر **قوله** ولو قال انت مطلقة بتسكين الطا لا يكون طلاقا الا بالنية لانها اي لفظة مطلقة غير مستعملة فيه اي في الطلاق بالمعنى الشرعي عرفا في الانطلاق عن القيد الحسي فلم يكن صريحا فيه فيتوقف على النية **فروع** لو قال لها يا مطلقة بالتشديد او يا طالق وقع ولو قال اردت الشتم لم يصدق لان النداء استحضار بالوصف الذي تضمنه اللفظ اذا كان يمكنه اثباته بذلك اللفظ بخلاف يا ابني لعبده ولو كان لها زوج طلقها قبل فقال اردت ذلك الطلاق صدق ديانة باتفاق الروايات وقضاء في رواية ابي سليمان وهو حسن وينبغي على قياس ما في العتق لو سماها طالق ثم ناداها به لا تطلق وقد روي وكيع عن ابن ابي ليلى عن الحكم بن عتيبة عن خيثمة بن عبد الرحمن ان امراة قالت لزوجها سمني فسماها الطبيعة فقالت ما قلت شيا فقال هات ما اسميك به فقالت سمني خلية طالق قال فانت خلية طالق فجات عمر رضي الله عنه فقالت ان زوجي طلقني فجاء زوجها فقص القصة فاوجع عمر راسها وقال لزوجها خذ بيدها واوجع راسها ولو قال طلقتك امس وهو كاذب كان طلاقا في القضا ولو قال فلانة طالق ولم يبينها او نسبها الى ابيها او امها او اختها او ولدها وامراته بذلك الاسم والنسب فقال عنيت اخرى اجنبية لا يصدق في القضا بخلاف الاقرار لفلان بن فلان اذا ادعى ذلك من اسمه ونسبه لا يلزمه العطا ويحلف ما له عليه هذا المال الا اما هو فلان بن فلان ولو قال هذه المراة التي عنيت امراتي وصدقته في ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق في ابطال الطلاق عن المعروفة الا ان يشهد الشهود على نكاحها قبل ان يتكلم بالطلاق او على اقرارهما به قبل ذلك او تصدقه المراة المعروفة كذا في الكافي للحاكم ولو قال امراتي فلانة بنت فلان طالق وسماها بغير اسمها لا تطلق امراته الا بالنية وعلى هذا لو حلف لذا نيه فقال ان خرجت من البلدة قبل ان اقضيك فامراتي فلانة طالق واسم امراته غيره لا تطلق اذا خرج قبله ولو قال لاحدى نسايه يا زينب فاجابته زوجته عمرة فقال انت طالق طلقت المجيبة ولو قال اردت زينب طلقتا هذه بالاشارة وتلك بالاقرار هذا في القضا اما فيما بينه وبين الله تعالى فانما يقع على التي قصدها ذكره في البدايع ولو قال انت زينب فقالت عمرة نعم فقال اذن انت طالق لا تطلق ولو قال علبك الطلاق اولك اعتبرت النية ولو قال قولي انا طالق لا تطلق حتى تقولها ولو كان له امراتان اسمهما واحد ونكاح احديهما فاسد فقال فلانة طالق وقال عنيت التي نكاحها فاسد لا يصدق في القضا وكذا لو قال احديكما او احدي امراتي طالق ويقع بالتهجي كانت ط ا ل ق وكذا لو قيل له طلقتها فقال نعم او اصح بقيد النية في البدايع ولا يقع بطلقتك الا اذا غلب في الحال ولو قال انت طالق فقال لعم طلقت ولو قال له في جواب طلقني لا تطلق وان نوى ولو قيل له الست طلقتها فقال بلي طلقت او نعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فان اهل العرف لا يفرقون بل يفهمون منهما ايجاب المنفي ولو قال جدي طلاقك فقالت اخذت اختلف في اشتراط النية وصحح الوقوع بلا اشتراطها ويقع بطلقتك الله اطلقها في النوازل مرة ثم اعادها وشرط النية وهو الحق واما المصحف فهو خمسة الفاظ تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك ويقع به في القضا ولا يصدق الا اذا اشهد على ذلك قبل التكلم بان قال امراتي تطلب مني الطلاق وانا لا اطلق فاقول هذا ويصدق ديانة وكان ابن الفضل يفرق ولا بين العالم والجاهل وهو قول الحلواني ثم رجع الى هذا وعليه الفتوى ولو قال نساء اهل الدنيا او الدنيا طوالق وهو من اهل الذي لا تطلق امراته الا ان نواها رواه هشام عن ابي يوسف وعليه الفتوى وعن محمد روايتان ولا فرق بين ذكر لفظ جميع وعدمه في الاصح وفي نساء اهل السكة او الدار وهو من اهلها ونساء هذا البيت وهي فيه تطلق ونساء اهل القرية منهم من

الحقها بالدار ومنهم من الحقها بالمصر ولو قال طلاقك علي لا يقع ولو زاد فرض او واجب او لازم او ثابت قيل تطلق
رجعية نوي او لا وقيل لا يقع وان نوي وقيل في قول ابي حنيفة يقع وفي قولهما لا يقع في واجب ويقع في لازم وقيل
بل في قول ابي يوسف يرجع في ذلك كله الي نيته وقيل يقع في واجب للتعارف به وفي الثلثة لا يقع وان نوى لعدم
التعارف وفي الفتاوي الكبري للخاصي المختار انه يقع في الكل لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه وحكمه لا
يجب ولا يثبت الا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق وهذا يفيد ان ثبوته اقتضا ويتوقف علي نيته الا ان يظهر
فيه عرف فاش فيصير صريحا فلا يصدق قضا في صرفه عنه وفيما بينه وبين الله ان قصده وقع والا لا فانه قد يقال
هذا الامر علي واجب بمعني ينبغي ان افعله لا اني فعلته فكانه قال ينبغي ان اطلقك وقد تعورف في عرفنا في الحلف
الطلاق يلزمني لا افعل كذا يريد ان فعلته لزم الطلاق ووقع فيجب ان يجري عليهم لانه صار بمنزلة قوله ان فعلت
فانت طالق وكذا تعارف اهل الارياف الحلف بقوله علي الطلاق لا افعل ولو قال طال بلا قاف يقع قيل لانه ترخيم
وهو غلط اذ الترخيم اختيارا في الندا وفي غيره انما اضطرارا في الشعر ولو قال انت ثلاث وقعت ثلاث ان نوي
لانه نوي ما يحتمله لفظه ولو قال لم انوه لا يصدق اذا كان في حال مذاكرة الطلاق لانه لا يحتمل الرد والاصدق
ومثله بالفارسية تويسه علي ما هو المختار للفتوي خلافا للصغار ولو قال انت طالق من فلانة وفلانة مطلقه او غير
مطلقه فان عني به الطلاق وقع والا فلا لانه نوي ما يحتمله لفظه والمعني عنده عدم كونها مطلقة لاجل فلانة
لان افعل التفضيل ليس صريحا وهذا الخلاف ما اذا قالت له مثلا فلان طلق زوجته فقال لها ذلك فانه يقع
وان لم ينو وكذا لو قال انت ازني من فلانة لا يحد لانه ليس صريحا في القذف وعن محمد فيمن قال لامراته كوني طالقا
او اطلقي يقع لان قوله كوني ليس امرا حقيقة لعدم تصور كونها طالقا منها بل عبارة عن اثبات كونها طالقا كقوله
تعالي كن فيكون ليس امرا بل كناية عن التكوين وكينونتها طالقا يقتضي ايقاعا قبل فتضمن ايقاعا سابقا وكذا قوله
اطلقي ومثله لامته كوني حرة **قوله** ولا يقع به اي بالصريح المقيد بالالفاظ المتقدمة انت طالق مطلقة طلقتك
لا تطلق الا واحدة وان نوي اكثر من ذلك لا الصريح مطلقا لان منه المصدر وبه يقع الثلاث بالنية وقال الشافعي رحمه الله
يقع ما نوي وهو قول الايمة الثلاثة وزفر وقول ابي حنيفة الاول ثم رجع عنه ووجه قول الجمهور انه نوي محتمل لفظه
فان ذكر الطالق ذكر الطلاق لان الوصف كالفعل جزء مفهومه المصدر وهو محتمله اتفاقا ولهذا اي ولان ذكره ذكر
الطلاق المحتمل للقليل والكثير صح قران العدد به تفسيرا حتي ينتصب علي التمييز وحاصل التمييز ليس الا تعيين احد محتملات
اللفظ ويدل عليه حديث ركانه انه اتي النبي صلي الله عليه وسلم فقال طلقت امراتي البته قال صلي الله عليه وسلم
والله ما اردت الا واحدة فقال والله ما اردت الا واحدة فردها صلي الله عليه وسلم عليه وايضا ما اذا صح نية
الثلاث بقوله انت باين وهو كناية ففي الصحيح الاقوي اولي **قوله** ولنا انه نعت فرد غير مستقيم لان الكلام ليس في المراة
الموصوفة انها تحتمل التعدد علي ما يعطيه ظاهر كلام من قوله حتي قيل للمثني طالقان والثلاث طوالق بل في المعني
المصدر الذي تضمنه ووحدته لا تمنع احتمال العدد بجنسيته وتحرير التقرير ان انت طالق اذا اريد من قيد
النكاح كان معناه لغة وصفها بانطلاقها من قيد النكاح وهي مقيدة به فصدقه متوقف علي التطليق والمتيقن
ان الشارع اعتبره مطلقا عند هذا الكلام فاما ان يكون اثبته اقتضا تصحيحا للاخبار فلا تتجاوز الواحدة اذ الضرورة
تندفع بها والمقتضي لا عموم له لذلك او نقله من الاخبار الي الانشا وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا بموجب
نقل وهو منتف لان جعله موقعا لا يستلزم نقله لان باثباته اقتضا يحصل المقصود ويعرض بالقطع تخلف
لازم الاخبار اذ لا يفهم من انت طالق قط احتمال الصدق والكذب فلزم تحقق النقل وبه يندفع ما قيل اخبار من وجه

انشاء من وجه بل هو انشاء من كل وجه لما قلنا ويمكن ان يقال بعد التسليم المعلوم من الشرع جعله موقعا
واحدة فعلم انه انما نقله الي انشاء ايقاع الواحدة فجعله موقعا به ما شاء استعمال في غير المنقول اليه الا ان ينقل
ان الشارع نقله لما هو اعم وليس يراد به وملاحظة ما يصح ان يراد بالمصدر كما ذكرتم انما يتفرع عن ارادة الاستعمال
اللغوي ونقله الي الانشاء ينافيه لانه لجعل اللفظ علة لتحول المعني الخاص في الوجود المخالف لمقتضاه
لغة علي ان المصدر الذي يدل عليه اللفظ هو الانطلاق الذي هو وصفها وذلك لا يتعدد اصلا بل يختلف
بالكيفية وبين ما يعقبه الرجعة شرعا وما لا الا في الكيمية وحينئذ يتفق كلامهم هنا وفي البيع حيث جعل المصنف
بعت انشاء حيث قال لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وهذا
يظهر عدم صحة ارادة الثلث في مطلقه وطلقتك لانه صار انشاء في الواحدة غير ملاحظ فيه معني اللغة
وعلي هذا فالعدد نحو ثلثا لا يكون صفة لمصدر الوصف بل لمصدر غيره اي تطليقا ثلاثا كما ينتصب
في الفعل مصدر غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او يضمر له فعل علي الخلاف فيه بخلاف طلقها وطلقي نفسك لان
المصدر المحتمل للكل مذكور لغة فصح ارادته منه لانه لا نقل فيه الي ايقاع واحدة هذا وتقض بطالق طلاقا
فانه يصح ارادة الثلث مع ان المنتصب هو مصدر طالق ويدفع بان طلاقا المصدر قد يراد به التطليق
كالسلام بمعني التسليم والبلاغ بمعني التبليغ فصح ان يراد ارادة الثلث علي ارادة التطليق به معمولا لفعل
محذوف تقديره طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا لتعني انه يريد ارادة الثلث بانت الطلاق وهو صفة
المراة والجواب انه اذا نوي الثلث كان المعني انت وقع عليك التطليق فصحت نية الثلث ونوقض بانه لم
لا يجوز في طالق عند ارادة الثلث ان يراد انت ذات وقع عليك التطليق وجاز في المصدر وقد يدفع بانه
لو اريد بالمصدر الذي في ضمن طالق ذلك كان يراد باسم الفاعل اسم المفعول وهو منتف فان قلت ظاهر ما
ذكرت انه لو صح ان يراد اسم المفعول صحت ارادة الثلث والفرض ان صريح اسم المفعول كانت مطلقة لا تقبل
نية الطلاق فكيف بما يراد به هو فالجواب ان الذي لا يقبله هو اسم المفعول المنقولة للانشاء علي ما الترمنا
الجواب به والذي يراد بطالق ليس للانشاء فتامل ويدل علي انه لا يراد بطالق الثلث حديث ابن عمر في الصحيحين
انه طلق امراته في الحيض فلم يستفسره النبي صلي الله عليه وسلم ولو كان مما تصح ارادة الثلث منه لاستفسره بدل
علي ملازمة حديث ركانة بن عبد يزيد في سنن ابي داود انه طلق امراته سهيمة البته فقال صلي الله عليه وسلم
والله ما اردت الا واحدة فقال والله ما اردت الا واحدة الحديث فظهر انه لا بمعني حكم المحتمل حتي يستفسر عنه
وثبت لنا مطلوب اخر وهو ان الكنايات عوامل بحقايقها لا انها يراد بها الطلاق والا كان غير محتمل فلم يسال
ابن عمر ولكونها عوامل بحقايقها احتملت فساله وانما احتملت حقايقها اعني معني البينونة التي تفيدها البته كلا
من نوعيها الغليظة المترتبة علي الثلث والخفيفة المترتبة علي ما دونها فصح ان يراد كل من النوعين غير انه اذا لم يكن
له نية ثبت الاخف للتيقن **قوله** ووقوع الطلاق باللفظة الثانية يعني طالق الطالق وبالثالثة وهي
طالق طلاقا وما في الكتاب ظاهر غير ان وقوع الثلاث بطالق طلاقا ان لم يكن بالمصدر وبلغوا الطلاق في حق
الايقاع كما اذا ذكر معه العدد فان الواقع هو العدد والا يشكل فانه حينئذ يقع به واحدة ويقع بالمصدر ثنتان
وهو باطل في الحرة لما عرف وهذا يقوي المروي عن ابي حنيفة انه لا يقع به واحدة وان نوي الثلث ويجب كون طالق
الطلاق مثله علي هذه الرواية وان لم يذكرا الا في المنكر **قوله** واما وقوعه باللفظة الاولي وهي الطلاق ولان
المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار كقوله انت طالق ويرد انه اذا اريد به طالق يلزم

ان لا تصح نية الثلث وسنذكر جوابه **قوله** ولا يحتاج فيه الى النية اي في انت الطلاق الى نية لانه صريح في
غلبة الاستعمال والمنقول عن الشافعية ان التطليق بالمصدر من الكناية لانه لم يغلب استعماله فيه وقول المصنف
لغلبة الاستعمال لا يفيد لان الذي غلب استعماله الوصف لا المصدر قلنا المراد ان المصدر حيث استعمل كان المراد
طالق به هو الغالب فيكون صريحا في طالق الصريح فيثبت له حكم طالق لا يقال فيلزم في ساير الكنايات انها
صرايح لانا نمنع انها مستعملة في الطلاق بل في معانيها الحقيقية على ما سيتحقق ولذا وقع بها البائن فان قيل
فكيف يقع الثلاث وقد اريد به طالق قلنا لانه كما قلنا صريح في طالق ويحتمل ان يراد على حذف مضاف اي ذا
طلاق وعلى هذا التقدير يصح ارادة الثلث ولما كان محتملا توقف على النية وهذا اوجه ان شاء الله مما قيل
انه وان اريد به طالق لم يخرج عن كونه مصدرا فيصح ارادة الثلث به لان الارادة باللفظ ليست الا باعتبار
معناه لا ذاته التي هي هواء مضغوط فاذا فرض ان معناه الذي اريد به ليس الا ما لا يصلح ارادته منه فكيف
يراد به ذلك الذي لا يصح ويمكن ان يراد به انها عين الطلاق ادعاء وتصح معه ايضا ارادة الثلث وعليه
قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار يعني الناقة لا على ان المراد مقبلة مدبرة كما ذكره كثير لفوات المعنى المقصود
من المبالغة وهذا بخلاف نية الثنتين بالمصدر لا يصح خلافا لزفر والشافعي الا ان يكون المراة امة لهما ان المصدر
يحتمل القليل والكثير فالثنتان كالثلث قلنا نية الثلث لم تصح باعتبار انه كثرة بل باعتبار انها فرد من حيث انه
عام جنس واحد بخلاف الثنتين في الحرة لانه عدد محض والفاظ الواحد ان لا تحتمل العدد المحض بل يراعى فيها
التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى معزول عنهما وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المجرد
عن اللام الا واحدة واما المحلى فيقع به الثلث قال الجصاص هذه التفرقة لا يعرف لها وجه الا على الرواية
التي رويت عن ابي حنيفة في انت طالق طلاقا لا يكون الا واحدة وان نوى ثلاثا لان المصدر ذكر للتاكيد ونفي
المجاز لا للايقاع اما على الرواية المشهورة فلا فرق بين طلاق والطلاق وفي المغني لابن هشام نقلا عن بعض
التواريخ ان الرشيد كتب الى ابي يوسف ما قول القاضي الامام فيمن قال لامرأته • فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن
وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم • فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلث ومن يخرق اعق واظلم فقال ابو يوسف
هذه مسئلة نحوية فقهية لا آمن الغلط فيها فاتى الكسائي فسأله فاجاب عنها بما سنذكره وهو بعيد
كونه غلطا بعيد عن معرفة مقام الاجتهاد فان من شرطه معرفة العربية واساليبها لان الاجتهاد يقع في
الادلة السمعية العربية والذي نقله اهل الثبت من هذه المسئلة عن من قرا الفتوى حين وصلت
خلاف هذا وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف اصلا ولا للرشيد ولمقام
ابي يوسف اجل من ان يحتاج في مثل هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات
الالفاظ ففي المبسوط ذكر ابن سماعة ان الكسائي بعث الى محمد بفتوى فدفعها الى فقرأها عليه فقال
ما قول قاضي القضاة الامام فيمن قال لامرأته • فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن • وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم
فانت طالق والطلاق عزيمة ثلث • ومن يخرق اعق واظلم • فما يقع عليه فكتب في جوابه ان قال ثلث مرفوعا
يقع واحدة وان قال ثلثا منصوبا يقع ثلاث لانه اذا ذكره مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق فيقع
واحدة واذا قال ثلثا منصوبا يقع ثلاث لانه اذا ذكره مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق فيقع واحدة
واذا قال ثلثا منصوبا على معنى البدل والتفسير فيقع به ثلث كانه قال انت طالق ثلثا والطلاق عزيمة
لان الثلث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمال الدين بن هشام رحمه الله بعد الجواب المذكور

الصواب ان الكلام الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما لمجاز الجنس
نحو زيد الرجل اي المعتد به واما للعهد الذكري اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلث ولا يكون للجنس الحقيقي
لئلا يلزم الاخبار بالخاص عن العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة ثلث فعلى العهدية يقع الثلث وعلى الجنسية
واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلاث اذ المعنى حينئذ فانت طالق ثلثا ثم اعترض
بينهما بالجملة وكونه حالا من الضمير في عزيمة فلا يلزم وقوع الثلث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلثا
فانما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراده الشاعر فالثلث لانه قال بعده فبيني بها ان كنت
غير رفيقة وما لامرئ بعد الثلاث مقدم انتهى وتخرقي بضم الراء مضارع خرق بكسرها والخرق بالضم الاسم
يوضحه الرفق ولا يخفى ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة في ارادة
ان الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلامتناع الجنس الحقيقي كما ذكر بقي ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة او
العهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلث ولهذا ظهر من الشاعر انه اراده كما افاده البيت الاخير فحو
محمد بناء على ما هو الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال **قوله**
ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق في قوله لانه اذا
اراد بطالق طلاقا او الطلاق ثنتين لا يصح فافادنا انه لو اراد بهما التوزيع صح وجهه بقوله لان كلا
منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطلاق فيقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها وهذا منقول عن
ابي يوسف والفقيه ابي جعفر ومنعه فخر الاسلام لان طالقا نعت وطلاقا مصدره فلا يقع الا واحدة
وكذا في انت طالق الطلاق ويؤيده ان طلاقا نصب ولا بد مع بعد صلاحية اللفظ لتعدده وصحة الارادة
به الا بما هو ارادة ومحض الاعراب في الايقاع من العالم والجاهل فظهر ان الاولى في التشبيه ان يقال
فصار كقوله انت طالق طالق لا طالق وطالق وان صح الاخر من جهة المعنى **قوله** وان اضاف الطلاق
الى جملتها او الى ما يعبر به عن الجملة وقع ومثل المضاف الى الجملة بقوله انت طالق والمضاف الى ما يعبر به
عن الجملة برقبتك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيهما معا الى ما يعبر به عن الجملة من لفظ انت ورقبتك
الى اخره والتحقيق ان ما يعبر به عن الجملة اما بالوضع او بالتجوز وقوله لان التاء ضمير المراة هو احد الاقوال
في انت انه برمته ضمير او التاء وان عماد او ان واللواحق حروف تدل على خصوص المراد **قوله** او يقول
رقبتك طالق او عنقك او روحك او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك هذه امثلة ما يعبر به عن
كل الانسان وذكر استعمالاتها فيها واما قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الفروج على السروج فغريب جدا
وابعد الشيخ علاء الدين حيث استشهد بما اخرجه ابن عدي في الكامل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال نهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركبن السروج وضعفه فان لفظ ذات الفروج يطلق
على المراة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم اي اكبرهم ويا وجه العرب يعني يا اوجههم ومن يدفع
ما اورد ان الاستدلال به فاسد لان معناه ان القوم كالجسد وفلان الراس منه لا ان فلانا يعبر به عن
القوم كلهم وكذا ما معنى يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه عبر عن جملة العرب بالوجه
وناداهم به ولا يتم استدلالهم به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه
العرب يا ايها العرب انتهى ومبنى كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية شبهت العرب بالجسم الواحد
لتحامل بعضه على بعض وبنا لم بعضه بنا لم بعض فاثبت له الوجه ولا يخفى انه ليس بلازم لجواز كونه مجازا

استعارة تخييلية شبه الرجل بالراس لشرفه على سائر الاعضا لكونه مجمع الحواس وبالوجه لظهوره وشهرته
فاطلق عليه راس القوم ووجههم اي اشرفهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ويبقى وجه ربك
اي ذاته الكريمة واعتق راسا وراسين من الرقيق وانا بخير ما دام راسك سالما يقال مرادا به الذات
ايضا **قوله** ومن هذا القبيل الدم يعني في رواية يطلق ويراد به الكل وهي رواية كتاب الكفالة قال
لو كفل بدمه يصح ورواية كتاب العتق لا يصح فانه قال اذا قال دمك حر لا يعتق وفي الخلاصة صحح عدم
الوقوع **قوله** وكذلك ان طلق جزا شايعا يعني يقع عليها لنصفها وسدسها لان الشايع محل التصرفات
كالبيع وغيره كالاجارة **قوله** ولو قال يدك طالق او رجلك وهذا يقابل معنى الاول اي الجزء المعين
الذي يعبر به عن الجملة كرقبتك فانه جزء معين لا يعبر به عن الجملة ومنه الاصبع والدبر لا يقع الطلاق
باضافته اليه خلافا لزفر والشافعي ومالك واحمد ولا خلاف ان بالاضافة الى الشعر والظفر والسن والريق
والعرق والحمل لا يقع والعتاق والظهار والايلاء وكل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهر او
آلى او اعتق اصبعها لا يصح عندنا ويصح عندهم وكذا العفو عن القصاص وما كان من اسباب الحل كالنكاح لا
تصح اضافته الى الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الكل بلا خلاف **قوله** لنا حاصله قياس مركب نتيجة الاول
انه اي الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل لحكم النكاح فجعل صغرى ويضم اليها وما كان محلا لحكم النكاح
يكون محلا للطلاق ينتج الجزء المعين الذي يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالقياس الفقهي جزء هو محل
لحكم النكاح فيكون محلا كالجزء الشايع وهذا على قول طايفة من الشافعية فانهم اختلفوا في كيفية وقوعه
بالاضافة الى الجزء المعين فقيل يقع عليه ثم يسري كما في العتق قال الغزالي هو ظاهر المذهب في العتق
لا في الطلاق وقيل يجعل الجزء معبرا به عن الكل فيقع باللفظ قالوا وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو قال
ان دخلت الدار فيمينك طالق فقطعت ثم دخلت ان قلنا بالسراية لا يقع وان قلنا بالعبارة عن الكل يقع
قوله ولنا الى اخره حاصله منع محليته للطلاق منع عليته كونه محلا للحل لكونه محلا للطلاق بل
محله ما فيه قيد النكاح وهو القيد وهو منعها من الفعل مع الغير وامرها به معه اي تسليمها نفسها وعند
كان تخصيصا به هو حكم النكاح او لا ثم يثبت الحل تبعا له حكما لهذا الحكم والطلاق ينبئ عن رفع القيد فيكون
وضعه لرفع ذلك ويرتفع الحل تبعا لرفعه كما ثبت تبعا لثبوته وهذا القيد المعنوي ليس في اليد ولا
في غيرها من اجزاء الهوية لان المنع خطاب ولا يتعلق بالاجزاء الخارجية بل بمسمى العاقل المكلف ولهذا
جاز النكاح وان لم يكن لها يد وحل الاستمتاع بالاجزاء المعينة تبع في ذلك بخلاف الجزء الشايع اذ لا وجود
للمسمى بدونه فكان محلا للنكاح فكذا للطلاق ووقوعه بالاضافة الى الراس باعتبار كونه معبرا به عن
الكل لا باعتباره نفسه مقتصرا ولذا نقول لو قال الزوج عنيت الراس مقتصرا قال الحلواني لا يبعد ان
يقال لا يقع لكن ينبغي ان يكون ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اما في القضا اذا كان التعبير به عن الكل
عرفا مشتهرا لا يصدق ولو قال عنيت باليد صاحبها كما اراد اعرفا بيلا في قوله ذلك بما قدمت
يداك اي قدمت وعناه صلى الله عليه وسلم في قوله على اليد ما اخذت حتى ترد وتعارف قوم التعبير
بها عن الكل وقع بالاضافة اليها لان الطلاق مبني على العرف وكذا لو طلق النبطي بالفارسية يقع ولو
تكلم به العربي ولا يدريه لا يقع ولا منافسة في هذا انما الخلاف في ان ما يملك تبعا هل يكون محلا لاضافته
الطلاق اليه على حقيقته دون تصيير وريه عبارة عن الكل فاما على مجازه في الكل لا اشكال انه يقع بما كان

او رجلا بعد كونه مستفيضا لغة او لغة قوم **قوله** واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه
لا يعبر بهما عن كل البدن وكذا لو قال ظهرك علي وبطنك علي كظهر امي اي لا يكون مظاهرا وقوله
صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا على ظهر غنى الظهر مقحم فيه اما لو كان فيهما عرف في ارادة الكل بهما ينبغي
ان يقع وكذا لا يقع بالاضافة الى البضع ومما في بعض النسخ لو قال بعضك طالق يقع قال شمس الايمة الحلواني
تصحيف انما هو بعضك او نصفك وفي الخلاصة استك طالق كفرجك طالق بخلاف الدبر قال شارح
عندي فيه نظر لان الاست بمعنى الدبر وليس بذاك لان البضع بمعنى الفرج ايضا ويقع في الفرج دون البضع
لجواز تعارف احدهما في الكل دون الاخر والاوجه ان محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا ان المدار تعارف
التعبير به عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كون الاست كذلك وهذا لان حقيقة الكلام ان
يقال يقع بالاضافة الى اسم جزء يعبر به عن الكل فان نفس الجزء لا يتصور التعبير به هذا وقد يقال على المصنف
ان كان المعتبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرته فيجب ان لا يقع بالاضافة الى الفرج او وقوع استعماله من
بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذكر الخلاف في اليد لما ثبت من استعمالها في الكل في القران والحديث على ما ذكرنا
وايضا ظاهر الكلام ان المضاف الى الجزء الشايع والمعبر به عن الكل صريح اذ لم يشترط في الوقوع به النية والصراحة
بغلبة الاستعمال ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك **قوله** وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كانت تطليقة
وكذا الجواب في كل جزء سماه كالثمن او قال جزا من الف جزء من تطليقة وقال نفاة القياس لا يقع به لان
بعض الشيء غيره والمشروع الطلاق لا غيره ولا يخفى ان المراد بغيره ما ليس اياه والا فالبعض عند المتكلمين
ليس نفسا ولا غيرا والجواب ان الشرع ناظر الى صون كلام العاقل وتصرفه ما امكن وكذا اعتبر العفو عن بعض
القصاص عفوا عنه فلما لم يكن للمذكور جزء كان كذكر كله تصحيحا كالعفو **قوله** ولو قال لها انت طالق ثلاثة
انصاف تطليقتين فهي طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف يكون ثلث
تطليقات ضرورة وقيل ينبغي ان لا يقع الثالثة لان في ايقاعها شكا لان ثلثة انصاف تطليقتين يحتمل ما
ذكر ويحتمل كونها طلقة ونصفا لان الطلقتين اذا انتصفتا صارتا اربعة انصاف فثلثة منها طلقة ونصف
فتكمل طلقتين وهذا غلط من اشتباه قولنا نصفا طلقتين ونصفا كل من الطلقتين والثاني هو الموجب للاربعة
الانصاف وهو احتمال في ثلثة انصاف تطليقتين فيثبت في النية لا في القضا لان الظاهر هو ان نصف
التطليقتين تطليقة لا نصفا تطليقتين **قوله** ولو قال انت طالق ثلاثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان
لانها طلقة ونصف فيتكامل وهذا هو المنقول عن محمد في الجامع الصغير واليه ذهب الناطفي والعتابي
وعرف منه انه لو قال نصفي تطليقة يقع واحدة وقيل يقع ثلاث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه
فيصير ثلثا والثلاث كالجمع اختصارا للمعاطفات فكانه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة ونصف تطليقة
ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة ونصفها الاخر ومثله بالضرورة اذ ليس للشيء الا نصفان فيقع ثنتان لان
نصفها ونصف اجزا طلقة واحدة كقوله نصف طلقة وسدسها وثلثها حيث يقع واحدة لاتحاد مرجع الضمير
بخلاف نصف طلقة وثلث طلقة وسدس طلقة حيث يقع ثلاث لان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانية
غير الاولى فاوقع من كل تطليقة جزا ولو زاد اجزاء الواحدة مثل نصف طلقة وثلثها وربعها وقعت ثنتان
للزوم كون الجزء الاخير من اخرى وعلى هذا لو قيل يقع ثلاث اذا قال نصف طلقة وثلثيها وسبعة اثمانها
لم يبعد الا ان الاصح في اتحاد المرجع وان زادت اجزاء واحدة ان تقع واحدة لانه اضاف الاجزاء الى واحدة

نص عليه في المبسوط والاول هو المختار عند جماعة من المشايخ ولو قال لاربع نسوة له بينكن تطليقة طلقت
كل واحدة واحدة وكذا اذا قال بينكن تطليقتان او ثلث او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة بينهن جميعا فيقع
التطليقتين عن كل منهما تطليقتان في الثلاث ثلاث ولو قال بينكن خمس تطليقات ولا نية له طلقت
كل تطليقتين وكذا ما زاد الى ثمان فان زاد على الثمان فقال اتسع طلقت كل ثلثا ولا يخفى الوجه وكذا لو قال
اشركتكن في ثلاث تطليقات تلفظ بين لفظ الاشراك سواء بخلاف ما لو طلق امرأتين له كل واحدة واحدة
ثم قال لثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما يقع عليها تطليقتان لانه شركها في كل تطليقة في اخر باب الطلاق
من المبسوط لو قال فلانة طالق ثلاثا ثم قال اشركت فلانة معها في الطلاق وقع على الاخرى ثنتان بخلاف
ما تقدم لان هناك ما يسبق وقوع شيء فينقسم الثلث بينهن بصفين قسمة واحدة وهذا قد اوقع الثلاث على
الاولى فلا يمكنه ان يرفع شيئا مما اوقع عليها باشراك الثانية وانما يمكنه ان يسوي الثانية بها بايقاع الثلاث
عليها ولانه لما اوقع الثلث على الاولى فكلامه في حق الثانية اشراك في كل واحدة من الثلث فكانه قال بينكما
ثلاث تطليقات وهو يوجب ان كل تطليقة بينهما وقد ورد استفتاء فيمن قال لزوجته انت طالق ثلاثا
وقال لاخرى اشركتك فيما اوقعت عليها ولثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما فبعد ان كتبنا تطلق الثالثة ثلثا
ثلثا قلنا ان وقوعهن على الثالثة باعتبار انه اشركها في ست وفي المبسوط ايضا لو قال لامرأتين انتما طالقتان
ثلثا ينوي ان الثلث بينهن فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فيه فتطلق كل منهما ثنتين لانه من محتملات لفظه
لكنه خلاف الظاهر فلا يدين في القضاء فتطلق كل ثلثا وكذا لو قال لاربع انتن طوالق ثلثا ينوي ان الثلث
بينهن فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي القضاء تطلق كل ثلثا **قوله** انت
طالق من واحدة الى ثنتين اما من واحدة الى ثنتين فهي واحدة ولو قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى
ثلث فهي ثنتان وهذا التفصيل عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا في الاولى وهي قوله من واحدة الى ثنتين وما
بين واحدة الى ثنتين يقع ثنتان وفي الثانية وهي من واحدة الى ثلث وما بين واحدة الى ثلث يقع ثلث وقال
زفر في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة وتسمية الصورتين اولى ثم الصورتين ثانية باعتبار انها
مدخول الى في الصورتين فالاولى ما كان مدخول الى ثنتين والثانية ما كان مدخولها ثلثا ثم قال المصنف
في قول زفر وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط
الى هذا الحائط واعلم ان زفر لا يدخل الحدين لا الاول ولا الثاني والعرف ان يراد بالغاية المتاخرة فقط مدخوله
اليه حتى لانها المنتهى توجه ما ذكر المصنف باستعمال الغاية في الحد اي الحد من الطرفين لا يدخل تحت المضروب له الحد
والمضروب له هو البيع مثلا فلا يدخل الحدان فيه فكذا في الطلاق وقد صرح بتسمية الاولى غاية في وجه حنيفة
حيث قال ثم الغاية الاولى والمراد بالقياس قضية اللفظ لا القياس الاصولي لان زفر انما بنى جوابه على قضية
اللفظ كما يفيده جوابه المنقول للاصمعي حين ساله عند باب الرشيد عن قول الرجل انت طالق ما بين واحدة الى
ثلث فقال تطلق واحدة لان كلمة ما بين لا تتناول الحدين وكذلك من واحدة الى ثلث لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
فالزمه في قول الرجل كم سنك فقال من ستين الى سبعين ان يكون عمره تسع سنين فيكون ان يراد مسئلة البيع ذكر محل
باعمال اللفظ كالدليل السمعي بذكر محل اعماله ليتبين انه غير متروك الظاهر لا القياس عليها والحاصل ان ذكر
البيع على هذا زيادة على تمام الدليل لا اصل القياس فيكون جزء الدليل ثم قد نسب الى ابي حنيفة ما نسب الى
الاصمعي غير انه قال له في الالزام كم سنك فقال زفر ما بين ستين الى سبعين فقال ابو حنيفة سنك اذا تسع

سنين وهذا بعيد اذ يبعد ان يجيب فيما بين واحدة الى ثلث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ
ما بين دون ان يقول خمسة وستين ونحوه مع ظهور وروده الالزام حينئذ الا وقد اعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع
على انه روي انه قال عند الزام الاصمعي استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل
سني ما بين الستين الى السبعين عرفا في ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا عرف في الطلاق اذ لم يتعارف
التطليق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقد قيل من طرفه غير هذا وهو انه ما بين العددين المذكورين اكثر
من ستين فكيف يكون تسعة وهذا بناء على ان ما بين ستين وسبعين احد وستون واثنان وستون الى تسع وستين
لا واحد الى تسعة وانما يصح اذا لم يعتبر الحد الاول خارجا عن مسمى لفظ ما بين كذا وكذا والظاهر انه خارج
وجواب زفر حيث قال لا يتناول الحدين صريح فيه والاوجه ما ذكرنا له والله اعلم **قوله** وجه قولهما
وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كقول الرجل خذ من مالي من عشرة الى مائة
وبع عبدي بما من مائة الى الف وكل من الملح الى الحلو له اخذ المائة والبيع بالف واكل الحلو **قوله** ولابي حنيفة
ان المراد في العرف الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا يخفى ان المراد ان ذلك انما هو اذا كان بين الحدين متخلل
فانه لا يتحقق في نحو من درهم الى درهمين ارادة مجموع الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر ففي نحو طالق من واحدة
الى ثنتين انتفى ذلك العرف منه عنده فوجب اعمال طالق فيقع واحدة ولا يعترض بانه لا يتاتى في من واحدة
الى ثنتين لانه لم يذكر الا لما يصدق عليه ولم يدع انه جار في غيره ليعترض بانه لم يصدق مع عدم متخلل
مع انه مسوق لنفي قولهما بحسب الاكثر والحاصل ان قول كل من الثلثة استحسان بالتعارف بالنسبة الى قول زفر
الا انهما اطلقا فيه وابو حنيفة رحمه الله يقول انما وقع كذلك فيما مرجعه اباحة كالمثل المذكورة واما ما اصله
الحظر حتى لا يباح الا الى دفع الحاجة فلا والطلاق منه فكان قرينة على عدم ارادة الكل غير ان الغاية الاولى لا
بد من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى ثلثا اذ لا ثانية
بلا اولى ووجود الطلاق عين وقوعه بخلاف الغاية الثانية وهي ثلث في هذه الصورة فانه يصح وقوع الثانية
بلا ثالثة اما صورة من واحدة الى ثنتين فلا حاجة الى ادخالها لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية وهو متوقف
وايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غاية بل بما ذكرنا من انتفاء العرف فيه فلا بد من ان يقع بطالق وهذا
كما صح في قوله من واحدة الى واحدة انه يقع واحدة عند زفر خلافا لما قيل لا يقع عنده شيء لعدم المتخلل
ووجه بانه يلغو قوله من واحدة الى واحدة لامتناع كون الواحد مبدا للغاية ومنتهى ويقع بطالق واحدة
كذا هنا يجب ان يلغو من واحدة الى ثنتين عنده ثم يقع بطالق واحدة واورد اذا قيل طالق ثانية لا يقع الا
واحدة اجيب بان ثانية لغو فيقع بانت طالق واحدة بخلاف قوله هنا من واحدة الى ثلث فانه كلام معتبر
في ايقاع الثانية فلا يتحقق ذلك الا بعد ايقاع الاولى فان قيل لفظ ما بين هذا وهذا يستدعي وجود الامرين
ووجودهما ووقوعهما فيقع الثلث الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه من الامور المعنوية فانما يقتضي
الاول واحتمال وجود الثاني عرفا فانه من الستين الى السبعين يصدق اذا لم يبلغ السبعين بل منتظرة ولم يعد
مخطيا في التكلم به لافادة القصد بقي ان يقال ان هذا ان نهض عليهما لا ينهض على زفر لما تقدم انه يقال من طرفه
لا عرف في الطلاق فلا يلزم ادخال الغاية الاولى لان ما بين انما يتناول الثانية لا من حيث هي ثانية الواقع بل من حيث
هي ما بين الواحدة والثلث فلا احتياج الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحدة الى ثلث ولما يتعادى
مثل ذلك التركيب في الطلاق وجب اعتبار مؤدي اجزاء اللفظ وهي لا توجب الا دخول ما بين الحدين ولا تخلص الا

بادعائه العرف افاد ان مثله يراد به ذلك في ايمادة وقع وقد لا يسلمه زفر **قوله** بخلاف جواب عن قياس
زفر على مسئلة من هذا الحايط الى هذا الحايط بالفرق بان التطليقة الثانية واقعة ولا وجود لها
الا بوقوع الاولى فوقعت ضرورة بخلاف الغاية في البيع لم تدع ضرورة الى ادخالها في المغيا فبقيت الغايتان
خارجتين وانت علمت ان الاستدلال على الاقوال الثلثة ليس الا بقضية اللفظ ومسئلة البيع لاظهار
ان اللفظ لم يترك ظاهره بتحقيق الفرق على قول ابي حنيفة ان العرف فيه ارادة الاكثر من الاقل الى اخره
فاقتضى في واحدة الى ثلث وقوع ثنتين لانهما الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فلزم وقوع الاولى بخلاف
بعت من هذا الحايط الى هذا الحايط لان التعارف انما وقع في الاعداد نحو من ستين الى سبعين وما بين
ستين الى سبعين ونحوه فبقي اللفظ في غيرها على مقتضاه لغة فلا تدخل الغايتان وبه اندفع سؤال ان ما
بين تقتضي وجود الطرفين فيقعان كقولنا فان العرف اعطى ان قضيته عدم وقوع الثانية **فرعان**
لو قال من واحدة الى العشرة تقع ثنتان عند ابي حنيفة وقيل يقع ثلث لان اللفظ معتبر في الطلاق حتى لو قال
طلقني ستا بالف وطلقها ثلثا وقعت الثلث بخمس مائة ولو قال ما بين واحدة وثلث وقعت واحدة نقل
عن ابي يوسف بخلاف ما اذا كان غاية وكذا يجب عند الكل الا ان كان فيه العرف الكائن في الغاية **قوله**
ولو نوى واحدة اي من واحدة الى ثلث وفي ما بين واحدة الى ثلث اذا كان فيه عرف الغاية **قوله** لانه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف عليه **قوله** ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب المعروف للحساب
فهي واحدة فيما اذا لم تكن له نية اولى ان يقع واحدة وقال زفر والحسن بن زياد يقع ثنتان وهو قول
مالك والشافعي في وجه اذا لم يعرف الحساب لكنه قصد موجبه عند الحساب فلو كان ممن يعرف الحساب
وقصد موجبه عندهم وتقع ثنتان وجها واحدا وبه قال احمد وعندنا يقع واحدة وبكل حال وجه
قول زفر ان عرفهم فيه تضعيف احد العددين بعدد الاخر فقوله واحدة في ثنتين كقوله واحدة مرتين
او ثنتين مرة وثنتين في ثنتين مرتين فكانه قال طالق اربعا فيقع الثلث فالالزام بانه لو كان كذلك
لم يبق فقير في الدنيا لا معنى له اصلا لان ضربه درهمه مثلا في مائة الف ان كان على معنى الاخبار كقوله عند
درهم في مائة فهو كذب وان كان على الانشاء كجعلته في مائة لا يتمكن لانه لا يجعل بقوله ذلك مائة
فليس ذلك الكلام بشيء **قوله** اثره في تكثير المضروب لا في زيادة العدد والطلقة التي جعل لها اجزاء كثيرة
لا تزيد على طلقة ولا يخفى ان هذا لا معنى له بعد قولنا ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كون احد العددين
مضعفا بعدد الاخر فان العرف لا يمنع والغرض انه تكلم بعرفهم واراده فصار كما لو اوقع بلغة اخرى فارسية
او غيرها وهو يدريها **قوله** فان نوى واحدة وثنتين بقوله واحدة في ثنتين وهي مدخول بها وقعت ثلاثة
لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف فصح ان يراد به معنى الواو ولو كانت غير مدخول
بها وقعت واحدة كما لو قال لها انت طالق واحدة وثنتين وان نوى معنى لفظة مع وقعت ثلث عليها
مدخولا بها كانت او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها طالق واحدة مع ثنتين وارادة معنى لفظة
مع بها ثابت كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي وفي الكشاف ان المراد في جملة عبادي
وقيل في اجساد عبادي ويؤيده قراءة في عبدي فهي على حقيقتها على هذا ولا يخفى ان ما قبلها مع عبادي
بتبوعه وادخلي جنتي فان دخولها معهم ليس الا الى الجنة فالاوجه ان يستشهد على ذلك بنحو قوله تعالى
ونتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة وعن الاحتمال المذكور لو وقع مثله في الاقرار بان قال له علي عشرة في عشرة

وادعى الخصم الجميع اي مجموع الحاصل على الاصطلاح تحلفه القاضي انه ما اراد الجميع اما الواو او معنى الظرف
لغا ولم يقع الا المذكور اولا ففي واحدة في ثنتين واحدة وفي ثنتين في ثنتين ثنتان اتفاقا لان الطلاق لا
يصلح لحقيقة الظرف فيلغو الثاني **قوله** ولو قال انت طالق من هنا الى الشام فهي واحدة رجعية وقال
زفر بائنة لانه وصف الطلاق بالطول واورد عليه انه لو قال طالق طلقة طويلة او عريضة كانت رجعية
عند زفر فكيف يعلل البينونة هنا بالطول **اجيب** باحتمال كونه يفرق بين وصفه بالطول صريحا
فيوقع به الرجعي وكناية فيوقع به البائن لان الاثبات بطريق الكناية ابلغ منه بالصريح كما في كثير الرماد
لانه ابلغ من جواد لانه اثبات الجود له ببينة اعني كثرة الرماد وانه تعليل على مذهبنا الزما كانه قال
من هنا الى الشام فقد وصفه بالطول ولو وصفه بالطول صريحا بان قال طلقة طويلة يقع بائنة عندكم
فكذا كناية بل اولى لما قلنا وقد فعل له مثل ذلك حيث علل سقوط النية في صوم رمضان عن الصحيح المقيم بالقياس
على صاحب النصاب اذا دفعه الى الفقير بعد الحول ولم ينو الزكاة مع ان الزكاة لا تسقط عنده اذا تصدق
بجميع النصاب بعد الحول كذلك او ان عنه في المسئلة روايتين كما جوزه في الكافي لان بعض المشايخ قال في
لانه وصفه بالطول ولو قال انت طالق طلقة طويلة كان بائنا كذا هنا ولان قوله من هنا الى الشام
يفيد الطول والعرض مجازا ان لا تحصل البينونة عنده باحدهما وتحصل بالوصف بهما لانه يفيد العظم
فكانه قال كالجبل لكن مقتضى هذا ان لا يقتصر على قوله لانه وصفها بالطول بل يقول لانه وصفها بالطول
والعرض **قوله** قلنا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا وفي السموات ثم هؤلاء يحتمل القصر
حنيفة فكان قصر حكمه وهو بالرجعي وطوله بالبائن ولانه لم يصفها بعظم ولا كبر بل مدها الى مكان وهو
لا يحتمل ذلك اصلا فلم يثبت لهذا اللفظ زيادة شدة فلا بينونة وقال الترتاشي مع انه انما مد المراة لا
الطلاق ووجهه انه حال ولا يصلح صاحب الحال في التركيب الا الضمير في طالق **قوله** ولو قال انت طالق
بمكة او في مكة طلقت في الحال وكذا في الدار وان لم يكن في مكة ولا الدار وكذا في الظل وفي الشمس والثوب كالمكان
فلو قال في ثوبه كذا وعليها غيره طلقت للحال وكذا اذا قال انت طالق وانت مريضة وان قال عنيت اذا لبست
واذا مرضت دين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لما فيه من التخفيف على نفسه كذا اذا قصد بقوله بمكة او
في مكة اذا دخلت مكة فانه يتعلق بالدخول ديانة لا قضاء **قوله** لان الطلاق لا يختص بمكان دون مكان المعنى
ان الطلاق لا يتصور ان يتعلق بمكان بعينه دون غيره لان الطلاق والمعنى به رفع القيد الشرعي معدوم في
الحال وقد جعل الشارع لمن له التخلص التخلص بلفظ وضعه تعالى سببا لذلك ان يعلق وجوده بوجود
امر معدوم حتى اذا وجد حكم سبحانه بوجود المعنى وهو رفع القيد وضعا شرعيا لا لزوما عقليا والزمان
والافعال هما الصالحان لذلك لان كلا منهما معدوم في الحال ثم يوجد وقد يوجد فيعينا للتعليق وجود
الطلاق بوجود كل منهما بخلاف المكان الذي هو عين ثابتة فانه لا يتصور الاناطة به قبل وجوده فالمناط
انما هو وجوده افعل الفاعل له فكان الصالح للتعليق وجود المعنى به الزمان والافعال ثم الزمان في الاضافة
والتعليق يكون مستقبلا اما الحال فانما يكون معه التنجيز ووقوع المعلق واما اضافته الى ماض حال عنه
فليس في وسعه فيلغو ويصير انت طالق فيقع به في الحال وانما فسرنا الطلاق برفع القيد ولم نقل هو فعل معدوم
فناسب ان يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لان الفعل لا يمكن ان يوجد بمجرد وجود ما علق عليه لتوقفه على
فعل الفاعل له وانما يصح ذلك في الاثر الشرعي لان حاصله تعلق خطابه بالحرمة عنده وهذا ممكن اعتباره

شرعا فجعلنا المعلق رفعا القيد لا فعل التطليق والله سبحانه اعلم **قوله** ولو قال في دخولك الدار ومكة تعلق
بالفعل اي بالدخول كما صح بالشرط لصحة استعارة الظرف لاداة الشرط لمقاربة بين معنى الشرط والظرف من
حيث ان المظروف لا يوجد بدون الظرف كالمشروط لا يوجد بدون الشرط فيحمل عليه عند تعذر معناه اعني
الظرف وكذا اذا قال في لبسك او في ذهابك وقد بينا وجه صلاحية الفعل لذلك ولا فرق بين كون ما يقوم فعلا
اختياريا او غيره حتى لو قال في مرضك او وجعك او صلاتك لم تطلق حتى تمرض او تصلي

فصل في اضافة الطلاق الى الزمان

ذكر في باب ايقاع الطلاق فصولا متعددة باعتبار تنويع الايقاع اي ما به على ما قدمنا الى مضاف وموصوف
ومشبه وغيره متعلق بمدخول بها وغير مدخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون
تحت الصنف المسمى كتابا والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الادراك
جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة
فواضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة له فوجدها تترتب على العلم باحوال شيء او اشياء من جهة خاصة وضعه ليبحث
عن احواله من تلك الجهة فتقيد ذلك النوع من العلم بعارض كلي فصار صنفا وقيل للواضع صنف العلم اي جعله
صنفا فالواضع اولى باسم المصنف من المؤلفين وارضح ايضا فهم وعلم مما ذكرنا انها تبا ين مندرجة تحت صنف اعلى
لتباين العوارض المقيد بكل منها النوع وان ما ذكر من نحو كتاب الحوالة اللائق به خلاف تسميته بكتاب **قوله** ولو قال
انت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطلوع فجره لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد لان جميعه هو مسمى الغد ولو نوى
اخر النهار دين فيما بينه وبين الله سبحانه لا في القضاء لانه خلاف الظاهر وقوله لانه نوى التخصيص في العموم
تنزيل للاجزاء منزلة الافراد والا فلفظ غد نكرة في الاثبات فليس من صيغ العموم **قوله** ولو قال انت طالق
اليوم غدا او غدا اليوم يقع في اول الوقتين تفوه به اما الاول فلانه تنجيز فلا يرجع متاخرا الى وقت في المستقبل
واورد عليه انه لم لم يعتبر الاضافة اخرى لا الاضافة بمين ما تنجز والجواب ان اعتبار كلامه ايقاعا للحاجة وهي
مرتفعة بالواحدة ولا ضرورة اخرى يجب لمراعاتها وقوع اخرى فانها اذا طلقت اليوم كانت غدا كذلك حتى لو كان
بالعطف بان قال انت طالق اليوم وغدا او اول النهار واخره لا يقع الا واحدة لانها طالق في الغد واخر النهار
بطلاقها في اليوم واول النهار وقد طولب بالفرق بين هذه وبين قوله انت طالق اليوم اذا جاء غد فانها لا تطلق
الا بطلوع الفجر فتوقف المنجز لاتصال المغير الاول بالاخر فلم لا يتوقف باتصال الاضافة كما توقف باتصال الشرط
وكلاهما مغير للتنجيز فظهر انه مضاف لا انه طلاق اخر وعلى هذا التقرير يسقط الجواب بان ذكر الشرط يبين ان قوله
اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وما نحن فيه ليس فيه ذكر الشرط فيبقى قوله اليوم بيانا لوقت
الوقوع وهو ظاهر وكذا يسقط الجواب بان طالق اليوم ايقاع في الحال واذا جاء غد تعليق فلابد من اعتبار احدهما
للتنافي واعتبار المعلق اولى لان في اعتباره الغاء كلمة واحدة وهي لفظة اليوم وفي اعتبار المنجز الغاء كلمات وهي قوله
اذا جاء غد لانه لم يقع الفرق في الجوابين بانه لم يتوقف فلم يكن تنجيزا لاتصال المغير الشرطي ولم يتوقف فكان تنجيزا
مع اتصال المغير الاضافي فان قيل لم لم يجعل الثاني ناسخا اجيب بان النسخ فرع ثبوت الاول وتقرره وتقرر الطلاق
الاول وثبوته وقوعه فلا يمكن رفعه بعد ذلك وتاخيره واما الثاني وهو قوله طالق غدا اليوم فلانه وقع
مستقبلا مضافا وبعدما صح مضافا الى غد لا يكون بعينه منجزا بل لو اعتبر كان تطليقة اخرى وانما وصفها بتطليقة
واحدة لانها لزمت اضافتها الى الغد فلزم الغاء اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جعله نسخا للاول لان النسخ انما

اوقبله صح

يكون بكلام مستقل في نفسه متراخ وهو منتف هنا فان قلت فما وجوه المسألة اذا وسطت الواو فالجواب انه اذا
قدم المتقدم من الوقتين كانت طالق اول النهار واخره او اليوم وغدا او في ليلك ونهارك وهو في الليل وهو في النهار
وقعت واحدة لعدم الحاجة الى الاخرى لان بطلاقها في اول الوقتين تكون طالقا في اخرهما ولو نوى ان يقع عليها اليوم
واحدة وغدا واحدة صح ووقعت ثنتان وكذا طالق اليوم وغدا وبعد غد يقع واحدة بلا نية فان نوى ثلثا متفرقة
على ثلاثة ايام وقعن كذلك وان قدم المتاخر كطالق غدا واليوم او في نهارك وليلك وهو في الليل او قبله وهو في
النهار فعند زفر كذلك تقع واحدة وعندنا تقع ثنتان لان الاول وقع مضافا صحيحا والواو في عطف المفرد وهو
المسمى بالجملة الناقصة يوجب تقديرما في الاولى لما بعدها فصار الحاصل انت طالق غدا وانت طالق اليوم وقد
نقل الخلاف بيننا وبين زفر فيما لو قال انت طالق كل يوم فعند زفر تقع ثلث في ثلثة ايام لانه موقع في كل يوم قلنا
اللازم وهو كونها طالقا في كل يوم تحصل بايقاعه في هذا اليوم فقط غير متوقف على اعتباره موقعا كل يوم ولا يخفى
ان نقل هذا الخلاف مع الرواية عنه في طالق غدا واليوم تقع واحدة مشكل لان يوما اما ان تعتبره اليوم وغدا وبعد
غد الى اخر الزمان فتقع واحدة او قبله غدا وما بعده واليوم فكذلك وكذا لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا
واحدة فلو نوى ان يطلق كل يوم تطليقة اخرى صحت نيته وفي هذه المسألة ما قدمناه من البحث في اول الكتاب
الطلاق في مسألة انت طالق للسنة وحاصل ما يقع به جواب ما قدمناه ان صحة نية الثلث اما باعتبار اضمار
التطليق كانه قال طالق كل يوم تطليقة او باضمار في كانه قال في كل يوم ولو قال في كل يوم طلقت ثلثا في كل يوم
واحدة وهو ما قاس عليه زفر وفرقوا بان في للظرف والزمان انما هو ظرف من حيث الوقوع فيلزم من كون كل يوم فيه
وقوع تعدد الواقع بخلاف كون كل يوم فيه الاتصاف بالواقع **قوله** ولو قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار
صدق في القضاء عند ابي حنيفة وقالا لا يصدق في القضاء خاصة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لهما انه وصفها
بالطلاق في جميع الغد فصار كقوله طالق غدا وفيه لا يصدق في نية اخره وهذا اي لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد
يقع في اول جزء منه اتفاقا عند عدم النية وهذا وهو كونه وصفها بالطلاق في جميع الغد وصيرورته بمنزلة غدا
لان حذف لفظه في مع ارادته واثباته سواء فاذا كان في حذفه يفيد عموم الزمان ففي اثباته كذلك ولابي حنيفة
رحمه الله ان ذكر لفظه في يفيد وصل متعلقها بجزء من مدخولها اعم من كونه متصلا بجزء اخرا وكله اولا وانما يعرف
خصوص احدهما من خارج كما في صمت في يوم يعرف الشمول واكلت في يوم يعرف عدمه لامدلول اللفظ فاذا نوى
جزءا من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لان ذلك الجزء من افراد المتواطئ بخلاف ما اذا لم يذكر ووصل الفعل اليه
بنفسه فان المفاد حينئذ عمومه للقطع من اللغة بفهم الاستيعاب في سرت فرسخا وبعدمه في سرت في فرسخ وصمت
عمري وفي عمري فنية جزء معين فيه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ومثل قوله في غد قوله في شعبان مثلا فاذا
قال طالق في شعبان فان لم تكن له نية طلقت حين تغيب الشمس من اخر يوم من رجب وان نوى اخر شعبان فهو على
الخلاف **قوله** ولو قال انت طالق في امس او في الشهر الذي خرج وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء باجماع الفقهاء
لانه اسند الطلاق الى حالة معهودة منافية لمالكيته فكان حاصله انكارا للطلاق فيلغو كقوله انت طالق
قبل ان اخلق ولانه حين تعذر تصحيحه انشاء امكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اي طالق امس عن قيد النكاح اذ لم
تنكح بعد او عن طلاق زوج كان لها ان كان بخلاف ما لو قال للمعينة انت طالق حيث يقع ثنتان لان الظاهر
في التركيب الايقاع والانشاء فلا يعدل عنه الا لتعذره والصارف عنه الى محتمله وهو عدم صحة الانشاء منتف
لبقاء المحلية بعد الطلقة الاولى اما بعود القيد بعدها واما لثبوت العدة كقول طائفة من المشايخ او لبقائه متوقفا

الي انقضاء العدة كقول المحققين ويشهد لهم انه اذا قال كل امراة لي طالق يقع علي المطلقة الرجعية اخري لا يقال ذلك لقيام العدة بعود القيد لانه لا يقع علي المبانة مع قيام عدتها بخلاف ما لو قال لامراته احديكما طالق حيث يقع واحدة ويحمل علي الاخبار ثانيا او لتاكيدا الا ان يقصد التجديد لان الايقاع في النكرلبس غالبا ولا الداعي الي تكثير الطلقات من اللجاج والبغضاء بحيث لا يقنع الزوج بواحدة موجودا فيه لان تحقق ذلك في المعينة لا في النكرة ولو كان تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الي حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا لكذبه وعدم قدرته علي الاسناد فكان انشاء في الحال فيقع الساعة وعلي هذه النكتة حكم بعض المتاخرين من مشايخنا في مسئلة الدور المنقولة عن متاخري الشافعية وهي ان طلقتك فانت طالق قبله ثلثا وحكم اكثرهم انها لا تطلق بتنجيز طلاقها لانه لو تنجز وقع المعلق قبله ثلثا ووقوع الثلث سابقا علي التنجيز يمنع المنجز بوقوع المنجز والمعلق لان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ونقول ايضا ان هذا تغيير لحكم اللغة لان الاجزية تنزل بعد الشرط او معه لا قبله ولحكم العقل ايضا لانه مدخول اداة الشرط سبب والجزاء مسبب عنه ولا نعقل تقدم المسبب علي السبب فكان قوله قبله لغوا البتة فيبقي الطلاق جزاء للشرط غير مقيد بالقبلية ولحكم الشرع لان النصوص ناطقة بشرعية الطلاق وهذا يؤدي الي رفعها فيتفرع في المسئلة المذكورة وقوع ثلث الواحدة المنجزة وثنتان من المعلقة او ثلثا وتعين فيهن الطلاق المعلق لا يصادف اهلية فيلغوا ولو كان قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع ثنتان المنجزة والمعلقة وقس علي ذلك **قوله** ولو قال انت طالق قبل ان تزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الي حال منافية فصار كقوله طلقتك وانا صبي او نائم او مجنون ان كان جنونه معهودا فان لم يكن معهودا طلقت للحال لانه اقر بطلاقها واسنده الي حالة لم تعهد فلم يعتبر قوله في الاضافة او يصح اخبارا علي ما ذكرناه من كونه اخبارا عن عدم النكاح او طلاق زوج متقدم **قوله** ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متي لم اطلقك او متي ما لم اطلقك وسكت طلقت باتفاق العلما لان متي ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف الزمان قال تعالى قصا لكلام عيسي واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا فصار حاصل المعني اضافة طلاقها الي زمان خال عن طلاقها وبمجرد سكوته وجد الزمان المضاف اليه فيقع فلو قال موصولا انت طالق بر حتي لو قال متي لم اطلقك فانت طالق ثلثا ثم وصل قوله انت طالق قال اصحابنا بر ووقعت واحدة وقال زفر ثلاث ولو قال انت طالق كلما لم اطلقك وسكت وقعت الثلاث متتابعا لا جملة لانها تقتضي عموم الافراد لا عموم الاجتماع فان لم يكن مدخولا بها بانت بواحدة فقط ولو قال حين لم اطلقك ولا نية له فهي طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك وحيث لم اطلقك ويوم لم اطلقك وان قال زمان لا اطلقك او حين لا اطلقك لم تطلق حتي تمضي ستة اشهر لان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد زمان لم يطلقها فيه فوقع وحيث للمكان وكم مكان لم يطلقها فيه فوقع الطلاق وكلمة لا للاستقبال غالبا فان لم تكن له نية لا يقع في الحال وانما يراد بحين ستة اشهر لانه اوسط استعمالاته اذ يراد به ساعة نحو قوله تعالى تمسون وحين تصبحون وسنة اشهر نحو قوله سبحانه تؤتي اكلها كل حين واربعون سنة كما في قوله عز ذكره حين من الدهر والزمان كالحين لانهما سوا في الاستعمال **قوله** ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتي تموت باتفاق الفقها لان الشرط ان لا يطلقها وذلك لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة لانه متي طلقها في عمره لم يصدق انه لم يطلقها بل صدق نقيضه وهو انه طلقها واليأس يكون في اخر جزء من اجزاء حياته ولم تقدره المتقدمون بل قالوا انطلق قبيل موته فان كانت مدخولا بها ورثته بحكم الفرار والا لا ترثه وقوله وهو الشرط يعني العدم وقوله كما في ان لم ات البصرة اعطي نظير والمراد ان كل شرط بان منفي حكمه كذلك وهو ان لا يقع

الطلاق او العتاق اذا علق به الا بالموت لما ذكرنا وزاد قيدا حسنا في المبتغي بالغين المعجمة قال اذا قال لامراته ان لم تخبريني بكذا فانت طالق ثلثا فهو علي الابد اذا لم يكن ثمة ما يدل علي الفور انتهي ومن ثم قالوا لو اراد ان يجامع امراته فلم تطاوعه فقال ان لم تدخلي البيت معي فانت طالق فدخلت بعد ما سكنت شهوته طلقت لان المقصود من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فات **قوله** وموتها بمنزلة موته هو الصحيح احترز عن رواية النوادر انها لا تطلق بموتها لانه قادر علي ان يطلقها وانما عجز بموتها وصار كقوله ان لم ادخل الدار فانت طالق يقع بموته لا بموتها وجه الظاهر ان الوجه السابق ينتظم موتها وموته بخلاف تلك المسئلة فان بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق اليأس بموتها فلا يقع اما الطلاق فانه تحقق اليأس عنه بموتها واذا حكمنا بوقوعه قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية حال الموت وانما حكمنا بالبينونة وان المعلق صريحا لانتفاء العدة كغير المدخول بها لان الغرض لان الوقوع في اخر جزء لا يتجزي فلم يله الا الموت وبه تبين **قوله** ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتي يموت عند ابي حنيفة وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذا ككلمة متي قال تعالى اذا الشمس كورت وقال قايلهم هو ابن احمر او حري بن ضمرة • واذا تكون كريهة ادعي لها • واذا يحاس الحيس يدعي جندب يعني اخاه الصغير وما قيل انه لعنترة العبسي فخطا عند اهل المعرفة بالشان لانتفائه من ديوانه ولم يعرف لعنترة اخ اسمه جندب اصلا وانما له اخ من امه اسمه شيبوب ثم لم تكن امه تحبث تواكل اباه شدادا حبشا لانها ابعد من ذلك عند من اطلع علي قصته وقبل البيت المذكور هل في القضية ان اذا استغنيتم وامنتم فانا البعيد الاجنب • واذا الشدايد بالشدايد مرة • احتكم فانا الحبيب الاقرب • واذا تكون كريهة ادعي لها • واذا يحاس الحيس يدعي جندب • هذا وجدكم الصغار بعينه لا ام لي ان كان ذاك ولا اب • عجب لتلك قضية • واقامتي فيكم علي تلك القضية اعجب • واعترض بعض المحشيين بان كلا من الاية والبيت فيه معني الشرط وجوابا الاول علمت والثاني ادعي ويدعي وايضا تنظيرهما بمتي غير صحيح لانها لا تمحض للوقت ابدا وبما مبنيان علي ان قوله للوقت يعني المحض ولا حاجة تدعوا الي ذلك ولا يتوقف ثبوت مطلوبهما عليه بل المنقول لهما انه لا يسقط عنها معني الوقت المجرد في المجازات فايراد الشاهدين لهما للدلالة علي قيام الوقت مع الشرط وبين لهما حاجة او بابيا انها للوقت المجرد عن الشرط بل حاجتهما في اثبات الاجماع ليكون دفعا ظاهر القول الكوفيين **قوله** ولابي حنيفة انها تستعمل للشرط ايضا يعني الشرط المجرد من معني الظرفية والا لا يفيد وهذا مذهب نقل عن الكوفيين واستشهد بقوله واذا يصبك خصاصة فتجمل حيث جزم بها فصارت محتملة لكل من الشرط المجرد عن الظرف والظرف اما علي حد سوا واما علي انها مجاز عنده في الشرط المجرد وكثر حتي صار كالظاهر فيها وبنا كما قيل ولذا صدقه القاضي في دعواه ارادة الشرط المجرد وبهذا يقع الفرق بينها بين هذه ومسئلة الحلف علي ان لا يشرب من دجلة حيث صرفاها الي الشرب بالانية وكرعا لان المجاز هناك غالب واحتاج ابو حنيفة الي الفرق لانه جزم هناك انها بالمعني الحقيقي لا هنا وفرقه ان حكم الحقيقة وهو الحنث بالكرع ثابت فيه علي اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه اعم من ذلك ومن الشرب اغترافا فكان حكم الحقيقة ثابتا يقينا علي كل حال فاعتبرت له اي للتيقن بحكمها بخلاف المجاز هنا خلاف معني الظرف هنا فانه يقتضي الوقوع في الحال • وهو مناف لحكم المجاز وانت سمعت ان البصريين يمنعون سقوط معني الظرف عنها وان استعملت شرطا كمتي فثبوتا لاحتمالين علي السوا ممنوع واما كونها مجازا في جزء معناها فلم يسمع يقينا وتنفيذ براحداثه بناء علي عدم اشتراط النقل في احاد المجاز فكونه كثر استعماله حتي ساوي الحقيقة ممنوع ثم لا يخفي انه يجب علي قولهما اذا اراد معني الشرط ان لا يصدقه القاضي بل

يصح ديانة لان الوجه عندهما ظهورها في الظرف مرادة خلاف الظاهر فلا يصدق في القضا والبيت المذكور

قايله عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة يوصي جبيلا ابنه بقصيدة فيها اداب ومصالح اولها

اجبيل ان اباك كارب يومه * فاذا دعيت الي المكارم فاعجل

اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح * طبن بريب الدهر غير مغفل

الله فاتقه واوف بنذره * واذا حلفت مماريا فتحلل

والضيف اكرمه فان مبيته * حق ولا تك لعنة للنزل

واعلم ان الضيف مخبر اهله * بمبيت ليلته وان لم يسال

ودع القوارض للصديق وغيره * كيلا يروك من اللئام العزل

وصل المواصل ما صفا لك وده * واحذر حبال الخاين المتبدل

واترك محل السوء لا تحلل به * واذا نبا بك منزل فتحول

دار الهوان لمن راها داره * افراحل عنها كمن لم يرحل

واستان حلمك في امورك كلها * واذا عزمت على الهوى فتوكل

واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

واذا هممت بامر شر فاتئد * واذا هممت بامر خير فاعجل

واذا اتتك من العدو قوارص * فارض لذاك ولا تقل لم افعل

واذا افتقرت فلا تكن متخشعا * ترجو الفواضل عند غيرك المفضل

واذا تشاجر في فؤادك مرة * امران فاعمد للاعف الاجمل

واذا لقيت القوم فاضرب فيهم * حتى يروك طلا اجرب مهمل

واذا رايت الباهشين الي الندى * غبرا اكفهم بقاع ممحل

فاعنهم وايسر بما يسروا به * واذا هم نزلوا بضنك فانزل

وقد استعمل الشاعر اذا فيها للشرط في اثني عشر موضعا بالجزم ودخول فاء الجزا ومعقل من عقلت الناقة بالعقال بريد عقلي بريب الدهر غير ممنوع وتجمل اي اظهر جميلا ولا تظهر جزعا وقيل كل الجميل المحمول وهو الشحم المذاب وابن هذا من الاول في التاديب وفي المنتقى لو قال اذا طلقتك فانت طالق فمات قبل ان يطلق يقع عليها طلاقان لانه لما مات قبل التطليق حنث في اليمين الثانية فيقع عليها طلاق وهذا الطلاق يصلح شرطا في اليمين الاولى لانه وقع بكلام وجد بعد اليمين الاولى فحنث في اليمينين فيقع طلاقان ولو قلب فقال اذا لم اطلقك فانت طالق واذا طلقتك فانت طالق فمات قبل ان يطلق يقع عليها واحدة لانه لما مات قبل التطليق صار حانثا في اليمين الاولى فيقع الطلاق ولا يصلح شرطا في الثانية لانه وقع بكلام وجد قبل اليمين الثانية والشروط انما تعتبر في المستقبل لا الماضي ولم يذكر خلافا وانما هذا على قول ابي حنيفة اما على قولهما فيقعان بعد زمان يسير في الاول للوجه الاول بعينه وفي الثانية يقع واحدة كما سكت لانه حنث في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وكذا لو لم يسكت حتى مات لان زمان قوله اذا طلقتك فانت طالق زمان يوجد فيه تطليق فيقع قبل ان يفرغ منه وهذه ثلاث مسايل من الجامع الكبير انت طالق اذا تزوجتك قبل ان اتزوجك وقوله انت طالق قبل ان اتزوجك اذا تزوجتك واذا تزوجتك فانت طالق قبل ان اتزوجك ففي الصورتين الاوليين يقع عند التزوج اتفاقا وفي الثالثة كذلك

عند ابي يوسف وعندهما لا يقع والاصل ان الطلاق اذا اضيف الي وقتين احدهما يقبله والاخر لا صح ما يقبله وبطل ما لا يقبله وان الاخر ينسخ الاول وقيل واذا ظرفان وقيل لا يقبل الطلاق واذا تقبله فاضيف اليهما ولهما في الفرق بين الثالثة وما قبلها ترجح جهة الشرط بدليل ذكر الفاء في الجزاء فالمعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فصار كانه قال عند التزوج انت طالق قبل ان اتزوجك فلا يقع اولان الاخر وهو الاضافة الي قبل ينسخ الاول وقوله بخلاف المشية لانه على اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انها للشرط يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك اعترض عليه بان وقوع الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة في الحال لانه على تقدير الشرطية تحل وعلى الظرفية تطلق فكما يجب ان تحرم تقديما للمحرم وهو اعتبار الظرف كما قالا واجيب بان هذا متروك في جميع صور التردد في الامر فانه لو شك في انتقاض طهارته جاء فيه ان على اعتبار الانتقاض تحرم الصلاة وعلى اعتبار عدمه تحل ومع هذا لا يترجح الحرمة وان كان مبنى الصلاة على الاحتياط لان الشك لا يوجب شيا انما ذلك في تعارض دليل الحرمة مع دليل الحل فالاحتياط العمل بدليل الحرمة اما هنا لو اعتبرنا الحرمة لم نعمل بدليل بل بالشك وهناك يقع العمل بالدليل والله اعلم واعلم ان ما ذكره المصنف يشكل لانه سيذكر ان الخلاف فيما اذا لم تكن له نية وحينئذ مقتضى الوجه في المسئلة ان على قولهما لا يخرج من يدها وعلى قوله يخرج وكذا اذا علم انه نوى ولم يدر نيته لعارض عراه واما اذا عرف بالاستفسار فقال اردت الزمان فيجب ان يصدق على قولهما ولا يخرج الامر من يدها وكذا على قوله لانه عقد على نفسه وان قال اردت الشرط صدق على قوله ولا يصدق على قولهما لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه واما في مسئلة الطلاق اعني قوله انت طالق اذا لم اطلقك فان قال عنيت الزمان صدق عندهما وان قال عنيت الشرط لا يصدق عندهما لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وعلى قوله يصدق في الشرط وفي الظرف لكون كل منهما من محتملاتها مع ان في الثاني تشديدا على نفسه قوله ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق هذه الطلقة المنجزة فقط حتى لو كان قال انت طالق ثلثا ما لم اطلقك انت طالق وقعت واحدة وعند زفر ثلاث معناه انه قال ذلك موصولا به فلو فصل وقع المضاف والمنجز جميعا والقياس ان يقع المضاف ايضا فيقعان ان كانت مدخولا بها وان لم تكن مدخولا يقع المضاف وحده وهو قول زفر لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنى بدلالة حال الحالف لان اليمين انما تعقد للبر فهو المقصود بها وهو غير ممكن هنا الا ان يجعل هذا القدر مستثنى وهو مقدار ما يمكنه تحقيق البر فيه من الزمان اصله من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاشتغل بالنقلة من ساعته بر عندنا خلافا لزفر فالمراد بالاصل هنا النظير لا اصل القياس لان الكل مختلف فيه بيننا وبين زفر قوله ومن قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار وهو ظاهر ويطلق ويراد به مطلق الوقت كقوله تعالي ومن يولهم يومئذ دبره والفرار من الزحف حرام ليلا ونهارا والافعال منها ما يمتد وهو ما يصح ضرب المدة له كالسير والركوب والصوم وتخيير المراة وتفويض الطلاق كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان واختاري يوم يقدم فيتعلق الحكم ببياض النهار فلو قدم فلان ليلا لا خيار لها او نهارا دخل الامر في يدها الي الغروب لانه لما امتد كان الظاهر من ذكر اليوم دون حرف في ضرب المدة تقديرا وهو حقيقة في بياض النهار فيبقى معه الي ان يتعين خلافه لقولك احسن الظن بالله يوم تموت واركب يوم ياتي العدو ومنها ما لا يمتد وهو ما لا يصح ضرب المدة له كالطلاق

والتزوج والعتاق والدخول والقدوم والخروج فيجب حمل اليوم معه على مطلق الوقت لان ضرب المدة له
لغو اذ لا تحتمله والطلاق من هذا القبيل فيقع ليلا تزوجها او نهارا كذا في عامة النسخ وفي الاصل التزوج من هذا
القبيل وفي النهاية الصحيح التزوج من هذا القبيل قال كذا وجدته بخط شيخي ولانه اعتبر في الكتاب في وزان هذه
المسئلة فعل الشرط لا الجزاء قال في الايمان لو قال يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار الى ان قال
والكلام لا يمتد ولان ذكر الفعل انما يستقيم من غيرنا ويليه في ان تزوجتك لا في انت طالق ولان ذكر القران في قوله
اذا قرن بدل على ارادة التزوج لا الطلاق لان مقارنة اليوم اقوى لانه على وجه الاضافة والمضاف مع المضاف
اليه كشي واحد انتهى والاصوب لاعتبار الاول اعني اعتبار الجزاء كالطلاق هنا لان المقصود بذكر الظرف
افادة وقوعه فيه بخلاف المضاف اليه فانه وان كان مظروفا ايضا لكن لم يقصد بذكر الظرف ذلك بل انما ذكر
المضاف اليه ليتعين الظرف فيتم المقصود من تعيين زمن وقوع مضمون الجواب ولا شك ان اعتبار ما قصد الظرف
له لاستعلام المراد من الظرف اهو الحقيقي او المجازي اولى من اعتبار ما لم يقصد له في استعلام حاله الا ان
بعض المشايخ تسامحوا فيما لم يختلف فيه الجواب اعني ما يكون به المعلق والمضاف مما يمتد كامرك بيدك
بيدك يوم يسير فلان او لا يمتد كانت حر يوم يقدم وطالق يوم اتزوجك فعللوا بامتداد المضاف اليه وعدمه
والمحققون رفعوا عن ذلك الايهام ومن الشارحين من حكى خلافا في الاعتبار فيشبه كونه وهما ولذا نقل اتفاقهم
على اعتبار المعلق فيما يختلف فيه الجواب لو اعتبر المضاف اليه وهو ما يختلف فيه المعلق والمضاف اليه بالامتداد
وعدمه كانت حر يوم يسير فلان **فروع** قال انت طالق الى شهر تطلق اذا انقضى شهر واوقعه ابو يوسف
للحال وقبل قدوم زيد بشهر يقع اذا قدم زيد مقتصرا وقال زفر مستندا او قبل موت زيد بشهر فمات لتمامه
وقع مستندا عند ابي حنيفة وقالا مقتصرا على الموت وفائدة الخلاف تظهر في اعتبار العدة فعند ابي حنيفة
وقالا مقتصرا على الموت وفائدة الخلاف تظهر في اعتبار العدة فعند ابي حنيفة تعتبر من اول الشهر ولو كان
وطئها في الشهر غرم العقر وعندهما تعتبر العدة من الحال ولا يصير مراجعا بذلك الوطي ولا يلزمه عقر وقيل
تعتبر العدة من وقت الموت اتفاقا احتياطا وكذا اذا طلقها بائنا او ثلاثا او خالعها في خلال الشهر ثم مات
زيد لتمام الشهر وهي في العدة لا يقع الثلاث والبائن ويبطل الخلع ويرد الزوج بدل الخلع لظهور بطلان
الخلع والبائن لسبق الثلاث بالاستناد وعندهما يقع الثلاث والبائن ويصح الخلع ويصير مع الخلع ثلاثا
ولو مات زيد قبل تمام الشهر لا تطلق لعدم شهر قبل الموت ولو مات بعد العدة فيما اذا طلقها في اثناء الشهر
ثم وضعت حملها او لم يكن مدخولا بها فلم تجب عدة لا يقع لعدم المحل اذ المستقبل يثبت للحال ثم يستند كذا في الجامع
الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم هنا يثبت بطريق الاستناد وهو الاصح وقد قيل يثبت عنده بطريق
التبين ولو قال انت طالق قبل موتي او قبل موتك بشهر عندهما لا يقع شي وترث منه لامتناع وقوعه مقتصرا
كما هو قولهما بعد الموت وعنده يقع مستندا حتى اذا كان صحيحا في ذلك الوقت لا ترثه وعليها العدة ثلث انما
حيض اذا مات قبل مضي تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال اخر امرأة اتزوجها طالق او اخر عبد املكه
حر فتزوج امرأة ثم امرأة ثم مات او ملك عبدا ثم عبدا ثم مات يقع الطلاق والعتاق عنده مستندا الى وقت
الملك والتزوج وعندهما مقتصرا حتى يعتبر العتق من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشراء فان كان مريضا
فمن الثلث وفي الزوجة الاخيرة تطلق من حين تزوجها حتى لا تلزمها العدة ان لم يكن دخل بها ولا ميراث لها وان
دخل بها فعليها العدة ولها الميراث والفرق لابي حنيفة بين القدوم والموت ان الموت معرف والجزاء لا يقتصر

قيل كانه غلط والصحيح الطلاق من هذا القبيل صح

على المعرف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها اخر النهار طلقت من حين تكلم وهذا لان الموت
في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت اصلا فاشبه سائر الشروط في احتمال الخطر فاذا مضى شهر
فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كائن لا محالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لانا نحتاج الى شهر يتصل
بالموت وانه غير ثابت والموت يعرفه ففارق من هذا الوجه الشرط واشبه الوقت في قوله انت طالق قبل
رمضان بشهر فعملت بامرين الظهور والاقتصار وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر وقع اول شعبان
اتفاقا ولو قال لهما اطولكما حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احدهما فاذا مات طلقت الاخرى مستندا
عنده ومقتصرا عندهما **فصل** فيه متفرقات من الايقاع لانه لم تقيد جهة البحث في مسائله بعارض
واحد **قوله** ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشي وان نوى طلاقها ولو قال انا منك باين او عليك
حرام ينوي الطلاق فهي طالق وبقولنا قال احمد وقال الشافعي ومالك يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا
اذا نوى لان ملك النكاح اي الملك الذي يوجبه النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي
كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لازالته
فيصح مضافا الى كل منهما وقوله وضع لازالتهما الضمير للملكين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له
ملك عليها ولها ملك عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم يحتج الى نية كالاضافة
اليها والمختار عندهم ان على الزوج حجرا من جهتها حتى لا ينكح اختها واربعا سواها فيصح اضافته اليه باعتبار
رفع ذلك القيد لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فاحتيج الى نية ولا يخفى انه يندفع ما اوردوا على الاول
بالنكتة الاخيرة اذ يقال تتميما للاول وانما احتاج الى نية الاضافة اليه لانه غير متعارف **قوله** ولنا
تحقيقه ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح او القيد فمحل الطلاق محلهما وهي محلهما دونه فالاضافة
اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو بيان انها المحل انها هي المقيدة بالنكاح عن الخروج وعن الرجال دونه
وملكها عليه انما هو في المال كالمهر وهو بدل ملكه لا امور ترجع الى نفسها فهي المملوكة دونه ولهذا ملك هو التزوج
بالكتابية ولم تملكه هي بالكتابي والنفقة بدل احتباسه اياها والحل الذي يثبت لها تبع للحل الذي يثبت له
فانه لما ملك الوطء وجب عليها التمكين ومن ضرورته حل استمتاعها به وليس الحل هو القيد الذي هو مورد
الطلاق بل الحل اثره حسب ما حققناه في باب ايقاع الطلاق من انه المنع الشرعي الى اخره والثابت اثر النكاح
ويرجع الى ما تقدم من ان الثابت تبعا هل يكون محلا للطلاق بخلاف الابانة لانها اي لفظها موضوع لازالة
الوصلة ووصلة النكاح مشتركة بينهما فصحت اضافتها الى كل منهما عاملة حقيقتها وبخلاف التحريم لانه
لازالة الحل وهو مشترك فصح كذلك عاملا حقيقته وسياتي تمامه في الكنايات واما حجره عن اختها وخامسة
فليس موجبا نكاحها بل حجر شرعي ثابت ابتداء عن الجمع بين الاختين وخمس لا حكما للنكاح ولهذا لو تزوجهما
اختها معا او ضمن خمس معا لا يجوز **قوله** ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشي وكذا طالق او غير
طالق وطالق او لا وبه قالت الايمة الاربعة قال المصنف هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا
قول ابي حنيفة وابي يوسف اخرا وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية كذا ذكره
محمد في كتاب الطلاق في المبسوط فيما اذا قال انت طالق واحدة او لا شي او ثلثا او لا شي انما لا يقع عليها
شي عند ابي يوسف وعند محمد تطلق واحدة رجعية ولا فرق بين المسئلتين وهي طالق واحدة او لا او لا
او لا شي وخص الخلاف في الاصل بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة لكن صاحب الاجناس نقل ذكره معه

في الجرجانيات ولو كان المذكور هنا قول الكل بسبب انه لم يذكر خلافا عن محمد وايتان والاوجه كون الروايتين
في المسئلتين وذلك لانه صرح بخلافه في مسئلة اولا شيء فدل على وفاقه في هذه وهي مسئلة او لا واذ لا فرق بينهما
كان وفاقه هنا رواية في وفاقه في اولا شيء وخلافه هنا رواية في مسئلة اولا له اي لمحمد في ايقاعه به واحدة
على هذه الرواية انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى
قوله انت طالق يقع به واحدة بخلاف قوله انت طالق او لا او طالق او غير طالق لا يقع به بالاتفاق لانه ادخل الشك
في اصل الايقاع ولهما اي لابي حنيفة وابي يوسف ان الوصف متى قرن بذكر العدد كان الوقوع بذكر العدد ويشهد
على هذا اثار اجماعية منها انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلاثا ولو كان الوقوع بالوصف للغا
ذكر الثلث لانها حينئذ بانت بطالق لا الى عدة فلم تبق محلا لوقوع الزائد ومنها لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله
تعالى لم يقع شيء ولو كان الوقوع بالوصف كان قوله واحدة فاصلا بين الاستثناء والمستثنى منه فلم يعمل ومنها لو قال
قبل العدد واحدة او ثلاثا لم يقع شيء وقوله وهذا لان الواقع في الحقيقة هو المنعوت بالعدد وهو المحذوف
اي طالق تطليقة واحدة او طلاقا او تطليقا ثلثا كما قرره في اول الباب اما على الانشاء فلا وقد رجع المصنف الى
طريقة الانشاء في الفصل الذي قبل هذا في مسئلة انت طالق امس وقد تزوجها اول من امس فارجع اليه
والوجه هنا تتم بدون ذلك وهو ما ذكرنا من المسائل الاجماعية الدالة على ان الواقع العدد عند ذكره لا الوصف
قوله ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشيء لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له وهو موته
وموتها لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولابد من الاهلية في الموقع والمحلية في الموقع عليها وانما كان حالة
موت احدهما منافية للنكاح لانها حالة ارتفاع النكاح ووقوع الطلاق يستدعي حال استقراره والمعنى على تعليقه
بالموت وان كانت حقيقة مع للقران الا يرى انه لو قال انت طالق مع دخولك الدار تعلق به فاستدعى وقوعه تقدم
المشروط وهو الموت فيقع بعد الموت وهو باطل قوله واذا ملك الرجل امرأته او شقصا منها اي سهما
بان كان تزوج امراة لغيره ثم اشتراها جميعها منه او سهما منها او وهبها له او ورثها او ملكت المراة زوجها
او شقصا منه بان تزوجت حرة عبد الغير ثم اشترته جميعه منه او سهما منه او وهبه لها او ورثته وقعت الفرقة
بينهما فسخا للمنافاة بين الملكين ملك الرقبة وملك النكاح اما في ملكها اياه فلا اجتماع بين المالكية والمملوكية فيها
وقد تقدم تقريره هنا في فصل المحرمات وتحريره فارجع اليه واما في ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري لانه انما ثبت
على الحرة لحاجة بقاء النسل فكان ملك النكاح في الاصل مع المنافي وهو حرية المملوكة للضرورة وقد اندفعت الضرورة
بقيام ملك اليمين لثبوت الحل الاقوى به فيرتفع الاضعف الضروري للاستغناء عنه وهذا ظاهر في ملك الامة
كلها واما في ملك بعضها فاقيم ملك اليمين مقام الحل لانه سببه احتياطا وهذا بخلاف المكاتب اذا اشترى زوجته
لا يقع بينهما فرقة لانه لم يثبت فيها حقيقة ملك لقيام الرق بل الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقاء النكاح ٥
قوله ولو اشتراها ثم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه كما
في ملك البعض ولا من كل وجه كما في ملك الكل ولذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة
وعن محمد يقع وانما قلنا وعن محمد لانه لا فرق بين الفصلين في عدم الوقوع في ظاهر الرواية والمنقول عن محمد في هذا
الفصل في المنظومة من الوقوع فيما اذا اعتقه اما اذا لم يعتقه حتى طلقها لا يقع بالاتفاق وتفصيل محمد على هذا
انه لا عدة هناك عليها يعني منه حتى حل له وطؤها بملك اليمين وظاهر انه تحل تزوجه اياها كما حل له وطؤها لعدم
العدة وتعقيبه نقله في الكافي قال لو تزوجها سيدها الذي كان زوجها جاز ثم قال والصحيح انه لا يجوز تزوجها

من اخر قال فعلم انه لا تجب العدة عليها في حق من اشتراها وفي حق غيره روايتان وهذا لان العدة انما تجب
لاستبراء الرحم عن الماء ويستحيل استبراء رحمها من ماء نفسه مع بقاء السبب الموجب للحل واذا عرف هذا فعلى
ما هو الصحيح ينبغي عدم التفصيل لمحمد اذ قد ظهر ان العدة هناك ايضا قائمة غير انها لا تظهر في حقه وجه قول ابي يوسف
ان الفرقة متى وقعت بسبب ينافي اخرج المراة من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من المحلية فاحتجنا الى اثبات المحلية
ابتداء بعد العتق ومجرد العدة لا يثبت المحلية ابتداء كما في النكاح الفاسد واعلم ان شمس الائمة حكى في المبسوط
الخلاف على عكس هذا ولم يخصه بما اذا ملكته بل اجراه في الفصلين فانه ذكر مسئلة المهاجرة وهي ما اذا هاجرت
فانفسخ نكاحها ثم هاجر بعدها وهي في العدة على قولهما لم يقع طلاقه فقال في المبسوط وقيل هذا قول ابي يوسف
الاول وهو قول محمد فاما على قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم قال وهو نظير ما لو اشترى الرجل امراته بعدما
دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وفي قول ابي يوسف الاخر
يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المراة زوجها يعني فاعتقته فحكى الخلاف في الصورتين قوله وان قال
اي الزوج وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الرجعة لانه علق التطليق اذ
هو السبب حقيقة بالاعتاق او العتق لان اللفظ اعني العتق ينتظمها اي ينتظم الاعتاق الذي هو فعله
والعتق الذي هو وصفها اثر له ومعنى الانتظام صحة ارادة كل منهما به على البدل لا على الشمول لمنع انتظام
اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في اطلاق واحد والاعتاق معنى مجازي للعتق هو فيه اسم الحكم للعلة
وعلى هذا فاعماله في لفظ اياك على اعتبار ارادة الفعل به اعمال المستعار للمصدر وعلى اعتبار اعمال اسم المصدر
كاعجبني كلامك زيدا واما على التجوز الاخر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر فمشكل لانه قاصر وانما يعمل في المفعول
المتعدي وجعل العامل العتق اسما للمصدر يرده الى الوجه الاول لانه يصير معبرا به عن الاعتاق فلم يكن
التعليق الا بالاعتاق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق هذا معنى الاشكال المذكور في الكافي
لحافظ الدين والعجب مما نقل في جوابه من قول من قال ليس بمشكل لانه لما علق التطليق بالاعتاق يلزمه منه تعليقه
بالعتق الحاصل منه وان هذا من صحة الاعمال وايضا كان الوجه ان يقول المصنف بالاعتاق والعتق بالواو
لا باو وحاصل تقرير المسئلة انه مع قد يذكر للمتاخر تنزيلا له منزلة المقارن لتحقيق وقوعه بعده ونفي الريب
عنه كما في الاية ان مع العسر يسرا فصارت محتملة لذلك وان كان حقيقته خلافه فيصار اليه بموجب وقد تحقق
وهو ان اناطة ثبوت حكم على ثبوت معنى مدخولها المعدوم حال التكلم وهو على خطر الوجود فان الاناطة
لذلك هو معنى التعليق ومعنى مدخولها المعدوم كائنا على خطر الوجود من حيث هو مناط بوجوده حكم هو معنى
الشرط فلزم كون الاعتاق او العتق شرطا للتطليق فان كان الاعتاق فيوجد تطليق الثنتين بعده مقارنا للعتق
المتاخر عن الاعتاق ويقع الطلاق المتاخر عن التطليق بعده فيصادفها حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان
العتق فاظهر هذا تقرير المصنف وقيل عليه المعلول مع العلة يقترنان كالكسر مع الانكسار في الخارج فالعتق
مع الاعتاق والطلاق مع التطليق يقترنان بل الوجه انه قرن الطلاق بالاعتاق فيكون مقرونا بالعتق وهو ضد
الرق ووجود احد الضدين مستلزم زوال الضد الاخر ولا ينبني زواله على وجود الاخر اذ لا يصح ان يقال وجد
السكون فزالت الحركة او وجدت الحركة فزال السكون لانه يستلزم اجتماع الضدين بل وجود احدهما يقترن
بزوال الاخر فيثبت زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق فلا توجب
التطليقتان حرمة غليظة في الحرة فيملك الرجعة وهذا ينبني على احد القولين في ان المعلول مع العلة في الخارج

او يتعقبها بلا فصل وعلى ان حالة الدخول في الوجود كحالة الوجود بعد تقرره وعدم خروج مع عن المقارنة
واطبق العقلا على ان الشيء زمن ثبوته ليس بثابت وانت علمت ان المعنى على خروجها وتقرر الشرط والجزا يعقبه اذ ليس
هو علة فليس العتق علة الطلاق بل علة الطلاق تحمل عنده وسنذكر ما عندنا في العلة والمعلول واورد على هذا
ما لو قال لاجنبية انت طالق مع نكاحك حيث يأتي فيه التقرير المذكور مع انه لا يقع اذا تزوجها واجيب بانه للمانع
وهو عدم ملكه ذلك وانما يملك اليمين فاذا لم يذكر حروفه يعني ان ونحوه فان قال ان تزوجتك فانت طالق
صح ضرورة صحة اليمين ومرجع هذا الى انه يملك التعليق الصريح قبل النكاح بخلاف ما بعده ولقايل ان يقول
الدليل انما قام على ملكه اليمين المضافة الى الملك فتعلق بما يوجب معناها كيف ما كان اللفظ والتقييد بلفظ خاص
بعد تحقق المعنى تحكم ولذا قال في الدراية هذا الجواب لم يتضح لي فانه يملك تعليق الطلاق بالنكاح ويمكن تصحيح
كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي ان يحمل عليه **قوله** ولو قال اي لامراته الامة اذا جاء غد فانت طالق ثنتين
وقال لها المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها ثلاث حيض وهذا عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد زوجها يملك الرجعة ولم يذكر الاختلاف على رواية ابي سليمان بل على رواية الشيخ ابي حفص
وجه هذه الرواية ان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقها والمعلق
انما ينعقد سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل الذي يقارنها
يقترنان في الخارج فيكون التطليق الذي هو السبب مقارنا للعتق المقارن للاعتاق فتطلق بعد العتق وصار كالمسألة
ولهذا تقدر عدتها بثلث حيض فلهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق صادفها امة فكذا الطلاق
والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسألة الاولى فانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق
بعد العتق على ما قررناه بخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة ثم رد المصنف قول
محمد بقوله ولا وجه الى ما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق لانه
علته فيقترنان اي فيقترن الطلاق بالعتق فيصادفها على ما صادفها عليه العتق وهي امة فتحرم وحقيقة محل
الغلط في تقرير محمد من جعل العتق شرطا على ما يعطيه قوله والمعلق انما ينعقد سببا عند الشرط يعني فلا ينعقد
التطليق سببا الا عند وجود العتق المقارن للاعتاق لكنه ليس كذلك بل الشرط مجي اليوم كما هو الشرط في الاعتاق
فان كانت العلة مع المعلول بالزمان فعند مجي الغد يقترن كل من التطليق والاعتاق والطلاق والعتق فينزل
الطلاق حسبما ينزل العتق وهي امة فتحرم حرمة غليظة واذ قد بعد هذا التوجيه لمحمد وجه بتوجيهات اخر
احدها انه اعتبر قول القران في العتق والتعاقب في الطلاق في هذه المسألة لكون الاعتاق مندوبا فلتعتبر سرعة نزوله
والتطليق محظور فيعتبر متاخرا نظيره البيع الصحيح ينزل الملك فيه بمجرد العقد والفاسد يتاخر فيه الى القبض للحظر
وتوضيحه انه ينزل عند وجود الغد التطليق والاعتاق والعتق مقترنه وينزل الطلاق بعدها وهي حرة وهذه
في البين اعلم ان العقلا اختلفوا في العلة مع المعلول فذهبت طايفة الى ان المعلول يعقبها بلا فصل والجمهور
على انهما معا في الخارج وطايفة منهم خصوا العلل الشرعية فجعلوها تستعقب المعلول لانها اعتبرت كالاعيان
باقية فامكن فيها اعتبار الاصل وهو تقدم المؤثر على الاثر بخلاف نحو الاستطاعة مع الفعل لانها عرض لا يبقى
فلم يمكن اعتبار تقدمها والا بقي الفعل بلا قدرة والذي يختاره التعقيب في العلل الشرعية والعقلية حتى
ان الانكسار يعقب الكسر في الخارج غير انه لسرعة اعقابه مع قلة الزمن الى الغاية اذا كان آنيا لم يرتفع تمييز التقدم
والتاخر فيهما وهذا لان المؤثر لا يقوم به التاثير قبل وجوده وحالة خروجه من العدم لم يكن ثابتا فلا بد

من ان تكمل هويته ليقوم به عارضه والا لم يكن مؤثرا والله اعلم وثانيها ان المعلق كالمرسل عند الشرط فكان المولى والزوج
ارسلا عنده فيسبق وقوع الاوجز وانت حرة اوجز من انت طالق ثنتين فتطلق بعد الحرية ثانيا فلا تحرم بهما وثالثها
لما تعلقا بشرط واحد طلقت زمن نزول الحرية فيصادفها حرة لاقترانهما وجودا ولان الملك كان ثابتا بيقين فلا
يزول بالشك قلنا التعلق بشرط واحد يقتضي ان يصادفها على الحالة التي صادفها عليها العتق وهي الرق
فتغلظ الحرمة بلا شك فبطل الاخير واطباق العقلا على ان الشيء زمن خروجه من العدم ليس بثابت فانتفى ما قبله
والوقوع عند الشرط لا يتوقف على مضي قدر التكلم من الزمان بل بمجرد نزوله ينزل في الآن يعقبه لانه نزول حكم
فبطل ما قبلهما ورفع الاثر في البيع الفاسد لما امكن وهو مطلوب شرعا اخر الى غاية يناسب التاخير اليها اعني القبض
الذي له شبه بالعقد على ما عرف من الفصل الذي يلي باب المهر اما ما نحن فيه فلو امكن رفعه لم يكن بعد وجود
الشرط غاية تناسب اعتبار تاخير ثبوته اليها كما هو في البيع فكيف وهو غير ممكن الرفع ولا الدفع فلا فايدة في
تاخيره بل هو مخل بالاحتياط فبطل الاول **فصل في تشبيه الطلاق ووصفه** **قوله** ومن
قال لامراته انت طالق هكذا ا بالابهام والسبابة والوسطى فهي ثلث طعن على قول محمد في لفظ السبابة اذ الاسم الشرعي
المسبحة واجيب بان في بعض النسخ السباحة وبانه ورد ايضا في رواية ابن عباس في صفة طهوره صلى الله عليه وسلم
ادخل السباحتين في اذنيه كما قدمناه في كتاب الطهارة وبان الاعلام لا يوجب تحقق معانيها في مسمياتها وهذا منتف
فان الاعتراض ليس باعتبار تحقق المعنى بل بالعدول عن الاسم الشرعي الى التشنيع والدفع برواية ابن عباس بناء على الظاهر من
نقل الحديث باللفظ والا لو قيل كون الاسم الشرعي المسبحة يوجب كون الحديث نقلا من بعض الرواة بالمعنى حملا على
تحامي ابن عباس عنه فالاولى اعتبار تلك النسخة ونسبة غيرها الى التصحيف وان كانت هي ايضا غلطا لغة من جهة الاشتقاق
لان الفعل سبح وفعال مبالغة في فاعل وليس منه فاعل بل الوصف منه مسبح واما سباح فانما هو من سبح في الماء سباحة ثم
شرع في الوجه فقال لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى الفاظ اذا اقترنت بالعدد المبهم يعني لفظ هكذا
وهذا غلط لفظا ومعنى اما لفظا فلان التي تكنى عن العدد كذا ولم يستعمل فيها التنبيه والمستعمل فيها ما يقصد فيه
معاني الاجزا كما هو هكذا اعرف فيه فتقصد بالهاء التنبيه وبالكاف التشبيه وبذا الاشارة وهذا هو المراد هنا في الحديث
فقوله انت طالق هكذا تشبيه بعدد المشار اليه وهو العدد المفاد كميته بالاصابع المشار اليها بذا بخلاف كذا في
الكناية فانها لم تقصد فيها معاني الاجزا بل كلمة مركبة للدلالة على عدد مبهم الجنس والمقدار او عيره كما في الحديث يقال
للعبد ليذكر يوم كذا وكذا فعلت كذا وكذا ثم مميزه هذه ليس الا مما يبين الجنس لا الكمية لانها وضعت لقصد ابهام الكمية
نحو ملكت كذا عبدا ولا يقال كذا درهما عشرين وكذا عشرين درهما فليس هذا استعمالا عربيا وهذا هو غلط المعنى
قوله قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا الى اخره عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال انا امة
امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني
تمام ثلثين متفق عليه وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهما ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة
ولو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف في الدراية الاشارة بالكف
ان يقع الاصابع كلها منشورة فالذي يثبت بالنية منه ان يكون الاصابع الثلث فقط حتى تقع في الاولى ثنتان ديانة
وفي الثانية واحدة لانه تحتمله لكنه خلاف الظاهر وقيل ان اشار بظهورها بان جعل باطنها اليه وظاهرها الى
المراة فالمضمومة وقيل ان كان بطن كفه الى السماء فالمنشورة وان كان الى الارض فالمضمومة وقيل ان كان نشر
عن ضم فالمنشورة للعادة وهذا قريب والمعول عليه اطلاق المصنف ولا يخفى ان قوله بالابهام والسبابة والوسطى

ليس ببعيد قوله ولو لم يقل هكذا يعني قال انت طالق واشار باصابعه الثلث ولم يقل هكذا يقع واحدة لانه
لم يقترن بالعدد المبهم عرفت ان الصواب ان يقال لانه لم يقترن بالتشبيه المتقدم قوله واذا وصف الطلاق
بضرب من الشدة او الزيادة كان باينا مثل ان يقول انت طالق باين او البتة وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد
الدخول وبقوله قال مالك واحمد لان الطلاق شرع تعقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو لانه
يعتبر المشروع فصار كسلام من عليه السهو يقصد القطع ولا يعمل قصده ويجب عليه سجود السهو وكقوله وهبتك
على ان تثبت ملكك قبل القبض او طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة
فانه يثبت به البينونة قبل الدخول في الحال وكذا عند ذكر المال وبعده بعد العدة فتقع واحدة باينة اذا لم
تكن له نية او نوى الثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من ان اسم الواحدة لا تحتمل العدد المحض ولو سلم
فالفرق ان لا رجعة تصريح بنفي المشروع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة لصحت ارادتها بطالق وتقدم في ايقاع
الطلاق بعدم صحتها وأجيب بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ باين ما صار ملفوظا بالنية بخلاف طالق
باين وفيه نظر اذ ليس معنى عمل النية في الملفوظ الا توجهه الى بعض محتملاته فاذا فرض للفظ ذلك صح
عمل النية فيه وقد فرض بطالق ذلك فتعمل فيه النية ولا تكون عاملة بلا لفظ بل ربما يعطي هذا الجواب افتقار
طالق باين في وقوع البينونة الى النية وليس كذلك وان قلنا في الجواب عدم صحة النية ليس لعدم الاحتمال بل
لانه قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة وبه علله المصنف هناك ورد عليه ان تغيير المشروع كما منع
صحة النية يجب ان يمنع من صحة اللفظ اذا كان معبرا نعم لو كانت البينونة بلفظ باين على انه وصف للمراة كطالق
لا وصف لطالق لكن ذلك منتف لانه اذا عناها وصفا للمراة تقع ثنتان وبني ما ذكره المصنف بقوله ولو عني
بانت طالق واحدة وبقوله باين او البتة اخرى تقع تطليقتان باينتان على ان التركيب حينئذ بعد خبر لان هذا الوصف لو
يصلح لابتداء الايقاع ولو امكن ان يقال الايقاع بباين وصفا لها وطالق قرينته فاستغني به عن النية
لم يحتج اليها كما يحتاج الى النية لو افرد لم يبعد لكن فيه ما فيه ثم بينونة الاولى ضرورة بينونة الثانية اذ معني
الرجعي كونه بحيث يملك رجعتها وذلك منتف باتصال البائنة الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل
كناية قرنت بطالق يجري فيها ذلك فيقع ثنتان باينتان قوله وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق
معطوف على انت طالق باين في الاحكام الاربعة وقوع الواحدة باينة اذا لم ينو شيئا او نوى ثنتين والثلث بالنية
ولو عني بطالق واحدة وبافحش الطلاق اخرى يقع ثنتان وانما وقع البائن لانه اي الطلاق انما يوصف بهذا
الوصف باعتبار اثره وهو قطع النكاح في الحال في البائن ومؤجلا بالانقضاء في الرجعي وافعل للتفاوت وهو
تحصل بالبينونة فانه افحش مما يثبت به مؤجلا اعني الرجعي فصار كقوله باين وكذا اذا قال اخبث الطلاق او اسواه
او شره او اخشنه او اكبره او اغلظه واطوله واعرضه واعظمه كلها مثل افحشه وسنذكر جواب انه لم لم يقع ثلث
وكذا طلاق الشيطان او طلاق البدعة يقع به واحدة باينة بلا نية لان الرجعي هو السني فيكون البدعي وطلاق
الشيطان هو البائن وفي عبارته تساهل اذ ليس الرجعي هو السني بل اعم لانه لو طلقها في الحيض كان رجعيا وليس سنيا
وعن ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة لا يكون باينا الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في الحيض كما
يكون بالبينونة فلا بد من النية ولو قال افح الطلاق فعند ابي يوسف رجعي لاحتماله القبح الشرعي والطبيعي
بان يطلقها في وقت يكره فيه الطلاق كذا ذكر وكان فيه الطهر الخالي عن الجماع فيجتمع الكراهة الطبعية والشرعية او
يراد وقت تتفق نفرة الطبع فيه عن الطلاق وعند محمد باين حملا له على المنهي عنه قوله وعن محمد انه اذا قال

انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لما ذكرنا في وجه الرواية عن ابي يوسف قوله وكذا اذا قال
كالجبل لان التشبيه بالجبل يوجب زيادة العظم ويحصل باثبات زيادة الوصف البينونة وكذا اذا قال مثل الجبل
لما قلنا وقال ابو يوسف يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فكان التشبيه في توحده يعني ممكن ذلك فلا تثبت البينونة
بالشك قلنا المعروف الذي هو كالصريح ان التشبيه بالجبل انما يراد في الثقل او العظم فيثبت المشهور قضية للفظ
ويتوقف الوحدة على النية بينه وبين الله تعالى اما القاضي فلا يصدقه فيها قوله ولو قال لها انت طالق
اشد الطلاق او كالف او ملاء البيت فهي واحدة باينة الا ان ينوي ثلثا اما الاول وهو قوله اشد الطلاق
فلانه وصفه بالشدة فان قيل بل بالاشدية فيجب وقوع الثلاث وكذا كل ما كان مثله مثل افح الطلاق وأجيب
بان افعل يراد به الوصف كقولهم الاشج والناقص اعدلا بني مروان اي اعدلاهم فلا يحمل على الثلاث بالاحتمال ولا
يخفي ان الاعتبار للظاهر ولذا ثبت البائن في كالجبل مع احتمال ارادة كون وجه التشبيه الوحدة والاوجه
ان هذا الاحتمال يجعل ظاهر الحرمة الثلاثة فيصار الى الواحدة البائنة ويتوقف الثلاث على النية ثم قوله
وانما تصح نية الثلاث لذكره المصدر فان المعني طالق طلاقا هو اشد الطلاق والحاصل ان افعل التفضيل
بعض ما اضيف اليه فكان اشد معبرا به عن المصدر الذي هو الطلاق قوله واما الثاني وهو قوله كالف
فقد يراد به التشبيه في القوة كما يقال زيد كالف رجل اي باسه وقوته كباسهم وقوتهم وقد يراد التشبيه في
العدد فيصير كما لو نص على العدد فقال كعدد الف او قدر عدد الف وفيه يقع ثلثا اتفاقا فتصح نية كل من
الامرين وعند فقدها يثبت اقلهما وعند محمد يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد
ظاهرا فيصير كقوله طالق كعدد الف ومعلوم ان التشبيه بالعدد ليس له معني في خصوص الكمية والا فقال
انت طالق الفا اذ لا معني لقوله الف تشبه هذه الالف فانه يستقيم في الكثرة اي طالق عددا كثيرا كالكثرة الالف
والكثرة التي تشبه كثرة الالف ما يقاربها فلا بد ان يزيد على اثنين فيقع الثلث قلنا كون التشبيه به في القوة اشهر
فلا يقع الاخر الا بالنية بخلاف كعدد الف وعلى هذا الخلاف مثل اما لو قال واحدة كالف فهي واحدة باينة
بالاجماع ولو شبه بالعدد فيما لا عدد به فقال طالق كعدد الشمس او التراب او مثله فعند ابي يوسف رجعية واحدة
امام الحرمين من الشافعية لان التشبيه بالعدد فيما لا عدد له لغو ولا عدد للتراب وعند محمد يقع الثلث وهو قول
الشافعي واحمد لانه يراد بالعدد اذا ذكر للكثرة وفي قياس قول ابي حنيفة واحدة باينة لان التشبيه يقتضي ضربا من
الزيادة كما مر اما لو قال مثل التراب يقع واحدة رجعية عند محمد وعنه في كالنجوم يقع واحدة وكعدد النجوم
ثلث والفرق له بين هذا وقوله كالف ان الالف موضوع للعدد فيكون التشبيه به للكثرة بخلاف النجوم فيحتمل التشبيه
بالنور ولو قال كثلاث فهي واحدة باينة عند ابي يوسف وثلث عند محمد كما لو قال كعدد ثلث وهذا ضعيف
لان تشبيه العدد بالعدد في خصوص الكمية وفيه ما ذكرناه آنفا وفي كافي الحاكم لو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي
ثلاث لا يدين فيهما اذا قال نويت واحدة انتهي ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او مجهول النفي
والاثبات كعدد شعر ابليس او نحوه يقع واحدة او من شانه الثبوت لكنه كان زايلا وقت الحلف بان عارض كعدد
شعر ساقي او ساقك وقد تنورا لا يقع لعدم الشرط قوله واما الثالث وهو قوله ملاء البيت فلان الشيء قد يملأ
البيت لعظمه في نفسه وقد يملأه لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته وعند عدم النية يثبت الاقل وهو ظاهر قوله
ثم الاصل ان وصف الطلاق بما لا يوصف به يلغو الوصف ويقع رجعيا نحو طلاقا لا يقع عليك او على اني
بالخيار وان كان يوصف به فاما ان لا ينبئ عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق اسنه اجمله اعدله خيره اكمله اتمه

افضله فيقع به رجعيا وتكون طالقا للسنة في وقت السنة وان نوى ثلثا فهي ثلث للسنة وفي مختصر الطحاوي لو قال
انت طالق تطليقة حسنة او جميلة كانت طالق يملك رجعتها حايضا كانت او غير حايض ولم تكن هذه التطليقة
للسنة قال وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انها طالق تطليقة للسنة كما لو قال انت طالق احسن الطلاق او
يبني كاشده واطوله فيقع به باينا وكذا ما تشبيهه فكلمتهم على انه باين عند ابي حنيفة اي شيء كان المشبه به كراس
ابرة وحبة خردل وكسمسمة لاقتضاء التشبيه للزيادة وعند ابي يوسف ان ذكر العظم فكذلك والا فرجعي
اي شيء كان المشبه به ولو كان عظيما لان التشبيه قد يكون من حيث التوحيد والتجريد والعظم للزيادة لا محالة وعند
زفر ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فباين والا فرجعي ذكر العظم اولا وبيان الاصول في مثل راس ابرة
عند ابي حنيفة باين وعند ابي يوسف رجعي الا ان يقول كعظم راس ابرة فحينئذ هو باين وعند زفر رجعية وفي كالجبل
باين عند ابي حنيفة وزفر رجعي عند ابي يوسف الا ان يقول كعظم الجبل ولو قال مثل عظمه فهو باين عند الكل وقول محمد
قيل مع ابي حنيفة وقيل مع ابي يوسف هذا كله عند عدم النية اما لو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لان الواقع
بها باين والبينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة وفي شرح الكنز كالثلج باين عند ابي حنيفة وعندهما ان اراد به بياضه
فرجعي وان اراد به برده فهو باين انتهى وهذا يقتضي ان ابا يوسف لا يقتصر البينونة في التشبيه على ذكر العظم بل
يقع بدونه عند قصد الزيادة ولذا بعد كل البعد ان يقع باين عند ابي حنيفة لو قال انت طالق كعدد الطلاق
وكاحسنه والله سبحانه اعلم قوله ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة باينة
لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو الباين وما يصعب تداركه يقال فيه لهذا الامر طول وعرض فهو الباين ايضا
وعن ابي يوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغوا وفي الكافي للحاكم لو قال انت طالق طول كذا
وكذا وعرض كذا وكذا فهي واحدة باينة ولا يكون ثلثا وان نواها لان الطول والعرض يدل على القوة لكنهما يكونان
للشيء الواحد وكانه قال طالق واحدة طولها كذا وعرضها كذا فلم تصح نية الثلث قوله ولو نوى الثلاث في
هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة الى اخره اراد بالفصول ما ذكره من قوله طالق باين او البتة او افحش الطلاق
او اخبثه واسوأه وطلاق الشيطان والبدعة واشده وكالف وملا البيت ومثل راس ابرة ومثل الجبل وطالق
تطليقة شديدة او عريضة او طويلة لانها كلها بواين والبينونة تتنوع الى خفيفة وغليظة وكذا ذكر الصدر الشهيد
وقال العتابي الصحيح انه لا تصح نية الثلث في طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة لانه نص على التطليقة
وانها تتناول الواحدة ونسبه الى شمس الايمة ورجح بان النية انما تعمل في المحتمل وتطليقة بتاء الوحدة لا تحتمل
الثلاث **فصل في الطلاق قبل الدخول** لما كان النكاح للدخول كان الطلاق بعده
على الاصل لان الاصل حصول غرض الشيء بعد وجوده وقبله بالعوارض فقدم ما بالاصل على ما بالعوارض قوله واذا
طلق الرجل امراته ثلثا قبل الدخول وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا اي تطليقا ثلثا على
ما بينا في الفصل وفي باب ايقاع الطلاق ان الواقع عند انت طالق مصدر هو تطليق يثبت مقتضى وهو الموصوف
بالعدد وطلاقها اثره وبه دفع قول الحسن البصري وعطاء وجابر بن زيد انه يقع عليها واحدة لبينونتها بطالق
ولا يبقى العدد شيا ونص محمد قال اذا طلق الرجل امراته ثلثا جميعا فقد خالف السنة واثم بربه وان دخل بها او
لم يدخل بها سوآء ثم قال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم
رضوان الله عليهم ولانا في قول الانشاء ان يكون عند ذكر العدد يتوقف الوقوع وكونه وصفا لمحذوف اما لو قال
اوقعت عليك ثلاث تطليقات فانه يقع الثلاث عند الكل قوله وان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم تقع الثانية

وذلك كقوله انت طالق طالق طالق لانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله ليتوقف اوله فلم يقع بطالق الاول
شيء فان قيل لو قال بالواو وطالق وطالق وطالق او طالق واحدة وطالق واحدة وواحدة وواحدة فالحكم كذلك مع ان الواو
للجمع وهو تغير حكم التفريق اذ الحاصل به كالحاصل بطالق ثلثا وحكمهما مختلف لان في التفريق تبين بواحدة فينبغي
ان يتوقف الصدر فيقع الثلث كما قال مالك واحمد قلنا الجمع الذي ينافي التفريق حكما هو الجمع بمعنى المعية المصير
له كلفظ ثلثا ونحوه وليس الواو للجمع بهذا المعنى بل لجمع المتعاطفات في معنى العامل اعم من كونه على وجه المعية
وعلى تقدم بعض المتعاطفات بها في تعلق معنى العامل وتاخره وكل من الجمع بين المعية ومن الجمع بمعنى ترتب المتعاطفات
على الترتيب اللفظي وعكسه افراده ولا دلالة للاعم على الاخص فليس للواو دلالة على الجمع بمعنى المعية بل تصدق معه
كما تصدق مع التعاقب في التعلق فلم يكن ذكرها بالضرورة ذكر مغير لعدم الدلالة على ما يوجب التغيير وهو المعية
ولان الحكم بتوقف الصدر يتوقف على الحكم بانها في التركيب للمعية واذا علمت انها لا تعرض الا للقدر المشترك لم يجب
اعتبارها للفرد الذي هو المعية بعينه وليس هو باولى من اعتبارها للفرد الذي هو التعاقب في معنى العامل
وبعدم اعتبارها للمعية يعمل كل لفظ عمله فتبين بالاولى فلا يقع ما بعدها غير متوقف ذلك على اعتبارها
للترتيب فاندفع ما قيل لو لم يتوقف لعدم اعتبارها للمعية لزم اعتبارها للترتيب واما وقوع الثلث على غير
المدخول بها اذا قال انت طالق احدى وعشرين ووقوع الثنتين في قوله لها انت طالق واحدة ونصف واحدة
فليس للتوقف بسبب ايجاب الواو والمعية بل لانه اخصر ما يلفظ به اذا اراد الايقاع لهذه وهو مختار في التعبير
لغة وان لم يكن مختارا في احدى وعشرين شرعا الا ان الشرع لم يغير حكمه اذا تكلم به وذكر شمس الايمة في المسئلتين خلاف
زفر فلا يقع عنده الا واحدة لوجود العطف فيسبق الواقع الاول اما لو قال انت طالق احد عشر فانه يقع الثلاث
بالاتفاق لعدم العاطف ووقوع الثلث عليها اذا قال لها انت طالق ثلثا ان شئت فقالت شئت واحدة وواحدة
وواحدة لان تمام الشرط باخر كلامها وما لم يتم الشرط لا يقع الجزاء واعلم ان شمس الايمة حكى عن ابي يوسف ومحمد خلافا
في نحو طالق وطالق وطالق ان عند ابي يوسف تبين قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمد بعد فراغه منه لجواز
ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ورجح في اصوله قول ابي يوسف انه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو توقف
وقوع الاولى على التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل للثلث حال التكلم بها ولا يخفى ان النظر الى تعليل محمد يجوز
ان لحقه مغير يفيد ان المراد تاخر وقت الوقوع فان مقتضاه انما هو انه اذا الحق تبين عدم الوقوع واذا لم
يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ بالاول وهذا لا ينفيه ابو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما قوله وهذه المسائل
الثلث تجانس ما قبلها من حيث المعنى وهو فوات المحل عند الايقاع فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ثم مات
قبل ان يقول ان شاء الله لا يقع عليها شيء وفيما قبلها بالطلاق فيقع الاول دون ما بعده قوله ولو قال انت طالق
واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل فيه انه اذا ذكر شيئين وادخل بينهما ظرفا ان قرنها
اي كلمة الظرف بهاء الكناية اي اضيفت الى ضمير الاول كان صفة للمذكور اخرا كجاء زيد قبله عمرو وان لم يقرنها
بها بل اضيف الى الظاهر كجاء زيد قبل عمرو كان صفة للاول بالضرورة ولانها حينئذ خبر عنه اما اذا قرن بها ارتفع
عمرو والمتاخر بالابتداء ويكون الظرف خبره والجملة وصف للمبتدا وحينئذ القبلية في واحدة صفة للاولى فتطلق
واحدة تقع قبل الثانية المذكورة في اللفظ اعني المضاف اليها لفظ قبل بلا تلحقها الثانية وفي قبلها واحدة صفة
للاخيرة لانها المبتدا المخبر بالظرف عنه والجملة موصوف بمضمونها واحدة الاولى فقد اوقع واحدة موصوفة بقبلية
اخرى لها ولا يقدر عليه اذ لم يكن في الواقع لها وجود سابق على الموقعة فيكون الايقاع في الماضي ايقاع في الحال

فيقعان وفي واحدة بعدها واحدة اوقع واحدة موصوفة ببعدية اخرى لها فوقعتا لاولى قبلها فلا يلحق الثانية
غير المدخول بها واما اذا قال واحدة معها واحدة او مع واحدة فلا فرق في الحاصل لان مع للقران فيتوقف الاول
على الثاني تحقيقا لمعناها وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكناية تستدعي سبق المكنى عنه
قلنا وقد وجدت هي واحدة التي هي مرجع الضمير اذ قد سبق لفظها غير انه يجب التوقف لاتصال المغير وهو المعية
المانعة من انفراد السابق بالحكم الذي هو مقتضاه من حيث هو منفرد لفظا وان عني سبق وجوده فممنوع
ومن مسايل قبل وبعد مما قيل منظوما رجل علق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان وصوره ثلث
لانه اما ان يكون جميع ما ذكر لفظ قبل او جميعه بعد او جمع بينهما ففي الجمع كالبيت يلغى قبل ببعد فيبقى شهر قبله
رمضان فيقع في شوال ونحوه ثلث صور اخرى وذلك لانه لا يخلو من انه اذا كرر لفظه قبل مرة واحدة ان تخلل
بينهما بعد كما في البيت وقد عرفت حكمه او لا يتخلل بل يكون المذكور محض قبل نحو في شهر قبل ما قبل قبله رمضان
فيقع في ذي الحجة ومنه اذا كرر لفظة بعد مرة واحدة ان تخلل بينهما قبل قلب البيت وحكمه انه يلغى بعد بقبل فيبقى
شهر بعد رمضان فيقع في شعبان او لا يتخلل بل المذكور محض بعد نحو في شهر بعد ما بعد بعده رمضان فيقع في
جمادى الاخرة قوله وفي المدخول بها يعني ان ما ذكرناه من التفصيل في قبل واحدة وقبلها واحدة وبعد واحدة
وبعدها واحدة هو في غير المدخول بها فيقع ثنتان في الوجوه كلها اي في قبل واحدة وقبلها وبعد واحدة وبعدها
واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر محمد في الزيادات
نحو فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي واجيب بان اللفظ اشعر بالوقوع وكون
الشيء قبل غيره يقتضي وجود ذلك الغير ظاهرا وان لم يستدعه لا محالة والعمل بالظاهر واجب ما امكن
قوله ولو قال لها اي لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة
عند ابي حنيفه رحمه الله تعالى وقالا اثنتان ولو قدم الجزاء فقال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت
طلقت ثنتين بالاتفاق لهما ان الواو لجمع المطلق اي لجمع المتعاطفات مما قبلها وما بعدها في الحكم سواء كان
عاملا كجاء زيد وعمرو او لا كزيد وبكر وعمرو جاءوا مطلقا اي بلا قيد معية او ترتيب بل اعم من ذلك يصدق مع كل منهما
فقد جمع بين الواحدة والواحدة في التعليق بدخول الدار فصار كما اذا جمع بينهما بلفظ الجمع بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين وكما اذا اخر الشرط والمسألة بحالها وهذا التفريق اللفظي لا اثر له لانه في حال التكلم
يتعلق الطلاق لا في حال التطليق تنجيزا بخلاف قوله لغير المدخول بها انت طالق واحدة وواحدة لانه في
حال الايقاع ولا موجب لتوقف الاول فيقع اما هنا فيتوقف فيتعلق الكل دفعة ثم ينزل كذلك فيقع الكل
ولو سلم التعاقب في التعليق فالمتعلقات بشرط واحد على التعاقب تنزل جملة عند وجوده كما لو حلف بايمان تخللها
ازمنة كما لو قال ان دخلت فانت طالق ثم بعد زمان قال ان دخلت فانت طالق ثم دخلت يقع الكل اتفاقا وقول
المصنف كما اذا نص على الثلث غير مناسب للصورة وكذا فيتعلقن ويقعن قوله وله الجمع المطلق الذي هو معنى
الواو يحتمل عند وقوع الواو في الاستعمال ان يراد من حيث هو في ضمن القران والترتيب وهذا لانه لا يراد في
الاستعمال الخاص الاعم الا من حيث هو في ضمن احد اخصاته وعلى الاعتبار الثاني وهو ان يراد الجمع بوصف الترتيب
لا يقع الا واحدة كما اذا نجز الثلث بالواو لغير المدخول بها تقع واحدة لملاحظة هذا الاعتبار ويلغو ما بعدها
لفوات المحل فكذا هنا لانه حينئذ يكون المراد ان دخلت فانت طالق واحدة وبعدها واحدة اخرى وبعدها
اخرى ويفوت المحل بالاولى وعلى اعتبار ارادة المعية ينزل الكل ولا يتعين لاحد الجائزين نزول الطلاق

عند الشرط لا بد منه فينزل واحدة ولا ينزل الزائد بالشك وتقرير الاصول ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم
ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطته والثالث بواسطتهما فينزل على الوجه الذي وقع عليه التعلق بخلاف
مسألة تكرار الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط الاول ليس بواسطة الاول لان كل جملة مستقلة متعلق بالشرط
الواحد طلقات ليس شيء منها بواسطة شيء فينزلن جميعا عند الشرط وبخلاف ما اذا تقدم الجزاء لان تأخر الشرط
موجب لتوقف الاول لانه مغير فتعلق الكل فيه دفعة فينزل دفعة ونقض بما لو قال لغير المدخول بها
ان دخلت فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت يقع ثلاث ولو نجز بهذا اللفظ وقع واحدة واجيب
بان لا بل لاستدراك الغلط باقامة الثاني بدل الاول ولا يمكن في الطلاق فيتعلق الاول ويصح تعلق الثاني
لبقاء محل التعليق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كانه اعاد الشرط لتعليق ثنتين وجعله يمينين فاذا
وجد الشرط وقع الكل جملة بخلاف ما اذا نجز لانها بانت بالاولى فلم يبق محلا لايقاع الثنتين وقولهما ان تعلق
تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط وان اريد كونه شرط
التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله
اذ لا تلازم فجاز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق الثاني باي سبب كان
صار مع الاول متعلقين بشرط وعند نزول الشرط ينزل المشروط وتقرير المصنف اقرب ولا يرد عليه مسألة
الايمان فان قيل قوله لا يقع الزائد بالشك يدفع بانه لا شك في تعلق الكل سواء كان بطريق المعية او الترتيب
فيجب ان ينزل كلها عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد قلنا الترتيب الذي يراد بالواو يقتضي كما
قررناه ان وقوع كل متقدم جزء شرط وقوع المتاخر فان معناه ان دخلت كانت طالق واحدة وبعدها اخرى
وبعدها اخرى فلا يقع متاخر الا بعد وقوع المتقدم فصار الدخول شرط كل متاخر بخلاف الترتيب الذي اتفق
في الايمان فانه ليس الشرط في الكل الا شرط الاول فقط فاذا وجد الدخول مثلا فقد وجد تمام شرط كل معلق
من الطلقات الثلاث وعلى هذا الخلاف ما لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وانت علي كظهر امي
ووالله لا اقربك فدخلت طلقت وسقط الظهار عنده والايلاء لسبق الطلاق فتبين فلا تبقى محلا للظهار والايلاء
وعندهما هو مطلق مظاهر مول ولو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله لا اقربك
اربعة اشهر فتزوجها على الخلاف بخلاف ما لو قدم الظهار والايلاء فقال والله لا اقربك وانت علي كظهر امي
وانت طالق فتزوجها وقع الكل عند الكل اما عندهما فلا اشكال واما عنده فلسبق الايلاء ثم هي بعده محل
للظهار وبعدهما هي محل للطلاق فتطلق قوله ولو عطف بحرف الفاء فقال ان دخلت فانت طالق فطالق
فطالق فدخلت فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي فعنده تبين بواحدة وتسقط ما بعدها وعندهما تقع الثلث
وفي المبسوط نقله عن الطحاوي فليكن عنهما وذكر الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان
الفاء للتعقيب فصارت كثم وبعد فقد جعل الشرط دخول الدار ووقوع طلقة ولا وقوع قبل مجموع الشرط
فتقع الثانية بعدهما وشرط الثالثة الدخول ووقوع طلقتين فيقع بعدهما على النحو الذي قررنا عليه كلام
المصنف لابي حنيفه وهذا لانه يصير المعنى ان دخلت فانت طالق واحدة وبعدها اخرى ولو عطف بثم
واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فان كانت مدخولا بها فعنده يقع في الحال ثنتان وتعلق
وتتعلق الثالثة بالشرط لانها للتراخي وكماله باعتباره في اللفظ والمعنى فكانه فصل بسكوت ولو سكت وقع
الاول ولا يتوقف ليتعلق فكذا هنا واذا وقع الاول بقيت محلا فتقع الثانية وتتعلق الثالثة بدخولها الدار

٤٠٥

وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة في الحال ويلغوا الثاني لانتفاء محليتها وان قدم الشرط فقال
ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق وهي مدخول بها تعلق الاولى ووقعت الثانية والثالثة وان لم تكن مدخولا
بها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث والوجه بعد معرفة الاصل ظاهر وعندهما تعلق الكل بالشرط قدمه
او اخره الا ان عند وجود الشرط يقع الثلث ان كانت مدخولة وفي غير المدخولة تطلق واحدة قدمه او اخره فاثر
التراخي يظهر عنده في التعليق كانه سكت ثم تكلم وعندهما في الوقوع عند الشرط ولو لم يعطف اصلا بان قال ان دخلت
فانت طالق واحدة واحدة واحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانه انما تعلق الاول ولغى ما بعده لعدم
ما يوجب تشريكه معه **قوله واما الضرب الثاني وهو الكنايات** لما ذكر احكام الصريح شرع
في بيان الكنايات وقدم الصريح اذ هو الاصل في الكلام لانه وضع للافهام فما كان ادخل واظهر فيه كان اصلا
بالنسبة لما وضع له وحين كان الصريح ما ظهر المراد منه لاشتهاره في المعنى كان الكنايات ما خفي المراد به لتوارد
الاحتمالات عليه وانما لم يعرف المصنف الكناية كما عرف الصريح بل ابتدأ فقال وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق
الا بالنية الى اخره لاشتهار انها ضد الصريح وحين عرفه علم ان الكناية ما لم يصدق عليه تعريفه مع انه يوجد
رسمها من تعليله حيث قال انها تحتمله وغيره فكان الكناية ما احتمل الطلاق وغيره فلزم ان يستفسر عن مقصوده
به اما اذا كانت حالة ظاهرة تفيد مقصوده فان القاضي يعتبرها ولا يصدقه في ادعاء ما يخالف مقتضاها
وهي دلالة الحال فانها مما يحكم بارادة مقتضاها شرعا كما في البيع بالدراهم المطلقة ينصرف الى غالب نقد البلد
بدلالة الحال وكذا اذا اطلق الصرورة نية الحج ينصرف الى الحج الفرض والحاصل ان النية باطنة والحال ظاهرة
في المراد فظهرت نيته بها فلا يصدق في انكار مقتضاها بعد ظهوره في القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فيصدق
سبحانه اذا نوى خلاف مقتضى ظاهر الحال فقول المصنف لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال يحمل على حكم
القاضي بالوقوع اما في نفس الامر فلا يقع الا بالنية مطلقا الا ترى ان انت طالق اذا قال اردت عن وثاق لا يصدقه
وفيما بينه وبين الله هي زوجته اذا كان نواه **قوله** لانها غير موضوعة للطلاق بل موضوعة لما هو اعم منه او من حكمه
والاعم في المادة الاستعمالية يحتمل كلا ما صدقاته ولا يتعين احدهما الا بمعين والمعين في نفس الامر هو النية والنسبة
الى القاضي دلالة الحال فان لم تكن فدعواه ما اراد وانما قلنا اعم منه ومن حكمه ولم نقل اعم منه لما سيذكر من انها
لم يرد بها سوى الثلاث الرجعية الطلاق اصلا بل ما هو حكمه من البينونة من النكاح وعلى هذا فقول المصنف بل
يحتمله وغيره تساهل لان محتملات اللفظ تستعمل فيها وسنشير الى انه لم يرد بها الطلاق ونقرره والجواب
ان المراد يحتمله متعلقا لمعناها او واقعا عنده فتدخل الثلث الرجعية **قوله** وهي الكنايات على ضربين هذا تقسيم
للكنايات وهي تنقسم اولا بحسب ما كنا به عنه وثانيا باعتبار الواقع بها وما ذكره المصنف هي القسمة الثانية اما
الاولى فتنقسم الى ما هو كناية عن حكم الطلاق والى ما عن تفويضه الثاني لفظان اختاري وامرك بيدك لا يجعل
في يدها الا بنية الطلاق فلا يقع الا بقولها بعد نيته طلقت نفسي واخترت نفسي والاول ما سواهما وينقسم الى
ما يقع به البائن وهو ما سوى الالفاظ الثلثة وسنذكر ما فيه والى ما يقع به الرجعي وهي الالفاظ الثلاثة
اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة اما الاولى اي كون الاولى وهي كلمة اعتدي كناية
فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح والاعتداد بنعم الله فان نوى الاول تعين ويقتضي طلاقا سابقا والطلاق
يعقب الرجعة ولا يخفى ان القول بالاقتضاء وثبوت الرجعة فيما اذا قاله بعد الدخول اما قبله فهو مجاز عن كونه
طالقا باسم الحكم عن العلة لا المسبب عن السبب ليرد ان شرطه اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لثبوتها

في ام الولد اذا اعتقت ويجاب بان ثبوتها فيما ذكر لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا بالاصالة
وهو غير دافع سؤال عدم الاختصاص واعلم انه كما يجب كونها مجازا عن كوني طالقا غير المدخول بها يجب كون استبري
رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت ايسة او صغيرة وما في النوادر من ان وقوع الرجعي بها استحسان لحديث
سودة يعني انه صلى الله عليه وسلم قال لها اعتدي ثم راجعها والقياس ان يقع البائن كسائر الكنايات يعيد
بل ثبوت الرجعي بها قياس واستحسان لان علة البينونة في غير الثلاثة منتفية فيها فلا يتجه القياس اصلا ثم
الاعتداد يقتضي فرقة بعد الدخول وهي اعم من رجعي وباين لكن لا يوجب ذلك تعين البائن بل يتعين الاخف
لعدم الدلالة على الزايد عليه واما الثانية وهي كلمة استبري رحمك فلانه تصريح بما هو المقصود من العدة
وهو تعرف براءة الرحم فاحتمل استبريه لاني طلقتك او لاطلقك يعني اذا علمت خلوه عن الولد وعلى الاول
يقع وعلى الثاني فلا بد من النية ولا يخفى انها ايضا قبل الدخول مجاز عن كوني طالقا كاعتدي وكذا في الايسة
والصغيرة المدخول بهما كما ذكرناه واما الثالثة وهي انت واحدة فلانها تحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف
معناه تطليقة واحدة فاذا نواه فكانه قاله يعني اذا نواه مع الوصف المذكور فكانه قال لظهور ان مجرد نية
الطلاق لا يوجب الحكم والطلاق يعقب الرجعة ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندي او في قومك مدحا وذما
فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلث مقتضى كما هو في اعتدي استبري رحمك لانه يقع شرعا بها
فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فاذا كان مضمرا او انه اضعف منه اولى
ان لا يقع الا واحدة وفي واحدة ان صار المصدر مذكورا بذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلث
لانها صفة للمصدر المحدود بها فلا يتجاوز الواحدة واعتراض بعضهم على قوله يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف
اي تطليقة واحدة فان فيه تكلفا غير محتاج اليه بل يحتمل ان يراد به منفردة عن الزوج ساقط لانه يدفع
احتماله لما ذكر المصنف والتطليق بالمصدر الملفوظ به شايع في طلاق العرب منه ما قدمناه من الشعر القايل
فانت طلاق والطلاق عزيمة الى اخره ومن قول المغيرة بن شعبة حين طلق الاربع اذهبن فانتن الطلاق او طلاق
وكثير بخلاف التطليق بلفظ انت منفردة عن الزوج فكان احتمال انت واحدة للمصدر اظهر من احتمالها المنفردة
عن الزوج فضلا عن تعين الثاني **قوله** ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ هو الصحيح احتراز عما قال
بعضهم ان رفع الواحدة لا يقع شيء وان نوى وان نصبها وقعت واحدة وان لم ينو لانها حينئذ نعت للمصدر
اي انت طالق تطليقة واحدة فقد وقع بالصريح وان سكن احتيج الى النية وجه الصحيح ان العوام لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يجوز بناء حكم يرجع الى العامة اليه ولان الرفع يجوز بكونه نعتا لطلقة اي انت تطليقة
واحدة والنصب يجوز لكونه نعتا لمصدر اخر اي انت متكلمة كلمة واحدة وهذا الوجه يعم العوام والخواص
ولان الخاصة لا تلتزم التكلم العرفي على صحة الاعراب بل اكثر اصطلاحاتهم والعرف لغتهم ولذا ترى اهل العلم
في مجاري كلامهم لا يقيمونه **قوله** وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة باينة وان نوى الثلث
كانت ثلاثا وان نوى ثنتين كانت واحدة وفي هذا الاطلاق نظر بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلث
فقد ذكر في انا بريء من طلاقك يقع رجعي اذا نوى بخلاف ما اذا قال برئت من نكاحك قاله ابن سلام وفي الخلاصة
اختلف في برئت من طلاقك اذا نوى والاصح يقع والاوجه عندي ان يقع باينا لا تحقيقه بتبرئه منه انه
يستلزم عجزه عن الايقاع وهو بالبينونة بانقضاء العدة او الثلث او عدم الايقاع اصلا وينبه لاعطاركنا
فاذا اراد الاول وقع وصرف الى احدى البينونتين وهي التي دون الثلث وكذا في قوله الطلاق عليك يقع وا

وفي وهبتك طلاقك اذا نوي يقع رجعيا وكذا قالوا في بعتك طلاقك اذا قالت اشتريت من غير بدل ثم في الهبة اذا لم تكن نية تطلق في القضا ولو قال نويت ان يكون في يدها لايصدق واما فيما بينه وبين الله تعالي فهو كما نوي فان طلقت نفسها في ذلك المجلس طلقت والا فهي زوجته هذا اذا ابتدا الزوج فلو ابتدات فقالت هب لي طلاقي تريد اعرض عنه فقال وهبت لايقع وان نوي لانه جوابها فيما طلبت كذا قيل وفيه نظر بل يجب ان يقع اذا نوي لانه لو ابتدا به ونوي وقع فاذا نوي الطلاق فقد قصد عدم الجواب والاحتج الكلام ابتدا وله ذلك وهو ادري بنفسه ونيته وقع رجعيا في حدي طلاقك واقرضتك وكذا في قدرشا الله طلاقك او قضاه او شئت يقع بالنية رجعي وهذا مثل قوله انت باين وبته وبتله وحرام وحبلك علي غاربك والحقي باهلك بوصل الهمزة وخلية وبرية ووهبتك لاهلك وفارقتك وامرك بيدك واختاري وانت حرة واعتقتك مثل انت حرة وتقنعي وتخمري واستبري واغربي بالغين المعجمة والراء المهملة وبالعين المهملة والزاي واخرجي واذهبي وقومي وابتغي الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره وتقدير المحتملات غير خاف وحبلك علي غاربك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المنتزعة من اشيا وهي هيئة الناقة اذا اريد اطلاقها للرعي وهي ذات رسن فالقي الحبل علي غاربها هو ما بين السنام والعنق كيلا يتعقل به اذا كان مطروحا فشبه بهذه الهيئة الاطلاقية انطلاق المراة من قيد النكاح او العمل والتصرف من البيع والشرا والاجارة والاستيجار وصار كناية في الطلاق لتعدد صور الاطلاق وفي وهبتك لاهلك اذا نوي يقع وان لم يقبلوها لانه يجب كونه وهبتك لاهلك مجازا عن رد ذلك عليهم فتصير الي الحالة الاولي وهي البينونة فلا يحتاج الي قبولهم اياها في ثبوت البينونة والحقي باهلك مثله في صيرورتها الي الحالة الاولي **قوله** وهبتك لابيك او لابنك مثله بخلاف الاجانب فلابد من النية اي في الحكم بوقوع الطلاق الا ان يكونا في حال مذاكرة الطلاق وهو حال سوالها الطلاق او سوال اجنبي فيقع في القضاء وان قال اردت غير الطلاق ولايقع فيما بينه وبين الله تعالي الا ان ينويه ويستثني منها اختاري لما نذكر وامرك بيدك قال المصنف رحمه الله سوي القدوري بين هذه الالفاظ وقال لايصدق حال مذاكرة الطلاق في القضا اذا قال نويت غير الطلاق من المحتملات وهذا فعل شمس الايمة في المبسوط والمشايخ كفخر الاسلام وغيره قالوا هذا اي كونه لايصدق اذا ادعي نية غير الطلاق بعد سوال الطلاق انما هو فيما لا يصلح ردا اما ما يصلح له فيصدق اذا ادعي الرد ثم استانف تقسيما ضابطا فقال الاحوال ثلثة حالة مطلقة وفسرها بحالة الرضي وحالة مذاكرة الطلاق وهي ما قدمنا وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا لطلبها الطلاق اي التطليق ويصلح ردا له وما يصلح جوابا وشتما ففي حالة الرضي يصدق في الكل اذا قال لم ارد الطلاق لانه لا ظاهر يكذبه وفي حالة المذاكرة للطلاق لايصدق فيما يصلح جوابا لا ردا كخلية برية باين بته بتلة حرام اعتدي استبري اختاري امرك بيدك ويصدق فيما يصلح له وللرد مثل اخرجي اذهبي افلحي تقول العرب افلح عني اي اذهب عني قومي تقنعي ومرادفها كاستتري وتخمري ومعني الرد في هذه اي اشتغلي بالتقنع الذي هو انفع لك من القناع وكذا اغربي لعدم دلالة خصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب يصدق فيما يصلح جوابا وردا وما يصلح جوابا وشتيمة لا ارد الخلية برية بته بتلة حرام وما يجري مجراه اذ تحتمل خلية من الخير برية منه بته اي مقطوعة عنه ولايصدق فيما يصلح للطلاق دون الرد والشتم كاعتدي اختاري امرك بيدك استبري وعرف بما قدمنا ان اختاري امرك بيدك لا يقع بهما الطلاق الا بايقاعها بعد وانما هما كنايتان عن التفويض حتي لايدخل الامر في يدها الا بالنية واعلم ان حقيقة التقسيم في الاحوال قسمان حالة الرضا وحالة الغضب واما حالة المذاكرة فتصدق مع كل منهما بل لايتصور سؤالها

الطلاق الا في احدي الحالتين لانهما ضدان لا واسطة بينهما فتحرير التقرير ان في حالة الرضي المجرد عن سوال الطلاق يصدق في الكل انه لم يرد الطلاق وفي حالة الرضي المسول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح ردا انه لم يرده وفي حالة الغضب المجرد عن سوال الطلاق يصدق فيما يصلح سبا او ردا انه لم يرد به الا السب او الرد ولايصدق فيما يصلح جوابا فقط وفي حالة الغضب المسول فيها الطلاق يجتمع في عدم تصديقه في المتمحض جوابا سببان المذاكرة والغضب وكذا في قبول قوله فيما يصلح ردا الا ان كلا من المذاكرة والغضب يستقل باثبات قبول قوله في دعوي عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسب ينفرد الغضب باثباته فلا يتغير الاحكام وحينيذ فالاولي ان تعرف الحال المطلقة بالمطلقة عن قيدي الغضب والمذاكرة **قوله** وعن ابي يوسف الي اخره الحق ابو يوسف بالتي تحتمل السب الفاظا اخري وهي لاملك لي عليك لاسبيل لي عليك خليت سبيلك فارقتك فهذه اربعة الفاظ ذكرها الولوالجي وذكرها العتابي خمسة لاسبيل لاملك خليت سبيلك الحقي باهلك حبلك علي غاربك وفي الايضاح وشرح الجامع الصغير لشمس الايمة ذكرها خمسة هي هذه الا انه ذكر مكان حبلك علي غاربك فارقتك فتتم ستة الفاظ ووجه احتمالها السب ان لاملك لي يعني انت اقل من ان تنسبي الي ولاسبيل لي عليك لرداءة شرك وخليت سبيلك وفارقتك والحقي باهلك لذلك وحبلك علي غاربك اي انت مسيبة لايشتغل احد بتاديبك اذ لاطاقة لاحد بممارستك وفي رواية جامع فخر الاسلام والفوايد الظهيرية ان ابا يوسف الحقها بالثلاثة التي لايدين فيها في الغضب كما لايدين في المذاكرة وهي اعتدي اختاري امرك بيدك وفي شرح مختصر الكرخي قال ابو حنيفة لاسبيل لي عليك تقنعي استتري اخرجي اذهبي قومي تزوجي ولانكاح لي عليك يدين في الغضب لان هذه الالفاظ تذكر للابعاد وحالة الغضب يبعد الانسان الزوجة فيه وكذا في حال ذكر الطلاق وهذا لان لاسبيل لي عليك يحتمل علي طلاقك وهو يذكر للامتناع عن الطلاق وانطلقي وانتقلي كالحقي ولا رواية في عتاقك طلاقك ظاهرة وعن ابي يوسف يقع خلافا لمحمد وفي النوازل عن ابي حنيفة يصير الطلاق في يدها لانه ملكها منافع الطلاق ومنفعة الطلاق التطليق ان شاءت كما كان للزوج ولو قال طلاقك علي لايقع اصلا وروي الحسن عن ابي حنيفة لو قال وهبتك لابيك او لابنك او للازواج فهو طلاق لان المراة ترد علي هولاء بالطلاق عادة ولو قال لاختك او خالتك او عمتك او لفلان الاجنبي ونحوه لم يكن طلاقا وان نوي لانها ترد بالطلاق عليه ولو زاد علي اذهبي فقال اذهبي فبيعي ثوبك لا يقع عند ابي يوسف خلافا لزفر لان اذهبي يعمل فيه نية الطلاق ويبقي الزايد مشورة ولايتغير به حكم الطلاق ولابي يوسف رحمه الله ان معناه عادة لاجل البيع فكان صريحه خلاف المنوي ومن الكنايات تنحي واختلف في لم يبق بيني وبينك عمل قيل يقع اذا نوي وقيل لا ومثله لم يبق بيني وبينك شي وفي اربعة طرق عليك مفتوحة لايقع بالنية الا ان يقول خذي ايها شيت ثم عن محمد في رواية اسد يقع ثلاث وقال ابن سلام اخاف ان يقع ثلاث لمعاني كلام الناس كانه يريد ان مراد الناس بمثله اسلك الطرق الاربع والا فاللفظ انما يعطي الامر بسلوك احدها والاوجه ان يقع واحدة ثانية ومنها اعزبي عني وقال المتاخرون في وهبتك طلاقك لايقع وقيل يقع ولايقع في احللتك طلاقك وان نوي او صفحت عنه ولا ابحت طلاقك او رضيته او هويته او اردته وان نوي واما طال بلا قاف فاطلق بعضهم الوقوع به وفصل بعضهم فقال مع فتح اللام يحتاج الي النية ومع كسرها يقع بلا نية والوجه اطلاق التوقف علي النية مطلقا لانه بلا قاف ليس صريحا بالاتفاق لعدم غلبة الاستعمال ولا الترخيم لغة جاير في غير النداء فانتفي لغة وعرفا فيصدق قضاء مع اليمين هذا في حالة الرضا وعدم مذاكرة

الطلاق اما في احدهما فيقع قضاء اسكتها اولا وفيه ايضا النظر المذكور لانه ايقاع بلا لفظ له ولا الاعم
منه ليكون كناية وليس بمجاز فيه وهذا البحث يوجب ان لا يقع به اصلا وان نوى ومثل هذا البحث يجري
في التطليق بالتهجي كانت طالق لانه ليس طلاقا ولا كناية لان موضوعها يحتمل اشيا واوضاع هذه لمسميات
من حروف ولذا لو قرا اية السجدة تهجيا لا يجب السجود لانه ليس قرانا ولا تخلص الا بعدم اشتراط غلبة الاستعمال
في الصريح والاكتفاء فيه بكون اللفظ دالا عليه وضعا او عرفا وحينئذ يقع بالتهجي في القضاء ولو ادعى عدم
النية وكذا ابطال بلا قاف وفي قوله لاخرى احل الله طلاقها او اخرها به او بشرها تطلق في الحال لان المحل
لا يتحقق قبل المحمول ومنها انت علي كالميتة او الخمر او لحم الخنزير يقع بالنية وفي الكافي للشهيد اذا قال لامراته
هذه عمتي او خالتي او نحوهما من الرضاع وثبت عليه بان سئل عن ذلك فاصر عليه فرق بينهما ولو قال كذبت
او مزحت او وهمت او نسيت صدق ولا يفرق استحسانا والقياس ان يفرق مطلقا ولا يصدق لانه اقر بالتحريم
وجه الاستحسان ان هذا اخبار بحرمة فلا يقع الا بالدوام عليه ولو قال لها هذه بنتي من نسب وثبت عليه
ولها نسب معروف لم يفرق لان الظاهر يكذبه وكذا في هي امي وله ام معروفة وان لم يكن لها نسب معروف ومثلها
يولد لمثله وثبت عليه فرق وكذا هي اختي واختلف في لست لي بامراة وما انا لك بزوج فنوى الطلاق يقع عند
ابي حنيفة وقالا لا لان نفي النكاح ليس طلاقا بل كذب فهو كقوله لم اتزوجك او والله ما انت لي بامراة او لو
سئل هل لك امراة فقال لا ونوى الطلاق لا يقع كذا هنا وله انها تحتمله اي لست لي بامراة لاني طلقتك فيصح
نفيه كما في لا نكاح بيني وبينك ومسئلة الحلف ممنوعة وبعد التسليم نقول به لا لان اليمين دل على انه اراد النفي
عن الماضي لا في الحال لان الحلف يكون فيما يدخله الشك لا في انشاء النفي في الحال وقوله لم اتزوجك جحود لا
يحتمل الانشاء اذ الطلاق لا يتصور بلا نكاح وكذا بعد لا لان السؤال عرف انه اراد النفي في الماضي وفي فتاوى
صاحب المنافع اذا قالت لزوجها لست لي بزوج فقال صدقت ينوي الطلاق يقع عند ابي حنيفة خلافا لهما وعلى
هذا الخلاف اذا قال لست او ما انت امراتي او لستِ وما انا زوجك عنده يقع بالنية والغاه لو كتب طلاقها
او عتاقا على ما لا يستبين فيه الخط كالهواء والماء والصخرة الصما لا يقع نوى او لم ينو وكذا اذا كتب على لوح او حائط
او ارض او في كتاب الا انه لا يستبين لا يقع وان نوى به الطلاق لان مثل هذه الكتابة كصوت لا يستبين منه حروف
فلو وقع وقع بمجرد النية فان كان مستبينا لكن لا على رسم الرسالة والخطاب فانه ينوي فيه كالكلام المكني لا يقع الا
بالنية لان الانسان قد يكتب مثله للايقاع وقد يكتب لتجربة الخط فان كان صحيحا يبين بينه بلسانه وان كان اخرس
تبين بنيته بكتابته هذا اذا لم يكن خطابا او رسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب اما بعد يا فلانة فانت
طالق او انت حرا واذا وصل اليك كتابي فانت طالق فانه يقع به الطلاق والعتاق ولا يصدق في عدم النية كما
لو قال انت طالق ثم قال نويت من وثاق لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر ثم يقع عقيب الكتابة اذا لم يعلقه
مثل ان يكتب لامراته طالق او فلانة بخلاف ما اذا كتب اذا وصل اليك فانه لا يقع بدون الوصول اليها وقالوا
فيمن كتب كتابا على وجه الرسالة وفيه اذا وصل اليك كتابي فانت طالق ثم بدا له فمحا ذكر الطلاق منه وانفذه
واسطر باقية وقع اذا وصل ولو محاه حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع وان وصل لعدم وجود الشرط
وهو وصول الكتاب وعليه الائمة الثلاثة وما وقع في تفصيل بعضهم من انه اذا محا ما سوى كتابة الطلاق
وانفذه فوصل اليها لا يقع فمبني على ان الرسالة المتضمنة لمجرد الطلاق لا يكون كتابا وفيه نظر وما قيل من انه لو محى
الكل ما قبله فارسله لا يقع ابعد من الاول اذ مقتضاه انتفا الكتاب بانتفاء ذكر كثرة الحوائج وليس الامر كذلك

ولو كتب الصحيح الى امراته بطلاقها ثم انكر الكتاب وقامت عليه البينة انه كتبه بيده فرق بينهما في القضاء اما
فيما بينه وبين الله تعالى ان كان لم ينو به الطلاق فهي امراته ولو كتب اليها اما بعد انت طالق ان شاء الله تعالى
ان كان موصولا بكتابته لا تطلق كتب الطلاق ثم فترة ثم كتب ان شاء الله يقع الطلاق لان المكتوب الى الغايب
كالملفوظ كذا في الفتاوى الكبرى للخاصي والخلاصة وفيها معزوا الى المنتقى اذا كتب كتاب الطلاق ثم نسخه
في كتاب اخر او امر غيره حين كتب ولم يملِّ هو فاتاها الكتابان طلقت تطليقتين قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى
تقع واحدة انتهى وعلى هذا لو وصل احدهما تقع واحدة قضاء وديانة ولا يخفى ان هذا فيما اذا كان الطلاق
معلقا بوصول الكتاب واما اذا لم يكن معلقا فلا اشكال في انه تقع ثنتان قضاء لا ديانة الا ان ينوي به طلاقا
اخر وكلما ذكرناه ثابت في حق الاخرس نحوه ان كان يكتب وانما يعرف ذلك منه بان يسال الكتاب فيجيب بكتابه بالنية فان
كان لا يكتب وله اشارة معلومة يعرف بها طلاقه ونكاحه وبيعه فهي كالكلام في حقه وان لم يعرف ذلك منه
او شككنا فيه فهو باطل وهذا استحسان والقياس في جميع ذلك انه باطل لانه لا يتكلم وقد ذكر المصنف احكام
الاخرس هذه في اخر الكتاب قوله ثم وقوع البائن بما سوى الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعي يقع بها
رجعي لان الواقع بها طلاق والطلاق بلا مال يعقب الرجعة بالنص ولا حاجة الى اثبات الاول بانها كنايات
عنه حتى يرد عليه منع بان كونها كنايات مجاز بلا عوامل بخفائها كما سيذكر بالاتفاق على ان الواقع
طلاق والثانية بالنص فان قيل النص انما افاد الرجعة بالطلاق الصريح معناه لان قوله تعالى الطلاق مرتان
المعقب بقوله وبعولتهن احق بردهن اعم من الطلاق الصريح وغيره لان النسبة الى معنى اللفظ لا الى اللفظ
غير انه خص منه الطلاق على مال بالنص المقارن لها اعني نص الافتداء لما عرف من ان الافتداء لا يتحقق الا بالبينونة
والا يذهب مالها ولا يفيد والحاصل ان الكتاب يفيد ان الطلاق يعقب الرجعة الا ما كان على مال او
ثلاث واستدل المصنف بقوله ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولما
استشعر منع ثبوت الولاية شرعا اثبتها بقوله الحاجة ماسة الى اثبات الابانة كيلا ينسد عليه باب التدارك
ولا يقع في عدتها بالمراجعة من غير قصد فقدر بان المشروعات لدفع حاجة العباد والزوج قد يحتاج الى الابانة
بهذه الصفة فتكون هذه الولاية ثابتة دفعا للحاجة لانه لو ابانها بالثلث عصى ولو طلقها رجعيا ربما تتراءى
له مصلحة في الرجعة فيراجعها فيبدو له فيطلقها ثانيا وثالثا فيؤدي الى استيفاء العدد وهو حرام وفيه
سد باب التدارك فشرع له الابانة على وجه يمكنه التدارك لبقاء المحلية حتى لو بدا له امكنه التزوج ولا يخفى
بعده عن اللفظ والاوجه في العبارة هكذا قد يحتاج الى الابانة والثلث بكلمة حرام وتعريفها على ما ذكرناه فلزم
ان تشرع له الابانة على هذه الصفة يعني شرع الواحدة البائنة والاقرب الى اللفظ ما قيل انه قد يحتاج الى الابانة
لئلا يقع في الرجعة بغير قصد منه بان تجاه المراة فتقبله بشهوة فيصير مراجعا وهو لا يريدها فيحتاج الى طلاق
ثان وثالث فينسد باب التدارك فهو لاجل ذلك يحتاج الى ان تشرع له الابانة لذلك كيلا تفوت هذه المصلحة
ودفع بان هذه مصلحة وثبوت التمكن من اعادتها اذا ظهر له من نفسه طلبها وتغير رايه مع ان الانسان محل التغير
مصلحة اخرى اكبر اذ كثيرا ما يقع ذلك بل وقوعه بالمشاهدة اكثر من وقوع طلاق لم يدع النفس بعده الى مراجعة
ومع الابانة لها ان تمتنع فيحصل له ضرر شديد وهذه لا تترتب الا مع عدم الابانة فاقتضت عدم شرعيتها خلاف
تلك اذ يمكن تحصيلها مع عدم شرعية الابانة بتيسير من الاحتراس من تجاهها مقبلة ونحوه فكان اعتبار منع الابانة
اجلب للمصلحة من غير تفويت المصلحة الاخرى فان اردت تخصيص نص اعقاب الطلاق الرجعة بالقياس بعد تخصيصه

بالامداد نصًّا لان التخصيص بالقياس بعد التخصيص بالنص جائز لم يتم المعنى فيه ولم يلزم لان حاجته الى
الخلاص بالابانة ليس كحاجة المراة لتمكنه من الابانة على وجه لا يعقب الندم بتركها بعد الرجعة حتى تنقضي العدة
او تفريق الثلاث على الاطهار خلافها فلم يتوقف دفع حاجته على شرعية الواحدة البائنة ولذا رجحنا كراهة
الواحدة البائنة في اوائل كتاب الطلاق بعد ما حققنا سبب تحقق الحاجة الى الابانة من القطام هذا ولا يخفى
ان المعنيين اعني عدم انسداد باب التدارك وباب الرجعة اذ التغيير رائه من باب دفع المفسدة لا جلب المصلحة
والوجه في الاستدلال ان يقال لما اثبت الشرع الايقاع بهذه الالفاظ فقد اثبت الابانة لانها معناها
وقوله الطلاق مرتان اي المسنون للاتفاق على صحة وقوع الثلث بمرة واحدة خصوصًا عنده فانه غير مكروه
وايضا لفظ باين مثلا يقع به البينونة الغليظة بنعم واحد فيقع به الحقيقة كالطلاق لما وقع به الغليظة وقع
به الخفيفة وايضا خص منه الطلاق بالمال فلم يبق العموم مراد الحاصله الطلاق المسنون بلا مال يعقب الرجعة
فقد اخرج منه ذلك وحين ثبت شرع الايقاع بلفظ باينة ثبت ايضا اخراج الواحدة البائنة بلا مال لان شرع
الايقاع به هو جعل اللفظ سببا لوجوب معناه ومعناه البينونة والدلالة على ايقاع الثلث ثم غاية تخليقه
صلى الله عليه وسلم ابا ركانة حين طلقها البتة انه ما اراد الا واحدة وشرح قوله وليست كنايات على التحقيق
لانها عوامل في حقايقها يعني لا تردد في المراد للقطع بان معنى باين الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت
والبتل القطع والتردد انما هو في متعلقها اعني الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين
بالنية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والخلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليه او الى غيره من الرجال
فاذا تعين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق عليه كناية مجازا للتردد في ذلك المتعلق الذي به يتعين
الفرد المستعمل فيه اللفظ والوجه ان اطلاق اسم الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوي المجاز بل قد تكون حقيقة
لانها تتعذر المعنى وقد يكون حقيقة فيها وقد تحقق في نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة
الرماد لكن لا ليقتصر عليه بل ليعتبر منه الى طول القامة وكثرة الاضياف فالوجه ان يقال كونها كناية لا يستلزم
كونها مجازا عن الطلاق وتحقيقه انه مشترك معنوي من قبيل المشكك فالقطع بالنكاح فرد من نوع ما يتعلق به
والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل كما يحتمل رجل كلا من زيد وعمرو وغيرهما والوجه ان يقول
عوامل بحقيقته ما استعملت فيه وهذا لان حبلك على غاربك مجاز عن التخلية والترك وهو بالبينونة وكذا
وهبتك لاهلك لتعذر حقيقته الهبة اعني التمليك فهو مجاز عن ردتك على ما قدمناه وقياس الباقي سهل وهذا
ظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي
المرتبة على الثلث وخفيفة كالمرتبة على الخلع فايهما اراد صح ويثبت ما يثبت بلفظ طالق على مال وطالق ثلثا
وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازما عم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع بها الطلاق
حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانتقاص عدده هو تعدد وقوع ذلك اللازم واستكماله بذلك
وبارسال لفظ الثلث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما يفيده ما اسلفناه
في فاتحة كتاب الطلاق فارجع اليها فالواقع بالكناية هو الطلاق بلا تاويل وتقرير المصنف ان الواقع البينونة
بالكنايات ثم ينتقض العدد بناء على زوال الوصلة وهذا لجواب عن قول الشافعي وينتقض به وهو بناء على انه
غيره وانت تعلم انه لا يلزم من زوال وصلة النكاح وقوع الطلاق لتحقق زوالها في الفسخ مع عدم الطلاق
والجواب ان زوال الوصلة لا يمكن ان يستعقب في غير الفسخ النقصان والاتفاق على ان الثابت بالكناية ليس فسخا

فلزمه نقصان العدد **قوله** ولا يصح نية الثنتين اي بالكنايات عندنا خلافا لزفر وقد بيناه من قبل في باب
ايقاع الطلاق في التطبيق بالمصدر **قوله** ولو قال لها اعتدي اعتدي اعتدي هذه المسئلة تحتمل وجوها
اي ينوي بكل من الالفاظ طلاقا او بالاولى طلاقا لا غير او بالاولى حيضا لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او بالاولى
والثالثة طلاقا لا غير او بالثانية والثالثة طلاقا وبالاولى حيضا وفي هذه الوجوه الستة تطلق ثلثا او ينوي
بالثانية طلاقا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير او بالاخيرتين
طلاقا لا غير او بالاوليين حيضا لا غير او بالاولى والثالثة حيضا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا وبالثالثة حيضا
او بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا او بالاولى والثانية حيضا وبالثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة حيضا
والثانية طلاقا او بالثانية حيضا لا غير وفي هذه الاحد عشر وجها تطلق ثنتين او ينوي بكل منها حيضا او بالثالثة
طلاقا لا غير او بالثالثة حيضا لا غير او بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير او بالثانية والثالثة حيضا وبالاولى
طلاقا او بالاخريين حيضا لا غير وفي هذه الوجوه الستة تطلق واحدة او لم ينو بكل منها شيئا فلا يقع في هذا الوجه شيء
والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة تثبت حالة مذاكرة الطلاق فلا يصدق في عدم نية شيء بما بعدها ويصدق
في نية الحيض لظهور الامر باعتداد الحيض عقيب الطلاق واذا لم ينو الطلاق بشيء صح وكذا كل ما قبل المنوي بها وبنية
الحيض بواحدة غير مسبوقة بواحدة منوي بها الطلاق يقع بها الطلاق ويثبت بها حالة المذاكرة فيجري فيما الحكم
المذكور لها بخلاف ما اذا كانت مسبوقة بواحدة اريد بها الطلاق حيث لا يقع بها الثانية لصحة الاعتداد بعد
الطلاق ولا يخفى التخريج بعد هذا وان هذا فيما اذا كان الخطاب مع من هي من ذوات الحيض فلو كانت آيسة او صغيرة
فقال اردت بالاول طلاقا وبالباقي تربصا بالاشهر كان حكمه مثل ما نحن فيه ولو قال نويت بهن واحدة فهو كما قال
ديانة لاحتمال قصد التاكيد كانت طالق طالق طالق لا قضاء لانه خلاف الظاهر وعلمت ان المراة كالقاضي لا
تحل لها ان تمكنه اذا علمت منه ما ظاهره خلاف مدعاه وقد ظهر مما ذكران حالة مذاكرة الطلاق لا يقتصر على السؤال
وهو خلاف ما فهم من انها حال سؤالها وسؤال اجنبي طلاقها بل هي اعم من حالة السؤال للطلاق ومن مجرد ابتداء
الايقاع ثم على هذا القائل ان يقول المذاكرة التي تصير الكناية معها ظاهرة في الايقاع انما هي سؤال الطلاق لان
ذكر الكناية الصالحة للايقاع دون الرد عقيب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الايقاع به فيمنع قبول دعواه عدم
ارادة الطلاق بخلاف المذاكرة بمعنى الابتداء بايقاع الطلاق مرة فان الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة ثانية
وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح له ظاهرا في الايقاع حتى لا يقبل قوله في عدم ارادته بالكناية **قوله** وفي كل موضع
يصدق الزوج في نفي النية انما يصدق مع اليمين الى اخره قدمنا بيانه ونقله من الكافي للحاكم ولزوم اليمين لما فيه من الالزام
على الغير بعد ثبوت احتمال نفيه بالكناية فيضعف مجرد نفيه فيقوى باليمين والاقرب انه لنفي التهمة اصله حديث تحليف
ركانة المتقدم **فروع** طلقها واحدة ثم قال جعلتها باينة صارت ثلاثا عند ابي حنيفة وقالا لا تكون الا واحدة
لان الواحدة لا تكون ثلثا ولمحمد في الاول ان جعله الرجعية باينة تغيير للمشروع فيرد عليه قلنا يملك البائن لما ذكرنا
قريبا لكنه لم ينص على وصف ابتداء اكتفاء باصل الطلاق فكان رجعيا باعتبار عدم حصول البينونة فاذا ابانها
التحقت باصل الطلاق كما لو فعلها ابتداء كالوكيل بالبيع لما ملك البيع النافذ كان مالكا لاصله ووصفه وملك الحاق
وصفه باصله كتنفيذ عقد الفضولي واعلم ان الصريح يلحق الصريح والبائن عندنا والبائن الصريح لا البائن الا اذا
كان معلقا فلو قال لها بعد الخلع انت طالق وقع عندنا خلافا للشافعي ولو قال بائنا لم يقع اتفاقا ولو قال ان دخلت
فانت طالق بائن ينوي الطلاق ثم ابانها فدخلت في العدة وقع عليها طلاق اخر عندنا خلافا لزفر واما كون الصريح

يلحق البائن فلقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الخلع ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره والفاء للتعقيب فهو نص على وقوع الثالثة بعد الخلع وعن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه وسلم المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وهنا العقد الحكمي باق لبقاء احكام النكاح وانما فات الاستمتاع وهو
لا يمنع التصرف في المحل كالحيض ولهذا لحق البائن الصريح بل اولى لبقاء الاستمتاع واما عدم لحوق البائن البائن
فلامكان جعله خبرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جعله انشاء لانه اقتضاء ضروري حتى لو قال عنيت
البينونة الغليظة ينبغي ان يعتبر وتثبت الغليظة لانها ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جعله اخبارا عن انها ثابتة فتجعل
انشاء ضرورة ولهذا وقع البائن المعلق قبل تنجيز البينونة كما مثلنا لانه صح تعليقه ولم يمكن جعله خبرا حين
صدر وارد عليه ان مثله لازم في انت طالق انت طالق فيلزم ان لا يلحق الصريح الصريح اجيب بانه لا احتمال
فيه لان انت طالق متعين للانشاء شرعا ولو قال اردت به الاخبار لا يصدق قضاء وفي مسئلتنا لم يذكر انت
باين ثانيا ليجعل خبرا بل الذي وقع اثر التعليق السابق وهو زوال القيد عند وجود الشرط وهو محل فيقع ويقع
المعلق بعد المعلق وقد عرف من استدلالهم الذي اطبقوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق ما هو بلفظ الكناية
لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق وبه يقع الفرق بين الصريح انت طالق انت طالق وانت باين ولانهم
جعلوه مقابل الصريح ولا يقابله البائن الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من البائن لانه لما لا يحتاج الى نية باينا
كان الواقع به او رجعيا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع بها في غير الثلثة الالفاظ اعتدي استبري
رحمك انت واحدة الا باين وفي الخلاصة نقلا من الزيادات الذي يلحق البائن لا يكون رجعيا والصريح البائن
وان لم يكن رجعيا وقوله الذي يلحق البائن لا يكون رجعيا لانه لا يتصور لان البينونة سابقة تمنع الرجعة
التي هي حكم الصريح غير المقيد بابانة مما ذكر من انه اذا ابانها ثم قال لها انت طالق باين يلغو باين هو لما ذكرنا من عدم
تصور الرجعة فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تعليل الالغاء في هذه المسئلة في الحاوي من قوله يلغو تصحيحا
لكلامه لا معنى له وعلى مجرد الالغاء اقتصر في الخلاصة ومحله ما ذكرنا وعلى هذا فما وقع في حلب من الخلاف في واقعة
وهي ان رجلا ابان امراته ثم طلقها ثلثا في العدة الحق فيه انه يلحقها لما سمعت من ان الصريح وان كان باينا يلحق البائن ومن ان
المراد بالبائن الذي لا يلحق هو ما كان كناية على وجه يوجبه الوجه وفي الخلاصة لو قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام
ثم قال هكذا لامر اخر ففعل احدهما وقع طلاق باين ثم لو فعل الاخر قال ظهير الدين ينبغي ان يقع اخر وقال هذا ينبغي ان يحفظ
تتمة في الشهادة على الطلاق من الكافي للحاكم وهو مجموع كلام محمد في كتبه لو شهدا بالطلاق والزوجان
متصادقان على عدم الطلاق فرق بينهما لان البينة تكذبهما ولو شهدا انه طلق احدى نسايه بعينها ونسياها فشهادتهما
باطلة ولو شهدا انه طلق احديهن بغير عينها الزمناه الايقاع على احديهن استحسانا وفي المبسوط هو كالاول ولو شهد شاهد
على طلقتين واخر بثلث والزوج منكر لم تجز هذه الشهادة على قول ابي حنيفة وعندهما تجوز على طلقتين وتمامه في هذه
في الهداية في باب الاختلاف في الشهادة واذا شهد شاهد عدل على الطلاق فسالت المراة القاضي ان يضعها
على يد عدل حتى ياتي بالاخر لا يفعل ويدفعها الى زوجها فان كان الطلاق باينا وادعت ان بقية الشهود بالمصر وشاهدها
عدل فان اجلها ثلثة ايام وحال بينها وبين زوجها حتى ينظر ما يصنع في شاهدها الاخر فهو حسن وان دفعها للزوج لا
باس به • ولو شهد احدهما انه طلقها ثلثا والاخر انه قال انت علي حرام ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهد احدهما
انه طلقها ان دخلت الدار وانها دخلت والاخر انه طلقها ان كلمت فلانا وانها كلمته وكذا ان اختلفا في الفاظ الكنايات
وكذا في مقادير الشروط التي علق عليها في التعليق والارسال وتقادير الاجعال وصفاتها وشرطها وجنسها واذا شهد

انه قال ان دخلت فلانة الدار فهي طالق وفلانة معها والاخر انه قال وحدها وقد دخلت فلانة وحدها
لانهما اتفقا فيما وقع فيه الطلاق على واحدة ولو شهد على تطليقة باينة واخر على تطليقة رجعية جازت
على رجعية وكذا اذا شهد على تطليقة والاخر على واحدة وواحدة او على واحدة والاخر على واحد وعشرين او
واحدة ونصف عنده والاصل عنده انها في العطف تصح في المعطوف عليه لاتفاقهما على اللفظ او مرادفه بخلاف
البائن فلذا لا تقبل شهادة احدهما على واحدة والاخر على ثنتين عنده خلافا لهما لان الذي شهد بثنتين لم
يتكلم بالواحدة ولا بمرادفها وسياتي هذا الاصل في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهد انه قال فلانة
طالق لا بل فلانة والاخر على انه سمى الاول فقط جازت على الاولى ولو شهد انه قال طالق الطلاق كله والاخر
انه قال بعض الطلاق لم تجز الشهادة عنده وعندهما تطلق واحدة ولو شهد انه قال طالق والاخر انه
اقر بالطلاق جازت وكذا ان اختلفا في الوقت او المكان او الزمان بان شهد انه طلقها يوم النحر بمكة والاخر انه طلقها
في ذلك اليوم بالكوفة فهي باطلة لتيقن كذب احدهما ولو شهدا بذلك في يومين متفرقين بينهما من الايام قدر ما
يسير الراكب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهد اثنان انه طلق عمرة يوم النحر بالكوفة والاخر
انه طلق زينب يوم النحر بمكة فشهادتهما باطلة ولو جاءت احدى البينتين فقضى بها ثم جاءت الاخرى لم يلتفت
اليها واذا قال الرجل لامراتيه ايتكما اكلت هذا فهي طالق فجاءت كل بينة انها اكلته تطلقان جميعا وان جاءت
احديهما فحكم بها ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها وان كانتا اكلتا لم تطلقا • والله سبحانه وتعالى اعلم •

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار لما فرغ من بيان الطلاق بولاية المطلق نفسه شرع في بيانه بولاية مستفادة
من غيره وتحت هذا الصنف ثلاثة اصناف التفويض بلفظ التخيير وبلفظ الامر باليد وبلفظ المشية قوله
اذا قال لامراته اختاري ينوي بذلك الطلاق يعني ينوي تخييرها فيه او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها
ما دامت في مجلسها ذلك وان طال يوما ولم يتبدل بالاعمال فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج الامر من يدها
لان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضوان الله عليهم قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يخير زوجته فقالت
طايفة امرها بيدها فان قامت من مجلسها فلا خيار لها روينا هذا القول عن عمر بن الخطاب وعثمان وابن مسعود
وفي اسانيدها مقال وبه قال جابر بن عبد الله وقال به عطاء وجابر بن زيد ومجاهد والشعبي والنخعي
ومالك وسفيان الثوري والاوزاعي والشافعي وابو ثور واصحاب الراي وفيه قول ثان وهو ان امرها بيدها
في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقتادة وابي عبيد وابن نصر ويه نقول ويدل على صحته قول
النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة لا تعجلي حتى تستامري ابويك وحكى صاحب المغني هذا القول عن علي فاعترض على
نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي لم تستقر فقد روي عنه كقول الجماعة وكذا نص في الاصل محمد
انه قايل بالاقتصار على المجلس قال بلغنا عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وجابر رضي الله عنهم في الرجل يخير امراته
ان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فيكون اجماعا سكوتيا من قول المذكورين
وسكوت غيرهم واين من نقل عنهم من التابعين القول الاول ممن نقل الثاني وقوله في اسانيدها مقال لا
يضر بعد تلقي الامة بالقبول مع انه رواية عبد الرزاق عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله جيدة واما التمسك
بقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها لا تعجلي الى اخره فضعيف لانه صلى الله عليه وسلم لم يكن
تخييره ذلك هذا التخيير المتكلم وهو ان توقع بنفسها بل على ان اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى

في الاية التي هي سبب التخيير منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن
واسرحكن سراحا جميلا **قوله** ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تستدعي جوابا في المجلس او رد لو كان
تمليكا لم يبق الزوج مالكا للطلاق في ذلك المجلس لاستحالة كون الشيء مملوكا كله لاكثر من واحد وهو منتف
فانه لو طلقها بعد التخيير وقع وايضا لو صارت مالكة كان من قال لامراته طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلقها
فطلقت نفسها لا يحنث وقد نص محمد على انه يحنث وهو يقتضي ان تكون نائبة عنه وايضا يصح عندنا توكيل المديون
بابراء نفسه وهذا يرد على تعليل كونه تمليكا بانها عاملة لنفسها **واجيب** بان المراد بالمالك هنا من يقدر
على الفعل باختياره بحيث لا يلحقه اثم على نفس الفعل ولا الخلف في عدم فعله بخلاف الوكيل فانه يخلف ان لم يفعل
ويتصور الملك على هذا الوجه من اثنين فان تمليك الفعل هكذا ولزوم انتفاء الملك بالتمليك في الاعيان
لا في ملك الافعال للقطع بثبوت ملك كل من نائبي الفعل واحد كملا وهو الاقتصار ومسئلة اليمين ممنوعة
والحنث قول محمد والمنع مذكور في الزيادات لصاحب المحيط واما المديون فوكيل وانما وقع عمله في الابراء
لرب الدين باعتبار امره وثبتا ثر التصرف لنفسه في ضمنه وفي هذا نظر نجريه في تطليقها نفسها بان يقال
هي وكيله فهي في نفس فعل الايقاع عاملة له وثبوت الحاصل لها ضمنا ولو التزم كون المديون مملوكا لم يصح لانتفاء
لازمه لان للدائن ان يرجع قبل الابراء وسنذكر ما هو الاوجه **واعلم** ان الجواب الذي يستدعي التمليك
هو القبول والجواب المتكلم فيه هو تطليقها نفسها وهو بعد تمام التمليك فليس هذا الوجه مستلزما للطلاق
ولهذا قال في الذخيرة ان هذا التمليك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقي الى ما وراء المجلس اذا كانت غائبة
ولا يتوقف على القبول فظهر ان هذا التمليك بخصوصه لا يستدعي الجواب الذي يتم به التمليكات ولكونه تمليكا
يتم بالمالك وحده بلا قبول لا يقدر على الرجوع لا لكونه متضمنا معنى التعليق لانه اعتبار ممكن في سائر الوكالات
لتضمنها معنى اذ بعته فقد اجزته والولايات لتضمنها اذا حكمت بين من شئت فقد اجزته والولايات لتضمنها اذا
حكمت بين من شئت فقد اجزته فكان تقتضي ان لا يصح الرجوع والعزل فيها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لا بتنائه على ما ذكرنا
لكن اذا كان الملك يثبت فيه بالمالك وحده لم يصح القول بانه يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقي الى ما وراء المجلس
بل بقاؤه وهو الموافق لسائر التمليكات التي يثبت الملك عندها وانما خالفها بما ذكرنا وباعتبار اقتصاره على المجلس
والمستند فيه اجماع الصحابة **واعلم** ان الاقتصار على المجلس في الخطاب المطلق اما لو قال طلقي نفسك متى شئت
فمتوطها في المجلس وغيره واذا فوض وهي غائبة اعتبر مجلس علمها ولو قال جعلت لها ان تطلق نفسها اليوم اعتبر في مجلس علمها
في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم علمت خرج من يدها وكذا كل وقت قيد التفويض به وهي غائبة ولم يعلم حتى انقضى بطل
خيارها في المجلس وليس للزوج ان يرجع قبل انقضاء المجلس لانه بمعنى اليمين اذ هو تعليق الطلاق بتطليقها نفسها وقد علمت
ما هو التحقيق **قوله** اذ مجلس الى اخره لو كانا يتحدثان فاخذا في الاكل انقضى مجلس الحديث وجاء مجلس الاكل فلو
انتقلا الى المناظرة انقضى مجلس الاكل وجاء مجلس المناظرة ولو حضرها فلبست ثوبا او شربت لا يبطل خيارها لان العطش
قد يكون شديدا يمنع من التامل ولبس الثوب قد يكون لتدعو الشهود اخلافها لو اكلت ما اليسير قليلا او امتشطت
او اقامها الزوج قسرا فانه يخرج الامر من يدها لظهور الاعراض به ووجه في الاقامة انها يمكنها ما نعه في القيام او
تبادر حينئذ باختيارها نفسها فعدم ذلك دليل الاعراض وكذا اذا خاضت في كلام اخر قال تعالى حتى يخوضوا
في حديث غيره افاد انه اعراض عن الاول **قوله** ثم لا بد من النية اي نية الطلاق في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها
في نفسها بالاقامة على النكاح ويحتمل تخييرها في غيره من نفقة او كسوة فاذا اختارت نفسها فانكر قصد الطلاق فالقول قوله

مع يمينه اما اذا اخبرها بعد مذاكرة الطلاق فاختارت نفسها ثم قال لم انو الطلاق لا يصدق في القضاء وكذا
اذا كانا في غضب واذا لم يصدق في القضا لا يسع المراة ان تقيم معه الا بنكاح مستقبل **قوله** والقياس ان لا
يقع بها شيء لان التمليك فرع ملك المملك فهو لا يملك الايقاع بهذه اللفظة لو قال اخترت نفسي منك او اخترتك
من نفسي ناويا لا يقع الا انا استحسنا الوقوع لاختيارها باجماع الصحابة **قوله** ولانه بسبيل الى اخره ظاهره
انه وجه اخر للاستحسان يقابل القياس ويقتضي الوقوع بخصوص هذه اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي
جواز اقامتها مقامه في الفراق ولا تنافي بينهما بل تقتضي ان لا يقع به لانا اقمناها مقام نفسه فيما يملكه ولا
يملك الايقاع بهذه اللفظة فهو وجه القياس **قوله** ثم الواقع بها باين روي عن زيد بن ثابت انه ثلث
وبه اخذ مالك في المدخول بها وغيرها يقبل منه دعوى الواحدة وعن عمر وابن مسعود وابن عباس واحدة رجعية
وبه اخذ الشافعي واحمد وثبت عن علي رضي الله عنه ان الواقع به واحدة باينة توسط بين الغايتين ورجح قول
عمر وابن مسعود بان الكتاب دل على ان الطلاق تعقب الرجعة الا ان تكون الطلقة الثالثة وانت علمت انه خرج
منه الطلاق بمال وقبل الدخول ولزم اخراج الطلاق بما دل على البينونة من الالفاظ على ما اسلفناه وبلفظ
اخترت نفسي بل نفس تخييرها يفيد ملكها نفسها اذا اختارتها لانه ينبي على الاستخلاص والصفا من ذلك الملك وهو
بالبينونة والا لم تحصل فائدة التخيير اذا كان له ان يراجعها شاءت او ابت وقد روى الترمذي عن عبد الله
ابن مسعود وعمر ان الواقع بها باينة كما روي عنهما الرجعية فاختلفت الرواية عنهما وقد ترجح بما ذكرنا قول
علي وعمر وابن مسعود ثم هو غير ممنوع لانه انما يفيد الخلوص والصفا والبينونة تثبت فيه مقتضى فلا يعم بخلاف
انت باين ونحوه فلا يقع الثلث في قوله اختاري وان نواها بخلاف التفويض بقوله امرك بيدك حيث تصح نية الثلث
فيه لان الامر شامل بعمومه لمعنى الشان للطلاق فكان من افراده لفظا والمصدر يحتمل نية العموم وقيل الفرق
ان الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف القياس باجماع الصحابة واجماعهم انعقد على الطلقة الواحدة بخلاف تلك
المسائل اي باين ونحوه لان الوقوع مقتضى نفس الالفاظ ومقتضاها البينونة وهي متنوعة وفيه نظر لانتفاء
اجماعهم على الواحدة لما قدمنا من قول زيد بن ثابت ان الواقع به ثلث فلا يكمال الاستخلاص **قوله** ولا بد من
ذكر النفس في كلامه او كلامها يعني او ما يقوم مقامه كالاختيارة والتطليقة وكذا اذا قالت اخترت ابي او امي
او الازواج او اهلي بعد قوله اختاري يقع لانه مفسر في الازواج ظاهر وكذا اهلي لان الكون عندهم وهو
المفهوم من اخترت اهلي انما تكون للبينونة وعدم الوصلة مع الزوج ولذا تطلق بقول الزوج الحقي باهلك
بخلاف قولها اخترت قومي او ذا رحم محرم لا يقع وينبغي ان يحمل على ما اذا كان لها اب او ام اما اذا لم يكن ولها اخ ينبغي
ان يقع لانها تكون عنده عادة عند البينونة اذا عدمت الوالدين وانما اكتفى بذكر هذه الاشيا في احد الكلامين
لانها ان كانت في كلامه تضمن جوابها اعادته كانها قالت فعلت ذلك وان كان في كلامها فقد وجد ما يختص بالبينونة
في اللفظ العامل في الايقاع فالحاجة معه لبس لا الى نية الزوج فاذا فرض وجودها تمت علة البينونة فيثبت
بخلاف ما اذا لم تذكر النفس ونحوها في شيء من الطرفين لان المبهم لا يفسر المبهم اذ لفظه حينئذ مبهم ولذا كان
كناية لاحتمال اختياري ما شئت من مال او حال او مسكن وغيره وايضا الاجماع انما هو في المفسر من احد الجانبين
والايقاع بالاختيار على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص فيه ولولا هذا لامكن الاكتفاء بتفسير القرينة
الحالية دون المقالية بعد ان نوى الزوج وقوع الطلاق به وتصادقا عليه لكنه باطل والا لوقع بمجرد النية
مع لفظ لا يصلح له اصلا كاسقيني وبهذا يبطل اكتفاء الشافعي واحمد بالنية مع القرينة عن ذكر النفس ونحوه

ولو قالت اختاري فقالت اخترت نفسي لا بل زوجي يقع ولو قدمت زوجي لا يقع والوجه عدم صحة الرجوع في الاول
وخروج الامر من يدها في الثاني ولو قالت اخترت نفسي او زوجي لم يقع ولو عطفت بالواو فالاعتبار للمقدم
ويلغو ما بعده ولو خيرها ثم جعل لها الفا على ان تختاره فاختارته لا يقع ولا يجب المال لانه رشوة اذ هو اعتياض
عن ترك حق تملك نفسها فهو كالاعتياض عن ترك حق الشفعة **قوله** وكذا لو قال اختاري اختيارة الى آخره
يعني ان ذكر الاختيارة في كلامه تفسير من جانبه كذكره نفسها فلو لم تزد هي على اخترت وقعت بائنة ووجهه بان
الهاء فيها للوحدة واختيارها نفسها هو الذي يتحد مرة بان قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي فانه انما يقع
واحدة وتتعدد اخرى بان قال لها اختاري اختاري اختاري او اختاري نفسك بثلاث تطليقات او بما شئت
فقالت اخترت يقع الثلاث فلما قيد بالوحدة ظهر انه اراد تخييرها في الطلاق فكان مفسرا فالزام التناقض بانه
اثبت هنا امكان تعدد الواقع ولو ثلاثا ونفاه فيما تقدم بقوله لان الاختيار لا يتنوع مندفع لانه لم يرد
ما ذكرنا كون الاختيار نفسه يتنوع كالبينونة الى غليظة وخفيفة حتى يصاب كل نوع منه بالنية من غير زيادة لفظ آخر
فان قيل اجماع الصحابة على المفسر بذكر النفس فينبغي ان لا يجوز بقولها اخترت اختيارة او اهلي ونحوه فان هذه
لم يجمع عليها قلنا عرف من اجماع الصحابة اعتبار مفسر لفظا من جانب فيقتصر عليه فيكتفى بغير المفسر واما خصوص
لفظ المفسر فمعلوم الالغاء واعتبار المفسر اعم منه حتى بقرينة غير لفظية يوجب ما ذكرنا من الوقوع بلا لفظ صالح ولو
اختارت زوجها لا يقع شيء وعن علي يقع رجعية كانه جعل نفس اللفظ ايقاعا لكن قول عائشة رضي الله عنها
خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه ولم يعده علينا شيئا رواه الستة وفي لفظ في الصحيحين فلم يعد
يفيد عدم وقوع شيء **قوله** فقالت انا اختار نفسي المقصود انها ذكرت بلفظ المضارع سواء ذكرت انا او لا
في القياس لا يقع لانه وعد كما قال طلقي نفسك فقالت انا اطلق حيث لا تطلق وكذا لو قال لعبده اعتق رقبتك
فقال انا اعتق لا يعتق وجه الاستحسان حديث عائشة في الصحيحين عنها قالت لما امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم بتخيير ازواجه بدا بي فقال اني ذاكر لك امرا ولا عليك ان لا تعجلي حتى تستامري ابويك وقد
علم ان ابوي لم يكونا ليامراني بفراقه ثم قال ان الله تعالى قال لي يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن
الحياة الدنيا الى قوله اجرا عظيما فقلت ففي هذا استامر ابوي فاني اريد الله ورسوله والدار الآخرة
ثم فعل ازواج النبي صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت وفي لفظ لمسلم بل اختار الله ورسوله واعتبره
رسول الله جوابا لا يقال قد ذكرت ان التخيير الذي كان منه صلى الله عليه وسلم ليس هذا المتكلم فيه بل انه
لو اخترن انفسهن يطلقهن لان المقصود بالاستدلال به اعتداده صلى الله عليه وسلم به جوابا يفيد قيام معناه
في الحال وقول المصنف ولان الصيغة حقيقة في الحال وتجوز في الاستقبال هو احد المذاهب وقيل بالقلب
وقيل مشترك بينهما وعلى اعتبار جعله للحال خاصا او مشتركا لفظيا يرجح هنا ارادة احد مفهوميه اعني الحال
بقرينة تكون اخبارا عن امر قائم في الحال وذلك ممكن في الاختيار لان محله القلب فيصح الاخبار باللسان عما هو قائم
بمحل آخر حال الاخبار كما في الشهادة وكلمة الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لا يمكن جعله اخبارا عن طلاق
قائم لانه انما يقوم باللسان فلو جاز قام به الامران في زمن واحد وهو محال وهذا بناء على ان الايقاع لا يكون
بنفس اطلق لانه لا تعارف فيه وقدمنا انه لو تعورف جاز ومقتضاه ان يقع به هنا ان تعورف لانه انشاء
قوله ولا يحتاج الى نية الزوج ولا الى ذكر نفسها ذكر في الدراية لان في لفظه ما يدل على ارادة الطلاق
وهو التعدد وهو انما يتعلق بالطلاق لا باختيار الزوج وهذا يفيد عدم الاحتياج اليها في القضاء حتى اذا قال

لم انو لا يلتفت اليه ويفرق بينهما لا عدم الاحتياج اليها في الوقوع فيما بينه وبين الله تعالى حتى يصير كالصريح ويدل
على هذا رواية الزيادات باشتراط النية وان كررها في الجامع قال اختاري اختاري اختاري بالف ينوي
الطلاق فاشتراط النية مع المال والتكرار فضلا عن احدهما وهذا لما عرف ان الاحوال شروط لكن في شرح
الزيادات لقاضي خان لو كرر فقال امرك بيدك او وامرك وامرك بيدك بالفاء او بالواو فقالت اخترت
نفسي وقال الزوج لم انو الطلاق كان القول قوله لان التكرار لا يزيل الابهام وكذا لو كرر الاختيار انتهى
وهو الوجه وتحقق في المسئلة خلاف بين المشايخ وما ذكره المصنف ذكره الصدر الشهيد والعتابي وغيرهما
وشرط ابو المعين النسفي النية مع التكرار كقاضي خان ومنهم من استشهد بانه في لزوم النية فيما بينه وبين الله تعالى
من المنقول على لزوم النية مطلقا ولو في القضاء ولا يخفى بعده في مسئلة الجامع الكبير لان ذكر المال ظاهر في ارادة
الطلاق فكيف يصدقه القاضي اذا انكر ارادة الطلاق واما ما في الزيادات من اشتراطها فيحمل على ما في نفس الامر
اي يشترط الوقوع ثبوت النية في الامر لان الاصل ان اثبات اجوبة المسائل من قولنا يقع لا يقع يجب لا يجب انما
هو بالنسبة الى نفس الامر وليس كل ما يشترط في نفس الامر يشترط للقضاء غير انا مع ذلك اخترنا ما ذكره القاضي
من انه لو انكر الطلاق بقوله لم انوه فالقول قوله لانتهاض الوجه به لان تكرار امره بالاختيار لا يصيره ظاهرا في
الطلاق لجواز ان يريد اختاري في المال واختاري في المسكن ونحوه وهو كاعتدي اعتدي اعتدي حيث يصدق
في انكار نية الطلاق لامكان ارادة اعتدي نعم الله ومعاصيك ونعمي وما في البدائع لو قال اختاري اختاري
اختاري فاختارت نفسها فقال نويت بالاولى طلاقا وبالباقين التاكيد لم يصدق لانه لما نوى بالاولى الطلاق
كان الحال حال مذاكرة الطلاق فكان الباقي طلاقا ظاهرا ومثله في المحيط وقال في الكافي في مسئلة الكتاب
قيل لا بد من ذكر النفس وانما حذف لشهرته لان غرض محمد التفريع دون بيان صحة الجواب وعلى هذا فينبغي ان يحذف النية
في الجامع الصغير لذلك **قوله** ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد الترتيب يعني هو في نفسه يفيد
الفردية والنسبة المخصوصة فان بطل الثاني في خصوص هذا المحل لاستحالته في المجتمع في الملك اعني الثلث
التي ملكها بقوله اختاري ثلاث مرات اذ حقيقة الترتيب في افعال الاعيان كما يقال صام حج لم يبطل ابطال
الآخر فيجب اعتباره **قوله** والكلام للترتيب ذكر في المبسوط لابي حنيفة وجهين احدهما ان الاولى نعت
لمؤنث فاستدعى مذكورا يوصف به والمذكور ضمنا الاختيار كانها قالت اخترت الاختيارة او المرة الاولى
ولو قالت ذلك طلقت ثلاثا والآخر انها انت بالترتيب فيما لا يليق وصفه به فيلغو ويبقى قولها اخترت فيكون
جوابا للكل وهذا انتم الاشارة اليه بقوله ان هذا وصف لغو الى قوله في الكتاب فقوله والكلام للترتيب ابتداء
وجه يتضمن جواب قولهما ان كان لا يفيد الترتيب الى آخره لا يطابق الوجه الاول والمراد بالكلام لفظ الاولى
فان كثيرا من الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم ينسبه الى الكلام ثم يرد عليه منع ان الافراد من ضرورة الترتيب
الذي هو معنى الاولى بل كل منهما مدلوله ليس احدهما تبعا للآخر حتى اذا الغي في حق الاصل الغي في حق التبع وهو
الافراد واذا الغيا بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع ولذا اختار الطحاوي قولهما والجواب بعد
تسليم ان الفرد به مدلول تضمني فقد يكون احد جزئي المدلول المطابقي هو المقصود والآخر تبعا كما هو المراد
هنا من قوله والافراد من ضروراته فينتفي التبع بانتفاء المقصود والوصف كذلك لانه وضع لذات باعتبار
معنى هو المقصود فلم يلاحظ الفرد فيه حقيقيا او اعتباريا كالطائفة الاولى والجماعة الاولى من حيث هو
متصف بتلك النسبة فاذا بطلت بطل الكلام وقد ضعف بعضهم تعليل ابي حنيفة بان الترتيب ثابت في اللفظ

وان لم يكن ثابتا في المعنى فصدق وصفها بالاولى والوسطى الى آخره باعتبار ان قوله اختاري اختاري جملة بعد
جملة والحاصل من هذا اخترت لفظة الاولى وكلمات الاولى ولا معنى له اصلا بعد فرض اهدار وصف الطلاق
به وابعد من رام الدفع عنه بان المعنى اخترت الايقاع بكلمات الاولى لان الايقاع لا يكون بكلمته قط بل بكلمتها
مرتبة بها الطلاق ولو قالت لها اختاري ثلثا فقالت اخترت اختيارة او الاختيارة او مرة او بمرة او دفعة
او بدفعة او بواحدة او اختيارة واحدة تقع الثلث اتفاقا لانه جواب الكل حتى لو كان بمال لزم قوله فهي
واحدة تملك الرجعة وهو سهو بل باين نص عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والاوضح وشروح
الجامع الصغير وجوامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع الاسلام فان فيه ما في الهداية ووجه الصحيح ان الواقع
بالتخيير باين لان التخيير تمليك النفس منها وليس في الرجعي ملكها نفسها وايقاعها وان كان بلفظ الصريح
لكن انما يثبت به الوقوع على الوجه الذي فوضه اليها والصريح لا ينافي البينونة كما في تسمية المال فيقع به ما
ملكته لانها لا تملك الا ما ملكت الا ترى انه لو امرها بالباين فاوقعت الرجعي او بالعكس وقع ما امرها به
لا ما اوقعته فان قيل ما الفرق بين اخترت وطلقت حيث يصلح طلقت جوابا لاختاري حتى يقع به البائنة واخترت
لا يصلح جواب طلقي نفسك حتى لا يقع به شيء الا عند زفر وسنذكر جوابه في فصل الامر باليد قوله لكن تطليقة
قيل عليه لو كان كذلك لكان هذا كقوله طلقي طلقي نفسك وقد ذكرنا انه لا يقع باخترت جوابا لطلقي نفسك
اجيب بان آخر كلامه لما فسر الاول كان العامل هو المفسر وهو الامر باليد والتخيير وقولها اخترت
يصلح جوابا له فروع قال انت طالق ان شئت واختاري فقالت شئت واخترت يقع ثنتان بالمشية
والاختيار ولو قال اختاري اختاري اختاري بالف فقالت اخترت جميع ذلك وقعت الاوليان بلا شيء
والثالثة بالف لانه المقرونة بالبدل كما في الاستثناء والشرط وكذا لو قالت اخترت نفسي اختيارة او واحدة
او بواحدة ولو قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة تطلق ثلثا بالف على قول ابي حنيفة وعلى قولهما
وقعت واحدة بغير شيء ان قالت اخترت الاولى او الوسطى بالف ان قالت اخترت الاخيرة ولو قالت طلقت
نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة باينة لان التطليقة اسم للواحدة فلا يكون جوابا
عن الكل بل البعض فبعد ذلك تسال المراة عن ذلك فان قالت عنيت الاولى والثانية وقعتا بلا شيء والثالثة
بانت بالف ولو قال اختاري واختاري واختاري بالعطف بالف فالالف مقابل بالثلاث للعطف فلو
قالت اخترت نفسي بتطليقة لم يقع شيء لان الواحدة لو وقعت بثلث البدل ولم يرضه ولو قالت اخترت
الاولى او الثانية او الثالثة وقعت ثلث بالف عنده وعندهما لا يقع لانه لو وقع وقع بثلث الالف ولو قال
لها اختاري من ثلث تطليقات ما شئت فلها اختيار واحدة او ثنتين عند ابي حنيفة لا غير لان من للتبعيض وعندهما
يملك ان تطلق نفسها ثلثا لانها للبيان وهي معروفة

فصل في الامر باليد

قدم التخيير لثبوته
باجماع الصحابة والامر باليد كالتخيير في جميع مسائله من اشتراط ذكر النفس او ما يقوم مقامه ومن عدم ملك
الزوج الرجوع وغير ذلك مما قدمناه سوى نية الثلث فانها تصح هاهنا لا في التخيير واعلم ان التفويض بلفظ
امرك بيدك لا يعلم فيه خلاف وصحته قياس واستحسان وكذا صحة التفويض بلفظ اختاري نفسك لانه يملك
تطليقها فله ان يملكه بكل لفظ يفهم التفويض منه ولفظ اختاري نفسك يفيده فعلى هذا انما يتجه تقديم
التفويض بلفظ اختاري لثبوته باجماع الصحابة رضي الله عنهم نصا بخلافه بلفظ الامر باليد فانه وان لم يعلم
فيه خلاف احد لم يقع به ذلك النقل صريحا وانما افترق البابان في القياس والاستحسان في الايقاع بلفظ

الاختيار فان ايقاعها به انما جوز استحسانا باجماع الصحابة لا قياسا لان الزوج لا يملك الايقاع به فلا يملك
المملك اذ لا يكون ما في ملكه اوسع مما في ملك مملكه وهذا يتساوى فيه البابان فان ايقاعها بلفظ اخترت
نفسي يصح في جواب امرك بيدك كما يصح في اختاري واما الايقاع بلفظ امري بيدي ونحوه فلا يصح قياسا
ولا استحسانا فلا جرم حول الحكم وترك النزول لخفائه قوله وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا اي
ينوي التفويض في ثلث فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد وهنا
مقامان الوقوع وكونه ثلثا والوقوع مبني على صحته جوابا فافاده بقوله لكونه اي الامر باليد تمليكا كالتخيير
فجوابه جوابه وهو منقوض بطلقي نفسك فانه تمليك كالتخيير ولا يصح اخترت نفسي جوابا له حتى لا يقع به شيء
الا عند زفر وجواب شمس الائمة بان الاختيار اضعف من لفظ الطلاق ولذا لو قالت طلقت نفسي فاجازه جاز
ولو قالت اخترت نفسي لا يتوقف ولا يقع وان اجازه ولا يملك هو الايقاع به فصلح الاقوى جوابا للاضعف
دون العكس لا يدفع الوارد على المصنف ثم كون الاقوى يصلح جوابا للاضعف بلا عكس يحتاج الى التوجيه ويمكن
كونه لان الجواب هو العامل والتفويض شرط عمله فلا يكون دونه بل فائقا او مساويا وفرق قاضي خان في
شرح الزيادات بان قوله اخترت مبهم وقوله طلقي نفسك مفسر والمبهم لا يصلح جوابا للمفسر وهو مشكل
على ما تقدم من تقريرنا لاكتفا بالتفسير في احد الجانبين ثم افاد الثاني بقوله والواحدة اي التي نطقت بها صفة
الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث وكان الظاهر ان يقول باختيارة
واحدة لانه جعلها وصفا لكنه قصد التنبيه على ان موجب وقوع الثلث لو صرحت بقولها اختيارة واحدة
كون المراد بمرة واحدة فان الاختيارة ليست الا المرة من الاختيار واذا كان اختيارها بمرة واحدة انتفى الاختيار
بعده وكونها بحيث لا يتصور لها اختيار آخر هو بان يقع الثلث ويقال في العرف تركته بمرة واحدة وكرهته
بمرة واعرضت عنه مرة واحدة وما لا يحصى من هذا لا يراد به الا بلوغ ما قيد به من الترك مثلا والكراهة
والاعراض منتهاه واورد بعضهم انه ينبغي ان يقع به طلقة واحدة لان بواحدة يحتمل كونها صفة
طلقة ولما جعل امرها بيدها في التطليق فقولها اخترت نفسي بواحدة يحتمل كلا من ارادة الموصوف
طلقة او اختيارة فاذا نوتها او لم تكن لها نية تقع واحدة والجواب ان الاحتمالين لم يتساويا فان
خصوص العامل اللفظي قرينة خصوص المقدر وهو هنا لفظ اخترت في قولها اخترت نفسي بواحدة
بخلاف ما اذا اجابت بطلقت نفسي واحدة حيث يقدر الطلقة وهو خصوص العامل ايضا ولهذا وقع
الفرق بين جوابيها بطلقت نفسي واحدة حيث تقع واحدة باينة واخترت نفسي بواحدة حيث يقع ثلث وانما
كان التطليقة باينة لان التفويض انما يكون في الباين لانها به تملك امرها وانما تملكه بالباين لا بالرجعي
واذا علم ان الامر باليد مما يراد به الثلث فاذا قال الزوج نويت التفويض في واحدة بعد ما طلقت نفسها
ثلثا في الجواب يحلف انه ما اراد به الثلث قوله وقد حققناه من قبل اي في فصل الاختيار بقوله
الاختيار لا يتنوع قوله ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل الى آخره
حاصله ان قوله اليوم وبعد غد واليوم وغدا يفترقان في حكمين احدهما انها لو اختارت زوجها اليوم
خرج الامر من يدها فيه تملكه بعد الغد والثاني عدم ملكها في الليل وفي اليوم وغد لو اختارت زوجها
اليوم لا تملك طلاق نفسها غدا وانها تملكه ليلا والفرق مبني على انه تمليك واحد في اليوم وغدا وتمليكان
في اليوم وبعد غد وجعله زفر رحمه الله في الكل تمليكا واحدا في اليوم وبعد غد فاثبت الخيار بعد الغد

اذا اردته اليوم فيا سا على طلقي اليوم و بعد غد حيث لا يقع الا طلاق واحد فكذا يكون هنا امر واحد وعلى
امرك بيدك اليوم وغدا قلنا الطلاق لا يحتمل التاقيت واذا وقع تصير به طالقا في جميع العمر فذكر بعد غد
وعدمه سوا لا يقتضي امرا اخرا اما الامر باليد فيحتمله فيصح ضرب المدة له غير ان عطف زمن على زمن مماثل
مفصول بينهما بزمن مماثل لهما ظاهر في قصد تقييد الامر المذكور بالاول وتقييد امر اخر بالثاني والا لم يكن لهذا
الطغيرة معنى واذا كان كذلك يصير لفظ يوم مفردا غير مجموع الى ما بعده في الحكم المذكور لانه صار عطف جملة
اي امرك بيدك اليوم وامرك بيدك بعد غد فلو قال امرك بيدك اليوم لا يدخل الليل بخلاف اليوم وغدا
فانه لم يفصل بينهما بيوم اخر لتقدم الدلالة على القصد المذكور فكان جمعا بحرف الجمع في التمليك لو احد فهو كقوله
امرك بيدك في يومين وفي مثله تدخل الليلة المتوسطة استعمالا لغويا وعرفيا على ان قياس ما روى ابن رستم من انه
اذا قال انت طالق اليوم و بعد غد تطلق طلاقين بخلاف اليوم وغدا يمنع قياسه وايضا في طالق اليوم و بعد غد
يثبت شبه الحكم في الغد لانها طالق فيه ايضا بخلاف امرك بيدك اليوم وبعد غد فان الاتفاق على ان لا خيار لها في
الغد فلم يلحق به من كل وجه **قوله** المصنف وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع لا اعتبار به تعليلا لدخول
الليل في التمليك المضاف الى اليوم وغده لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد لذلك المعنى اعني انه قد يهجم
الليل ومجلس المشورة لم ينقطع **قوله** وعن ابي حنيفة في مسئلة امرك بيدك اليوم وغدا انها اذا ردت الامر في
اليوم لها ان تختار نفسها غدا رواه ابو يوسف عنه ووجهه ان المراة لا تملك رد ايقاع الزوج لو تخير فكذا لا تملك
رد الامر لانه تمليك يثبت حكمه لها من الملك بلا قبول كالايقاع منه وحاصله ان ردها لغو والحال كما كان فلها
ان تختار نفسها في الغد ومقتضى هذا ان لها ان تختار نفسها في اليوم الذي ردت فيه ايضا فصار كقيامها عن المجلس
بعد ما خيرها في اليوم وغد واشتغالها بعمل اخر حيث لا يخرج الامر من يدها وتحقيق وجه الظاهر ان ثبوت هذا
الملك معتبر شرعا باحد الامور من انقضاء مجلس العلم والخطاب بلا اختيار شي او بفعل ما يدل على الاعراض او اختيار
زوجها فاذا ردت باختيارها زوجها خرج ملك الايقاع عنها فلا يملك اختيار نفسها بعد ذلك ويضاف توقيت
التمليك هذه الى الاجماع على خلاف القياس مع توقيته في الجملة ثابت شرعا كما في الاجارة والاوجه تشبيهه بالعارية
لوجهين كونه بلا عوض والعارية تمليك المنفعة بلا عوض والثاني ان توقيتها ليس بمدة معينة لان انقضاء المجلس
ليس مضبوطا الكمية اذ قد يمتد يوما و يوما او اكثر وكذا اختيارها زوجها وفعل ما يدل على الاعراض بخلاف
الاجارة واما تقريره بان المخير بين امرين انما له اختيار احدهما فكما انها اذا اختارت نفسها ليس لها ان تختار زوجها
فتعود الى النكاح كذلك اذا اختارت زوجها ليس لها ان تختار نفسها فلا يفصح عن جواب النكتة التي هي مبنى
جواز اختيارها نفسها اعني ان الملك بعد ثبوته لا يرتد بالرد انما يرتد بشرط التمليك وقد قلنا ان هذا
التمليك يثبت الملك بلا قبول وقد ظهر من وجه الظاهر حمل الرد المذكور في رواية ابي يوسف على اختيارها
زوجها ولا شك انها لا تتعرض لما به الرد فيمكن حمل ردها على كونه بما يكون بلفظ الرد ونحوه بان تقول عقيب الملك
تخييرها رددت التفويض او لا اطلق ويكون هذا اعطاء لنفس هذا الحكم ويكون هو مستند ما وقع في الذخيرة
حيث قال لو جعل امرها بيدها او بيد اجنبي يقع لازما فلا يرتد بردهما والمسئلة مروية عن اصحابنا وبما
ذكرنا تندفع المناقضة الموردة في الامر باليد حيث صرح في الرواية انه لا يرتد بالرد وفي الكتاب انه يرتد
اعني قوله امرك بيدك اليوم وغدا وان ردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدها فان المراد بردها اختيارها
زوجها اليوم وحقيقته انهاء ملكها وهناك المراد ان تقول رددت فلم يبق تدافع لكن الشارحون قرروا

ثبوت التدافع في ذلك حيث نقلوا انه لا يرتد ونقلوا انه يرتد بالرد ووفقوا بانه يرتد بالرد عند التفويض
واما بعده فلا يرتد كما اذا اقر بما للرجل فصدقه ثم رد اقراره لا يصح وحاصله انه كالابراء عن الدين
ثبوته لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما فيه من معنى الاسقاط او التمليك اما الاسقاط فظاهر واما
التمليك فقال تعالى وان تصدقوا خير لكم سمى الابراء تصدقا ومما وقع في هذا الباب من المناقضة ما ذكر
في الفصول لو قال لامراته امرك بيدك ثم طلقها بائنا خرج الامر من يدها وقال في موضع اخر لا يخرج
وان كان الطلاق بائنا ووفق بان الخروج فيما اذا كان منجزا وعدمه اذا كان معلقا مثل ان قال اذا تزوجتك
فامرك بيدك ثم طلقها بائنا وخالعها ثم تزوجها ثم وجد الشرط يصير الامر بيدها ولو طلقها ثلاثا
ثم تزوجها بعد زوج آخر ثم ضربها لا يصير بيدها ومن المناقضة تصريحهم بصحة اضافته كما في المسئلة الآتية
اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان وسياتي الكلام فيها **قوله** وعن ابي يوسف انه اذا قال امرك
بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران حتى لو اختارت زوجها اليوم ان تطلق نفسها غدا لانه يثبت
لها في الغد تخيير جديد بعد ذلك التخيير المنقضي باختيارها الزوج قال السرخسي وهو صحيح لانه لما
ذكر الكل وقت خبرا عرفنا انه لم يرد اشتراك الوقتين في خبر واحد والاصل استقلال كل كلام وذكر قاضي
خان هذه ولم يذكر فيها خلافا فلم يبق تخصيص ابي يوسف الا لانه مخرج الفرع واعلم انه يتفرع على هذا عدم
جواز اختيارها نفسها ليلا فلا يغفل عنه لانه لا يثبت لها في يوم مفرد ولا يدخل الليل والثابت في اليوم الذي
يليه بامر اخر كقوله امرك بيدك اليوم حيث يمتد الى الغروب فقط بخلاف قوله امرك بيدك في اليوم انما
يتقيد بالمجلس وهو على ما قدمناه من الاصل في انت طالق غدا وفي غد وفي جامع التمرتاشي امرك بيدك اليوم
غدا بعد غد فهو امر واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة فصار كقوله امرك بيدك ابدا فلو
ردها مرة وعن ابي حنيفة ثلثة امور لانها اوقات حقيقة **قوله** وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان
صح ولها ان تطلق نفسها يوم يقدم وهذا ايضا مما يفارق به سائر التمليكات فانها لا تصح اضافتها ولا
تعليقها بخلاف هذا لانه انما هو تمليك فعل ولا يقتضي لوازم تمليكات الاعيان كما تقدم وقد يخرج على
انه من معنى التعليق فان قيل يخالفه ما في شرح الزيادات لقاضي خان لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك
ثلثا للسنة او ثلثا اذا جاء غد فقالت في المجلس اخترت نفسي طلقت ثلثا للحال ولو قامت عن مجلسها قبل
ان تقول شيئا بطل لان قوله فطلقي نفسك ثلثا تفسير للامر والامر باليد يحتمل الثلث اما لا يحتمل التعليق
والاضافة الى وقت السنة لان الامر باليد يقتضي المالكية والامر على هذا الوجه لا يفيد البينونة في الحال
فلا يثبت المالكية ولهذا لو قال امرك بيدك و نوى السنة او التعليق لا يصح فاذا الحقه بما كان تفسيرا
يثبت ما يحتمله وهو الثلث ولا يثبت ما لا يحتمله وهو السنة والتعليق فالجواب ان معنى هذا الاحتمال
احتمال لفظ التنجيز للتعليق لانه ليس من افراده ولا متعلقا به بعد ما ذكر ان قوله فطلقي نفسك ثلثا
للسنة واذا جاء غد تفسير لذلك التفويض فكان التعليق مرادا بلا لفظ ثم لو لم يعلم بقدومه حتى انقضى
يوم قدومه ودخل الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على النهار لا على الوقت
مطلقا وقد حققناه من قبل يعني في اخر فصل اضافة الطلاق واما لم يعتبر الغد وم فيحمل اليوم على الوقت
مطلقا لانه غير ممتد لما حققناه هناك من ان المعتبر امتداده وعدمه هو المضاف لا انه المقصود
قوله واذا جعل امرها بيدها وخيرها فمكثت ايام لم تقم فالامر في يدها ما لم تاخذ في عمل اخر لان هذا

تمليك التطليق منها لان المالك من يتصرف برأي نفسه وهي بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد
بيناه اي في اول فصل الاختيار والذي ذكره هناك هو ان التمليك يستدعي جوابا في المجلس ولم يستدل على انه
تمليك واستدل عليه هنا بقوله لان المالك هو الذي يتصرف برأي نفسه والوجه المشهور فيه قولهم هو
الذي يتصرف لنفسه والا فالوكيل يتصرف برأي نفسه وكانه تركه للعلم بان التفويض الى الاجنبي تمليك وهو لا
يتصرف لنفسه وسيتحقق ما ذكر في ذلك ليندفع الوكيل في المشية ان شاء الله تعالى وقدمنا ما في قوله يستدعي
جوابا في المجلس فالصواب اسناد الاقتصار على المجلس الى اجماع الصحابة حيث قالوا لها المجلس **قوله** ثم ان كانت
تسمع اي تسمع لفظه بالتخيير اعتبر مجلسها ذلك اي مجلس سماعها وان كانت لا تسمع فمجلس علمها على ما ذكرناه لان هذا
تمليك فيه معنى التعليق اما انه تمليك فلما تقدم من انها عاملة لنفسها واما ان فيه معنى التعليق فلان الايقاع
وان كان من غير الزوج الا ان الوقوع مضاف الى معنى من قبل الزوج فكانه قال ان طلقت نفسك فانت طالق
فيثبت للتفويض احكام تترتب على جهة التمليك واحكام على جهة التعليق والظاهر ان كلها مما يمكن ترتبها على التمليك
فصحة التوقيت على انه تمليك منفعة وقدمنا ان الحاقها بالعارية اقرب ثم من صور التوقيت ما يوجب التوقف على ما
وراء المجلس كما يقول امرك بيدك شهرا او جمعة فيعتبر ابتداؤه من وقت التفويض وليس هذا التوقف سوى
امتداد الملك الذي يتحقق في الحال وكذا عدم صحة الرد بعد سكوته اول الامر بناء عليه لانه بناء على ثبوت
الملك الثابت بالتمليك على ما ذكرنا انه لا يحتاج الى القبول واما اقتصاره على المجلس في التفويض المطلق فقد
قال المصنف انه تمليك وهو يستدعي جوابا في المجلس وتقدم ان الجواب الذي يستدعيه التمليك في المجلس القبول
وليس الكلام فيه بل امتداده في تمام المجلس اثر الملك وارتفاعه بعده ونفس اقتصاره عليه باجماع الصحابة فان قلت
قد وقع في كلام بعضهم ان تطليقها نفسها قبول قلنا لا يتم اذ هو التصرف المتفرع على ثبوت ملكه واما عدم صحة
الرجوع من الزوج فيناسب كلا من التعليق والتمليك لانه ثبت بالزم بلا اقتضا ولا رضاء فقد ظهر ان جميع الاثار يصح
ترتبها على جهة الملك هنا ولا حاجة الى اعتبار جهة التعليق وقولهم كانه قال اذا طلقت نفسك فانت طالق
يمكن اجراؤه في الوكالة كانه قال اذا بعت متاعي فقد اجزت بيعك والولاية كان الامام قال له اذا قضيت
فقد نفذت قضاءك كما قدمنا والاعتبارات التي اثرها كثيرة في دائرة الامكان **قوله** وقوله اي قول محمد ما لم
تاخذ في عمل اخر يراد به عمل يرتفع انه قطع لما كانت فيه فلو لبست من غير قيام او اكلت قليلا او شربت او قرات قليلا
او سبحت او قالت ادعوا الي ابي استشيره او الشهود وما اشبهه مما هو على الفرقة من غير ان تقوم في التفويض
المطلق لم يبطل خيارها وما ذكر من هذا مثله في قوله اختاري وطلقي نفسك وانت طالق ان شئت وكذا
اذا قال لاجنبي امر امراتي بيدك او طلقها اذا شئت او ان شئت او اعتق عبدي اذا شئت بخلاف قوله
بعه ان شئت لا يقتصر على المجلس لان البيع لا يحتمل التعليق ولو اغتسلت او امتشطت او اختضبت او جامعها
بطل وذكر المرغيناني ان لم تجد من يدعو الشهود فقامت لتدعو ولم تنتقل قيل لا يبطل خيارها والعدم
ما يدل على الاعراض وقيل يبطل للتبدل ولا تعد رفيقا اذا اقيمت كرها وقيل اذا لم تنتقل
لم يبطل وان اشتغلت فيه روايتان ولو نامت قاعدة او كانت تصلي المكتوبة او الوتر فاتمتها او النفل
فاتمت ركعتين لا يبطل خيارها ولو قامت الى الشفع الثاني بطل الا في سنة الظهر عن محمد وهو الصحيح ولو قال
امرك بيدك فقالت لم لا تطلقني بلسانك فطلقت نفسها طلقت لان قولها لم لا تطلقني ليس ردا فتملك
بعده الطلاق قيل فيه نظر لان قولها لم الى اخره كلام زائد فيتبدل به المجلس وفيه نظر لان الكلام المبدل للمجلس

ما يكون قطعا للكلام الاول وافاضة في غيره وليس هذا كذلك بل الكل متعلق بمعنى واحد وهو الطلاق **قوله**
والاول اصح اي ما ذكر في الجامع الصغير اصح مما ذكر في غيره وهو الاصل لان من حزبه امر قد يستند لاجل التفكر
لان الاستناد والاتكاء سبب للراحة كالقعود في حق القائم ولانه نوع جلسة فلا يتغير به الثابت للجالس ●
قوله وان سارت بطل قيل لو اختارت نفسها مع سكونه والدابة تسير طلقت لانها لا يمكنها الجواب باسرع من
ذلك فلا يتبدل حكما وهذا الان اتحاد المجلس انما يعتبر ليصير الجواب متصلا بالخطاب وقد وجد اذا كان من
غير فصل ولا فرق بين كون الزوج معها على الدابة او المحمل اولا ولو كانت راكبة فنزلت او تحولت الى دابة اخرى
او كانت نازلة فركبت بطل خيارها وفي المحمل وهما فيه لا يبطل ذكره في الغاية لانه والحالة هذه
كالسفينة **قوله** والسفينة كالبيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها بل الى غيره من الريح ودفع الماء كما في البحرية
كالنيل فلا يبطل الخيار بسيرها بل بتبدل المجلس وعن ابي يوسف ان السفينة اذا كانت واقفة فسارت بطل خيارها

فصل في المشية

قوله ومن قال لامراته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي
فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها سواء اوقعها بلفظ واحد او متفرقا
وانما صح ارادة الثلث لان قوله طلقي نفسك معناه افعلي فعل التطليق فهو مذكور لغة لانه جزء معنى اللفظ
فصح نية العموم غير ان العموم في حق الامة ثنتان وفي حق الحرة ثلاث وقد تقدم **قوله** وان قال لها طلقي نفسك
فقالت ابنت نفسي طلقت اي رجعيا ولو قالت اخترت نفسي لم تطلق وحاصل الفرق بين صحة الجواب بابنت
وعدمه باخترت ان المفوض الطلاق والابانة من الفاظه التي تستعمل في ايقاعه كناية فقد اجابت بما فوض
اليها بخلاف الاختيار ليس من الفاظ الطلاق لا صريحا ولا كناية ولهذا لو قالت ابنت نفسي توقف على اجازته
ولو قالت اخترت نفسي فهو باطل ولا تلحقه اجازة وانما صار كناية باجماع الصحابة فيما اذا حصل جوابا
للتخيير غير انها زادت وصف تعجيل البينونة فيه فيلغو الوصف ويثبت الاصل لا يقال قد صح جوابا للامر باليد
لانا نقول الامر باليد هو التخيير معنى فيثبت جوابا له بدلالة نص اجماعهم على التخيير وهذا لان قوله امرك بيدك
ليس معناه الا انك مخيرة في امرك الذي هو الطلاق بين ايقاعه وعدمه فحيث جعل جوابا للتخيير بلفظ التخيير
كان جوابا للتخيير بمرادفه للعلم بان خصوص اللفظ ملغى بخلاف طلقي لانه وضع طلب الطلاق لا التخيير بينه وبين
عدمه ثم اذا اجابت باخترت نفسي خرج الامر من يدها باشتغالها بما لا يعنيها في ذلك الامر وعن ابي حنيفة
انه لا يقع بجوابها بابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها لان الابانة تغاير الطلاق لحصول كل منهما دون الاخر
ويخرج الامر من يدها كما يخرج بقولها اخترت وصار كما لو قال طلقي نفسك نصف تطليقة فطلقت تطليقة
او قال ثلثا فطلقت الفا لا يقع شيء والجواب انها خالفته فيهما في الاصل في الاولى ظاهر وكذا في الثانية
لان الايقاع بالعدد عند ذكره لا بالوصف على ما تقدم فيكون خلافا معتبرا بخلاف ما نحن فيه لانها خالفت في الوصف
بعد موافقتها في الاصل فلا يعد خلافا اذ الوصف تابع واعلم ان المسئلتين ذكرهما التمرتاشي والخلاف فيهما في
الاصل انما هو باعتبار صورة اللفظ ليس غير اذ لو وقعت على الموافقة اعني الثلث والنصف كان الواقع هو الواقع
بالتطليقة والالف والخلاف في مسئلة الكتاب باعتبار المعنى فان الواقع بمجرد الصريح ليس هو الواقع بالبائن
وقد اعتبر الخلاف لمجرد اللفظ بالمخالفة في المعنى خلافا نظرا الى انه الاصل في الايقاع والخلاف في المعنى
غير خلاف وفيه ما لا يخفى **قوله** ولو قال لها طلقي ليس له ان يرجع عنه لما فيه من معنى التعليق ولو قامت من مجلسها
بطل خيارها لانه تمليك الطلاق بخلاف قوله طلقي ضرتك لانه توكيل فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع وكذا قوله

لاجنبي طلقها او قول اجنبي لها طلقي فلانة لانها عاملة فيه لغيرها وكذا المديون في ابراء ذمته بقول الدائن
له ابراء ذمتك عامل لغيره بالذات ولنفسه ضمنا على ما قدمنا والتوكيل استعانة فلو لزم فلم يملك الرجوع
عاد على موضوعه بالنقض وقد يساعد عدم ظهور الفرق بين طلقي وابراء ذمتك اذ كل بما يمكن اعتباره في احد بما
يمكن في الاخر وان عدم الرجوع ايضا يتفرع على معنى الملك الثابت بالتمليك بناء على انه يثبت بلا توقف
على القبول شرعا على ما صرح به في الذخيرة وانه لا حاجة الى ترتبه على معنى التعليق المستخرج لانه يمكن مثله
في الوكالات والولايات فلوضح لزم ان لا يصح الرجوع عن توكيل وولاية واما الاقتصار على المجلس فبالاجماع
على خلاف القياس **قوله** وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده وكذا
اذا شئت واذا ما شئت لما ذكرنا من العموم ويرد على قول ابي حنيفة في اذا انها عنده بمنزلة ان فلا تقتضي
بقاء الامر في يدها وفيه جواب المصنف بانها يمكن ان تحمل شرطا وان تحمل ظرفا والامر صار في يدها فلا
تخرج بالشك وصار كما اذا في اي وقت شئت ولانها انما تملك ما ملكت وانما ملكها الطلاق وقت المشية
فلا يملك دونها ولهذا يتضح ان هذا اضافة للتمليك لا تخيير ومن فروع ذلك انها لو طلقت نفسها
بلا قصد غلطا لا يقع اذا ذكر المشية وتقع اذا لم يذكرها وقدمنا في اول باب ايقاع الطلاق ما يوجب
حمل ما اطلق من كلامهم من الوقوع بلفظ الطلاق غلطا على الوقوع في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى
قوله واذا قال لرجل طلق امراتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله اي للقائل ان يرجع لان
هذا توكيل والتوكيل استعانة فلا يلزم وله ان يرجع فلا يقتصر وللوكيل ان يفعله بعد المجلس بخلاف
قوله لها طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان توكيلا ولو قال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها
في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول وهو قوله للرجل طلق امراتي بلا ذكر
مشية سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه وكيلا كان وما لكا يتصرف عن مشيته فصار كما اذا
قال له بع عبدي هذا ان شئت لا يقتصر وله الرجوع اجيب بان ليس الكلام في هذه المشية التي
بمعنى عدم الجبر بل في انه اذا اثبت له المشية لفظا صار موجب اللفظ التمليك لا التوكيل لان تصرف
الوكيل لغيره انما هو عن مشية ذلك الغير وان كان امتثاله بمشية نفسه بخلاف المالك فانه المتصرف
بمشية نفسه ابتداء عن معتبر ذلك امتثالا فاذا صرح له المالك بتعليق الطلاق بمشيته كان ذلك تمليكا
فيستلزم حكم التمليك بخلاف البيع فانه لا يحتمل التعليق فيلغو وصف التمليك ويبقى الاذن والتصرف
بمقتضى مجرد الاذن لا يقتصر على المجلس قيل فيه اشكال لان البيع فيه ليس بمعلق بالمشية بل المعلق فيه
الوكالة بالبيع وهي تقبل التعليق وكانه اعتبر التوكيل بالبيع بنفس البيع وهذا غلط يظهر بادنى تامل وذلك
لان التوكيل هو قوله بع فكيف يتصور كون نفس قوله معلقا بمشية ذلك الغير ولم يبق لذلك الغير سوى
فعل متعلق التوكيل وعدم القبول والرد والى هنا يرى المصنف اناطة وصف التمليك مرة بان يعمل براي
نفسه بخلاف الوكيل ومرة بانه عامل لنفسه بخلافه ومرة بان يعمل بمشية نفسه وليس الراي والمشية واحدا
فان العمل بالراي العمل بما يراه اصوب من غير ان يوجد في مفهومه كونه لنفسه ولا لغيره والعمل لنفسه بخلافه
لغيره وبمشيته اي باختياره ابتداء بلا اعتباره على مطابقة امر آمر من غير اعتبار معنى الاصوبية في متعلقها
بل هي والارادة تخصيص الشيء بوقت وجوده والاول نقضناه بالوكالة وهو مندفع بان العامل برايه هو
الذي لا يغلبه على رايه ما يقيده في فعل ولا ترك والوكيل وان كان بوكالة عامة مطلقة معه ما يغلبه

تمليكا لانه

في جانب الترك وهو لزوم خلف الوعد الثابت ضمن رضاه بالتوكيل ان لم يفعل فانه اذ اوكله فرضي كان واعدا
بفعل ما استعان به فيه فاذا لم يفعل اخلف الوعد بخلاف الزوجة فانها لا تعد مخلفة بترك الطلاق اذا لم يفسرها
كاسر شرعي فظهر ان الوكيل ليس عاملا براي نفسه مطلقا والثاني بامر المديون بابراء نفسه وقدمنا ما في جوابه
من النظر ولو تم انتقض بالتفويض الى الاجنبي فانه قطعا ليس بتطليق زوجته غيره عاملا لنفسه والثالث اقرب
والله اعلم فالمعول عليهما **قوله** وان قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها لما ملكت ايقاع
الثلاث كان لها ان توقع منها ما شاءت كالزوج نفسه ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع
شيء عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا
وكقولها طلقت نفسي واحدة وواحدة وواحدة في هذه المسئلة وابنت نفسي في جواب طلقي نفسك وطلقت
نفسي وضرتي وقول العبد في جواب اعتق نفسك اعتقت نفسي وفلانا حيث يقع ثلاث في الاولى ورجعي في
الثانية والثالثة وتطلق هي ويعتق هو دون من قرناه ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها مبتدئة
فيتوقف على اجازة الزوج ولهذا خرج الجواب عما بعد الاولى من الصور لامتثالها بدئيا ثم المخالفة بما بعده
فلا تعتبر ووجهها في ابنت نفسي ان معناه طلقت نفسي بائنا والبا في ظاهر وقوله بخلاف الزوج جواب عن الاولى
اي الزوج يتصرف بحكم ملكه الثلث وكذا اذا صرح بما الثلث في ضمنه ثبت القدر الذي يملكه ولغا ما سواه
وكذا هي في المسئلة الاولى وهي قوله لها طلقي نفسك ثلثا ملكها جميع اجزائها اما هنا فلم تملك الثلث
لانه انما ملكها الواحدة ولم تات بما فوض اليها فلم تصح باعتبارها مالكة ولا باعتبارها متصرفة عن الامر
لعدم الموافقة وحقيقة الفرق انها ملكت الواحدة وهو شيء يفيد الوحدة بخلاف الواحدة التي في ضمن الثلث
فانها تفيد ضده وهذا معنى قوله الثلث اسم لعدد مركب مجتمع الوحدان والواحد لا تركيب فيه فكان بينهما
تضاد بخلاف الزوج وخلافها في المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث اما هنا فلم تملك الثلث لما ذكرنا وهذا
التقرير لا يستعقب ايرادا ووقع في لفظ المصنف **قوله** والثلث غير الواحدة يعني فلم تكن باتيانها موافقة
لما ملكها فاعترض بان مذهب اهل السنة ان الجزء من العشرة ليس عينا ولا غيرا واجيب بان ذلك في الامور
الموجودة بخلاف نحو الطلاق وانت تعلم ان هذا مجرد اصطلاح للمتكلمين كما ان اصطلاح الفلاسفة ان ما
ليس عينا هو غير ولو فرض عدم وضع الاصطلاح اصلا بل عدم وضع لفظه غير لغة لم يتوقف اثبات المطلوب عليه
اذ يكفي فيه ان يقال فوض اليها الثلث والواحدة ليست اياها فلا تكون مفوضة اليها فايراد مثله الزام بمجرد الاصطلاح
وغاية ما يلزم بعد التزامه ان المصنف عبر عما ليس اياه بلفظ غير مجازا **قوله** ولو امرها بطلاق يملك الرجعة
فطلقت بائنا او امرها بالبائن فطلقت رجعيا وقع ما امر به ومعنى الاول ان يقول طلقي نفسك واحدة املك
الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة تقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو
الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثاني ان يقول طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية
تقع بائنة لان قولها رجعية لغو لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها في الصورتين فحاجتها بعد ذلك الى
اصل الايقاع لا الى ذكر وصفه فذكرها اياه موافقا ومخالفا لا عبرة به لان الوقوع بايقاعها ليس الا بناء على التفويض
فذكرها كسكوتها عنه وعند سكوتها يقع على الوصف المفوض وحاصل هذا كله ان المخالفة ان كانت في الوصف
لا يبطل الجواب بل يبطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على الوجه الذي فوض به بخلاف ما اذا كانت في الاصل حيث
يبطل كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلثا على قول ابي حنيفة او فوض ثلثا فطلقت الفا وتقدم تخريج ابنت على المخالفة

الوصف في قوله طلقي نفسك **قوله** ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا الي آخره تقدم انه اذا قال طلقي نفسك
ثلثا تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا فلو انه زاد قوله ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شي لان معناه
ان شئت الثلث فكان تفويض الثلث معلقا بشرط هو مشيتها اياها ولم يوجد الشرط لانها لم تشا الا واحدة
وتقدم انها لو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع شي عند ابي حنيفة وتقع واحدة عندهما
فلو زاد قوله ان شئت فالخلاف علي ماهو عليه فابو حنيفة يقول مشية الثلاث ليست مشية الواحدة
فلم يوجد الشرط وهما يقولان مشية الثلاث مشية الواحدة كما ان ايقاعها ايقاع الواحدة وقد سبق الكلام
في تحقيق ذلك **قوله** ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت بنوي الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها
بالمشية المرسلة منها وهي اتت بالمعلقة فما وجد الشرط ثم هو اشتغال بما لا يعنيها فخرج الامر من يدها ولا يقع
الطلاق بقوله شئت وان نوي لان ليس في كلام الرجل ذكر الطلاق ولا في كلامها لانها لم تقل شئت طلاق
ان شئت ليكون الزوج بقوله شئت شايا طلاقها لفظا بل بمجرد النية والنية لا تعمل في غير المذكور الصالح
للايقاع به نحو اسقيني حتي لو كان قالت شئت طلاقك بنويه وقع لان المشية تنبي عن الوجود لانها من الشي وهو
الوجود بخلاف ما لو قال اردت طلاقك لانه لا ينبي عن الوجود بل هي طلب لنفس الوجود عن ميل وغاية الامر
ان المشية والارادة في صفة العباد مختلفان وفي صفة الله سبحانه مترادفان كما هو اللغة فيهما مطلقا
فلا ينفك احدهما عن الاخر وجودا اي لا يكون الوجود جزء مفهوم احدهما غير ان ما شاء الله كان وكذا ما اراده لان تخلف المراد
انما يكون لعجز المريد لا لذات الارادة لانها ليست المؤثر للوجود لان ذلك خاصة القدرة بل بمعني انها المخصصة
لمقدور المعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدرة تؤثر علي وفق الارادة غير انه لا يتخلف شي عن مراده تعالي
لما قلنا في المشية بخلاف العباد وعن هذا لو قال اراد الله طلاقك بنويه يقع كما لو قال شا الله طلاقك بخلاف
احب الله طلاقك او رضيه لا يقع لانهما لا يستلزمان منه تعالي الوجود ولو قيل التخصيص بالوقت للارادة
عن طلبه يكون ولا يستلزم عدم الفرق بين صفة الارادة والكلام نعم فرق بين الطلبين انه في الكلام طلب
تكليفي وهذا بخلافه لكنه ليس يلزم كون الطلب الكلامي تكليفا دايما كما في الطلب المعبر عنه بكن ولو اجيب
بان ذلك الطلب خارج عنها لزم كونها من صفات الافعال واذ قد ظهر الفرق بين الارادتين لا يكون فرق ابي حنيفة
بين المشية والارادة في حق العباد رواية عنه في الفرق بينهما في صفة الله سبحانه وتعالي بحي الشان في كون المشية
تنبي عن الوجود في حق العباد للاشتقاق من الشي وهو الوجود فيه نظر فان الشي وان وقع علي غير الاعيان
الا ان كونه في مفهومه الوجود اصطلاح طاري علي اللغة فانه لغة يقال للمعدوم والموجود وكون الارادة
نسبت الي ما لا يعقل بخلاف المشية كما ذكر شمس الايمة لا اثر له الا لو لم يكن مجازا عقليا او مجازا لغويا في
لفظ الارادة علي انه سمع نسبة المشية ايضا الي ذلك انشد ابن السكيت في اصلاح المنطق يا مرحباه بحمار
عفر اذا اتي قربه لما شاء من الشعير والحشيش والما وهو من شواهد قصر الممدودة فتوجيهه ان يعتبر العرف
فيه يعني يكون العرف العام انه الشي الموجود والمشية منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو الشي الكاين
مصدر انشاء فانه يقال ان شا شيا علي ارادة الحاصل بالمصدر ثم يشتق منه ولما كان الوجود علي هذا المحمل
اللفظ لا موجبه احتاج الي النية فلزم الوجود فيها فاذا قال شئت كذا في التخاطب العرفي فمعناه اوجدته
عن اختيار بخلاف اردت كذا مجردا يفيد عرفا عدم الوجود واحببت التخاطب طلاقك ورضيته مثل اردته
ولو قال شاي طلاقك ناويا للطلاق فقالت شئت وقع ولو قال اريديه او اهويه او احبيه

او ارضيه بنوي الطلاق فقالت اردته احببته هويته رضيته لا يقع بخلاف ما لو قال ان اردت او احببت
الي آخرها فقالت اردت الي آخرها فانه يقع وان لم ينو لانه تعليق لا يفتقر الي النية وهو كقوله ان كنت تحبيني
يتعلق باخبارها فاذا قالت احببت وقع **قوله** وان قالت قد شئت ان كان كذا الامر قد مضي كشئت ان كان
فلان قد جاء وقد جاء او لامر كاين كشئت ان كان ابي في الدار وهو فيها طلقت لان التعليق بامر كاين تنجيز قيل يلزم
عليه انه لو قال هو كافر ان كنت فعلت كذا وهو يعلم انه قد فعله ان يكفر وهو منتف اجيب بان من
المشايخ من قال بكفره فاللازم حق وعلي المختار وهو عدم كفره وهو مروي عن ابي يوسف يفرق بان هذه الالفاظ
جعلت كناية عن اليمين بالله تعالي اذا جعل تعليق كفره بامر في المستقبل فكذا اذا جعله بماض تحاميا عن تكفير
المسلم والاوجه ان الكفر بتبدل الاعتقاد وتبدله غير واقع مع ذلك الفعل فان قيل لو قال هو كافر بالله
ولم يتبدل اعتقاده يجب ان يكفر فليكفر هنا بلفظ هو كافر وان لم يتبدل اعتقاده قلنا النازل عند وجود
الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجود الشرط متكلما بقوله هو كافر حقيقة **قوله** ولو قال
انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متي شئت او متي ما شئت فردت بان قالت لا اشاء لا يكون ردا ولها ان
تشاء بعد ذلك ولا يقتصر علي المجلس اما كلمة متي فلانها لعموم الاوقات كانه قال في اي وقت شئت وانما لم
ترتد بردها لانه لا يملكها في الحال شيا بل اضافه الي وقت شيتها فلا يكون تمليكا قبله فلا يرتد بالرد وقد يقال
ليس هذا تمليكا في حال اصلا لانه صرح بطلاقها تعلقا بشرط مشيتها فاذا وجدت مشيتها وقع طلاقه وانما
يصح ما ذكر في طلقي نفسك اذا شئت لانها تتصرف بحكم الملك بخلاف ما لو قالت طلقت نفسي في هذه المسئلة
فانه وان وقع الطلاق لكن الواقع طلاقه المعلق وقولها طلقت ايجاد للشرط الذي هو مشية الطلاق
علي تقدير ان المشية تقارن الايجاد ثم لا تملك تطليق نفسها الا مرة واحدة لانها تعم الازمان لا الافعال بخلاف كلما
قوله واما كلمة اذا واذا ما فهي كمتي عندهما فكان حكما لمتي يكون حكما لاذا وعند ابي حنيفة ان كانت اذا تستعمل
للشرط المجرد عن معني الزمان كما تقدم لكنها تستعمل للوقت ايضا مجردا عن معني الشرط ومقرونا به وكل موضع
تحقق فيه ثبوت حكم لا يحكم بزواله بالشك ففي قوله انت طالق اذا لم اطلقك الحكم الثابت عدم الطلاق فلا يحكم
بزواله بوقوع الطلاق الا بيقين وهو بان يراد بها الزمان وهو غير لازم من استعمالها فلا تطلق الا بالموت وفي
انت طالق اذا شئت صار الامر في يدها فلا يخرج بانقضاء المجلس الا بيقين وهو بان يراد بها الشرط المجرد
وهو غير لازم من استعمالها نعم لو صرح فقال اردت مجرد الشرط لنا ان نقول يتقيد بالمجلس ويحلف لنفي التهمة
علي نحو ما تقدم انه اباه اراد وقوله وقد مر يعني في فصل اضافة الطلاق هذا والوجه في تقريره غير هذا
وهو ان قوله اذا شئت يحتمل انه تعليق طلاقها بشرط هو مشيتها وانه اضافه الي زمانه وعلي كل من التقديرين لا يرتد
بالرد حتي اذا تحققت مشيتها بعد ذلك بان قالت شئت ذلك الطلاق او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا
لا ما قال المصنف من ان الامر دخل في يدها فلا يخرج بالشك لان معناه انه ثبت ملكها بالتمليك فلا يخرج بالشك
في المراد باذا انه محض الشرط فيخرج من يدها بعد المجلس او الزمان فلا يخرج كمتي وقد صرح آنفا في متي بعدم
ثبوت التمليك قبل المشية لانه انما ملكها في الوقت الذي شاءت فيه فلم يكن تمليكا قبله حتي يرتد بالرد وعلي ما
ذكرنا فالذي دخل ملكها تحقيق الشرط او المضاف اليه الزمان وهو مشيتها الطلاق ليقع طلاقه وعلي هذا
فقولهم في قوله انت طالق كلما شئت لها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة معناه تطلق بمباشرة الشرط
تجوز بالتطليق عنه بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طلاقه عند تحقق الشرط وانما يصح كلامهم

في قوله طلقي نفسك كلما شئت **قوله** الا ان التعليق الي اخره جواب عن مقدر وهو ان موجب كلما تكرار الافعال ابدا ومقتضاه اذا طلقت نفسها ثلثا وعادت اليه بعد زوج ان تملك طلاقها ايضا وليس لها ذلك اجاب بانها وان كانت كذلك لكن التفويض انما ينصرف الي الملك القايم لا الي عدم الملك الذي هو معني الملك المعدوم فلو انصرف اليه انصرف الي عدم الملك فاذا فرض ان الملوك قدر معين لزم ان باستغراقه تكرارا ينتهي التفويض وذلك القدر هو الثلث فلو طلقت نفسها واحدة وانقضت عدتها ثم زوجت باخر وعادت الي الاول ملكت ثلاث تطليقات ايضا خلافا لمحمد فان عنده انما تملك ثنتين لما عرف في مسئلة الهدم وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بالاتفاق لانها لعموم الانفراد لا لعموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جمعا وعلي هذا لا تطلق نفسها ثنتين فلو طلقت ثلثا او ثنتين وقع عندهما واحدة وعنده لا يقع شي بناء علي ما تقدم من ان ايقاع الثلث ايقاع الواحدة عندهما خلافا له **قوله** ولو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتي تشاء ويتقيد بالمجلس ولو قامت منه قبل المشية فلا مشية لها لان كلمة حيث واين للمكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقي ذكر مطلق المشية فيقتصر علي المجلس اورد عليه انه اذا الغي المكان صار انت طالق شئت وبه يقع للحال كقوله انت طالق دخلت الدار اجيب بانه تجعل الظرف مجازا عن الشرط لان كلا منهما يفيد ضربا من التاخير وهو خير من الغايه بالكلية فاورد عليه فلم يبطل بالقيام وفي اداوته ما لا يبطل به كمتي واذا اجيب بان الحمل علي ان اولي لانها ام الباب وصرف الشرط وفيه يبطل بالقيام واعترض في بعض شروح المنار بانه لما جعل مجازا عن الشرط فالشرط الذي فيه معني الحقيقة اولي اي متي فان اراد بالمعني الحقيقي الزمان كمتي حتي لا تخرج من يدها بعد المجلس فليس معني حيث واين بل معناهما المكان وان اراد معني الظرفية مطلقا فليس معناهما اصلا بل اسم الظرف اصطلاح مبني علي تشبيه المكان والزمان بالاوعية للامتعة وهي الظروف لغة **قوله** وجب اعتباره عموما كما في انت طالق في اي وقت شئت وخصوصا في انت طالق غدا **قوله** ولو قال لها انت طالق كيف شئت طلقت ان كانت غير مدخول بها طلقة باينة وخرج الامر من يدها لفوات محليتها بعدم العدة وان كانت مدخولا بها طلقت طلقة رجعية بمجرد قوله ذلك شائت او لا ثم ان قالت شئت باينة او ثلثا وقد نوي الزوج ذلك تصير كذلك للمطابقة وان اختلفا بان شائت باينة والزوج ثلثا او علي القلب فهي رجعية لانه لغت مشيتها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج بالصريح ونيته لا تعمل في جعله باينا ولا ثلثا ولو لم تحضر الزوج نية لم يذكره في الاصل وجب ان تعتبر مشيتها حتي لو شائت ثلثا او باينة ولم ينو الزوج يقع ما اوقعت بالاتفاق علي اختلاف الاصلين اما علي اصله فلانه اقام مقام نفسه في اثبات الوصف لان كيف للحال والزوج لو اوقع رجعيا يملك جعله باينا وثلثا عند ابي حنيفة فكذا المراة عند هذا التفويض تملك جعل ما وقع كذلك واما عندهما فكذا تملك ايقاع الباين والثلاث لانه تفويض اصل الطلاق اليها علي اي وصف شائت كذا في الكافي وهذا الذي ذكرنا من وقوع الرجعية قبل مشيتها قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى اما عندهما فما لم تشا لم يقع شي وعلي هذا الخلاف انت حر كيف شئت يقع للحال عنده وعندهما يتوقف علي المشيئة والحاصل ان اصل الطلاق لا يتعلق بمشيتها عنده بل صفته وعندهما يتعلقان معا بمشيتها وما قيل ان العتق لا كيفية له ليتعلق فيقع البته يوهم عدم الخلاف او ترجيح العتق بذلك لكن الثابت مما سمعت من الخلاف وعدم كيفية زايدة علي اصل التعليق ممنوع بل له كيفية زايدة علي ذلك من كونه معلقا ومنجزا علي مال وبدونه علي وجه التدبير وغيره مطلقا عما ياتي من الزمان ومقيدا به **قوله** فلابد من تعليق اصل الطلاق

بمشيتها لانه لو لم يتعلق اصله بمشيتها حتي وقع دونها وقع موصوفا البته ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لا بمشيتها وقد كان كل وصف بمشيتها هذا خلف وابو حنيفة يقول حقيقة قوله انت طالق تنجيز لاصل الطلاق جاعلا صفته علي مشيتها ومن ضرورة اثبات اصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفس كلامه هذا مخصصا بعض الاوصاف من عمومها فبقي اي الامر بين اولي تخصيص العام للمحافظة علي حقيقة اللفظ التي هي تنجيز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة علي حقيقة العموم والنظر في ترجيح الاول لان تخصيص العام اغلب من اعتبار المنجز معلقا لانه لا يكاد يثبت واما ما رجح به في الكافي من ان بتقدير قولهما يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل فانما يتم لو كان كيف في التركيب للاستيصاف لا يخفي ان معني الاستخبار ههنا غير مراد اصلا بل تركيب كيف شئت مجاز عن كل كيفية شئتها كقوله تعالى افلا ينظرون الي الابل كيف خلقت اي ينظرون الي كيفية خلقها فان قلت فلم لا تعتبر كيف شرطا وهو احد استعمالها فيترجح قولهما لان تعليق اصل الطلاق حينئذ حقيقة اللفظ فالجواب لا يجوز لان شرط شرطيتها اتفاق فعلي الشرط والجزاء لفظا ومعني نحو كيف تصنع اصنع وما قيل في توجيه قولهما ان غير المحسوس حاله واصله سواء بناء علي امتناع قيام العرض بالعرض في ان كلا منهما يقوم بالجسم فلزم منه كون الطلاق ليس موجودا بدون الكيفية بل كل من الطلاق وكيفيته سواء في الاصلية والفرعية فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر فحاصله ذكر مبني اخر غير ما تقدم من ضرورة تعلق الاصل لما ذكرنا وهو ضعيف اذ المبني ليس الا التلازم فما يثبت لاحدهما يثبت للاخر ولا دخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك فالتقدير ما قررنا **قوله** ولو قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شائت واحدة او ثنتين او ثلثا ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها بالاتفاق بخلاف مسئلة كيف شئت علي قوله وهذا لان كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد اذا ذكر فصار التفويض في نفس الواقع فلا يقع شي ما لم يشا والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها ثلثا كما لا يباح للزوج لكن روي الحسن عن ابي حنيفة انه يباح لها في التخيير ووجهه ما ذكره في الفوايد الظهيرية في المسئلة الاتية قال لو طلقت نفسها ثلثا علي قوله او ثنتين علي قول ابي حنيفة لا يكره لانها مضطرة الي ذلك لانها لو فرقت خرج الامر من يدها بخلاف ما لو اوقع الزوج ذلك وعلي هذا ما في اصل رواية الجامع الصغير في هذه المسئلة من قوله ان شائت طلقت نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا ما لم تقم من مجلسها لا يحتاج الي حمله علي مشية القدرة لا مشية الاباحة ثم الواحد عدد علي اصطلاح الفقها لما تكرر من اطلاق العدد وارادته وما شئت تعميم العدد تقرير تقرير واورد ان كلمة ما كما تستعمل للعدد تستعمل للوقت نحو ما دام فوقع الشك في تفويض العدد فلا يثبت اجيب بانه معارض بالمثل بان يقال لو اعملناها بمعني الوقت لا يبطل بالقيام عن المجلس ولو اعملناها بمعني العدد يبطل فوقع الشك في ثبوته فيما وراء المجلس فلا يثبت فيه بالشك فتعارضا ورجح اعتبارها للعدد بان التفويض تمليك مقتصر علي المجلس ما لم يكن موقتا وانما يكون لو كانت معتبرة بمعني العدد ولانه المتبادر من ذلك بخلاف الزمان فانه انما يتبادر حاله وصلها بدام ثم ان ردت الامر بان قالت لا اطلق كان ردا لان هذا امر واحد بخلافه بكلما وقوله خطاب في الحال احتراز عن اذا ومتي يعني هذا تمليك منجز غير مضاف الي وقت في المستقبل فاقتضي جوابا في الحال **قوله** واذا قال لها طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين بالاتفاق واختلفوا في الثلاث فلا تطلق عند ابي حنيفة ثلثا وبه قال الشافعي واحمد وتطلق عندهما ان شائت لان كلمة ما محكمة في العموم وكلمة من قد تستعمل للتمييز اي للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغير صلة كيغفر لكم من ذنوبكم وتبعيضا

نحو اكلت من الرغيف فيحمل على تمييز الجنس محافظة على عموم ما اي بيان الجنس بخلاف ما لو حملت على التبعيض يعني
فيكون بيان المراد الثلث من الطلاق دون ساير الاعداد منه وان كان لا يتصور في الطلاق عددا الا الثلث
من الشرع اما في الامكان فيمكن ان تطلق عشرين ومائة وغيرهما وان كان حكمه في الشرع المنع فالمعنى طلقي نفسك العدد
الذي هو الثلث دون ساير الاعداد وعلى قولهما يكون التفويض في الثلث خاصة فصحة تطليقها واحدة باعتبار
ما دخلت فيه كما تقدم في طلقي نفسك ثلثا كما لو قال كل من طعامي ما شيت له اكل الكل وطلق من نسائي من شاءت
فشئن كلهن له ان يطلقهن بخلاف ما اذا حملناها على التبعيض فانه حينئذ يبطل عموم ما ولابي حنيفة ان كلمة من حقيقة
في التبعيض اذا دخل على ذي ابعاض والطلاق منه وما للتعميم فيعمل بهما من في معناها في مثله وبما في عموم مخصوص
ضرورة اعمال من في معناها في مثله بخلاف حمل من على البيان فان ضابطة صحة وضع الذي مكانها ووصلها بما بعدها نحو
مع ضمير منفصل مثاله في اجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقي نفسك
ما شيت الذي هو الثلث فان ما موصول معرفة فلا بد من كون موصوفه معرفة وهو هنا العدد فالحل الى طلقي
نفسك العدد الذي شئتيه الذي هو الثلث ويستلزم سبق العهد بالعدد الذي شاءته او تشاه وانه هو
الثلث فيكون التفويض ابدا انما هو في الثلث وانما تملك ان تطلق نفسها واحدة لانها جزء ما ملكته بالتفويض
كقوله طلقي نفسك ثلثا لها ان تطلق واحدة وليس المعنى على هذا بخلاف التبعيض حيث لا يستلزم شيوه اذ المعنى
طلقي نفسك عددا شئتيه على ان ما نكرة موصوفة بالجملة والجار والمجرور في موضع الحال من الضمير الرابط المحذوف
فيد في العدد ترتل من ابهامه **فروع** قال انت طالق ثلثا الا ان تشاءي فشاءت واحدة طلقت واحدة
وقال محمد لا يقع شيء لان معناه ان لم تشاءي واحدة فانت طالق ثلثا فاذا شاءت واحدة لا يقع شيء ولابي يوسف انه
اثبت لها مشيئة الواحدة فاذا شاءتها تقع ولو قال طلقها ان شاء الله وشيت وانت طالق ان شاء الله ولان
لا يقع بالمشيئة شيء لانه عطف على باطل فيبطل ولو قال حين شيت فهو بمنزلة قوله طلقها اذا او متى شيت لان حين
للوقت ولو قال ان شيت فانت طالق اذا شيت او متى شيت فلها مشيتان مشيئة في الحال ومشيئة في عموم الاحوال
لانه علق مشيتها في الحال طلاقا معلقا بمشيتها في اي وقت شاءت فاذا شاءت في المجلس صار كانه قال انت طالق
اذا شيت لان المعلق كالمرسل عند الشرط ولو قال لامراتيه ان شيتما فانتما طالقان فشاءت احديهما او شاءتا طلاق
احديهما لا يقع لان الشرط مشيتهما طلاقهما ولم يوجد ولو قال لاثنين ان شيتما فهي طالق ثلثا فشا احدهما واحدة
والاخر ثنتين لم يقع شيء لان الشرط مشيتهما الثلث بخلاف ما لو قال لهما طلقاها ثلثا فطلقها احدهما واحدة
والاخر ثنتين وقع الثلث لان كل واحد ينفرد بايقاع الثلث فيصح ايقاعه بعضها ولو قال ان شيت فانت
طالق ثم قال لاخرى طلاقك مع طلاق هذه وقع عليهما بمشيئة الاولى ان نوى الزوج والا فلا لانه يحتمل طلاقك
مع طلاق هذه في الوقوع ويحتمل في الملك اي كلاهما مملوكان فايهما نوى صدق ولو قال طالق ان شيت وابيت
او ان شيت ولم تشاءي لم تطلق ابدا لانه جعل المشيئة والاباء شرطا واحدا ولا يمكن اجتماعهما ولو قال ان شيت
وان لم تشاءي فشاءت في المجلس طلقت ولو قامت بلا مشيئة لم تطلق ايضا كما لو قال ان دخلت او لم تدخلي انما لو
اخر الطلاق فقال ان شيت وان لم تشاءي او ان شيت وان ابيتي فان شاءت يقع وان ابت يقع وان سكتت حتى قامت
من المجلس لا يقع وكذا ان شيت او ابيت وفي طالق ان ابيت او كرهت طلاقك فقالت ابيت تطلق ولو قال ان لم تشاءي
طلاقك فانت طالق فقالت لا اشاء لا تطلق لان لفظ ابيت لايجاد الفعل الذي هو الاباء وقد وجد واما لفظ
لم تشا فللعدم لا للايجاد وعدم المشيئة لا يتحقق بقولها لا اشاء لان لها ان تشاء من بعد وانما يتحقق بالموت

وفي انت طالق واحدة ان شيت فقالت شيت نصف واحدة لم تطلق عند ابي يوسف ولو قال لها طلقي نفسك
وقال لها اخا اعتقي عبدك فبدات بعتق العبد خرج الامر من يديها ولو كان الامر بالعتق زوجها فبدات
بالعتق لا يبطل خيارها في الطلاق وعنه لو قال لها انت طالق ان شيت للسنة واحدة فلها المشيئة الساعة
لا عند الطهر فان شاءت الساعة وقعت عند الطهر وعلى قياس ابي حنيفة ان كانت حايضا فلها المشيئة حين
على احدى الروايتين عنه فانه ذكر في باب المشيئة من طلاق الاصل لو قال ان شيت فانت طالق غدا فالمشيئة
اليها للحال بخلاف انت طالق غدا ان شيت فان المشيئة اليها في الغد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف المشيئة اليها في الغد في الفصلين وقال زفر المشيئة للحال فيهما وذكر في الامالي الخلاف
بين ابي حنيفة وابي يوسف على العكس وفي المنتقى برواية بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة اذا قال انت طالق
غدا ان شيت او انت طالق ان شيت غدا لها المشيئة غدا وقال لا ان قدم المشيئة على الغد فلها المشيئة للحال
وان اخرها فلها المشيئة غدا وفرع على هذا لو قال اختاري غدا ان شيت او اختاري ان شيت غدا وامرك
بيدك غدا ان شيت غدا فالمشيئة في الغد في الحالين عند ابي حنيفة وكذا اذا قال طلقي نفسك غدا ان شيت
او طلقي نفسك ان شيت غدا وان شيت فطلقي غدا لم يكن لها ان تطلق نفسها الا في الغد عنده وقالا ان قدم
المشيئة فلها ان تطلق نفسها فتقول في الحال طلقت نفسي غدا والمذكور في الكافي وشرح الصدر الشهيد انت
غدا طالق ان شيت فقالت الساعة شيت كان باطلا انما لها المشيئة في الغد بخلاف قوله ان شيت فانت
طالق غدا فان لها المشيئة في مجلسها لان في الثاني علق بالمشيئة طلاقا مضافا الى الغد ولو علق بالمشيئة طلاقا
منجزا تعتبر المشيئة حالا حتى لو قامت بطلت مشيتها فكذا اذا علق بها طلاقا مضافا وفي الاول بدا
باضافة الطلاق الى الغد ثم جعل ذلك معلقا بمشيتها فتراعي المشيئة في ذلك الوقت وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة ان في الفصلين تراعي المشيئة في غد وعند زفر تعتبر المشيئة فيهما حالا ولو قال لها انت
طالق اذا شيت ان شيت او انت طالق ان شيت اذا شيت فهما سوا تطلق نفسها متى شاءت وعند
ابي يوسف ان اخر قوله ان شيت فكذلك وان قدمه تعتبر المشيئة في الحال فان شاءت في المجلس تطلق
نفسها بعد ذلك اذا شاءت ولو قامت من المجلس قبل ان تقول شيت بطل وقال شمس الايمة فيما تقدم من ان
شيت فانت طالق اذا شيت هنا مشيتان الاولى على المجلس والاخرى مطلقة اليها معلقة بالمؤقته
فمتى شاءت بعد هذا طلقت قال ولم تقل شيت حتى قامت من المجلس فلا مشيئة لها ولا فرق بين ان تقول
ان شيت الساعة او لم تذكر الساعة ولو قال انت طالق وطالق وطالق ان شاء زيد فقال زيد شيت
واحدة لا يقع شيء لانه ما شاء الثلث وكذا لو قال شيت اربعا ولو قال انت طالق ان شيت واحدة
وان شيت اثنتين فقالت شيت وقع الثلث ولو قال اختاري ان شيت ينوي به الطلاق فشاءت ولم تخرج
وقع نظيره قالت لزوجها طلقني وطلقني وطلقني فقال الزوج طلقت فهي ثلث ولو قالت طلقني طلقني
طلقني بلا واو فطلق فان نوى واحدة فهي واحدة وان نوى ثلثا فثلث ولو قالت لزوجها تريد ان تطلق
نفسي فقال الزوج نعم فقالت طلقت ينظر ان نوى الزوج التفويض وقع وان نوى الرد يعني طلقي ان
استطعت لا يقع

باب الايمان في الطلاق

اليمين في الاصل
القوة قال ان المقادير بالاوقات نازلة ولا يمين على دفع المقادير اي لا قوة وسميت احدى اليدين باليمين
لزيادة قوتها بالنسبة الى الاخرى وسمي الحلف بالله تعالى يمينا لافادته القوة على المحلوف عليه من الفعل

او الترك والحمل عليه بعد تردد النفس فيه ولا شك في افادة تعليق المكروه للنفس على امر بحيث يترك
شرعا عند نزوله قوة الامتناع عن ذلك الامر وتعليق المحبوب لها على ذلك الحمل عليه فكان يمينا ٥
قوله واذا اضاف الى اخره استعملها في المفهوم اللغوي والا فالمثال لا يطابق لانه تعليق لا اضافة
قوله وقال الشافعي لا يقع ونقل عن علي وابن عباس وعايشة رضي الله عنهم وبه قال احمد وقال مالك
ان خص بلدا او قبيلة او صنفا او امراة صح وان عم مطلقا لا يجوز اذ فيه سد باب النكاح وبه قال ربيعة
والاوزاعي وابن ابي ليلى اما لو قال كل امراة اتزوجها فهي علي كظهر امي فانه يصير مظاهرا مع العموم لان الحرمة
ترتفع بالتكفير وعندنا لا فرق بين العموم وذلك الخصوص الا ان يصححه في العموم مطلق يعني لا فرق بين ان
يعلق بادات الشرط او بمعناه وفي المعينة يشترط ان يكون بصريح الشرط فلو قال هذه المراة التي اتزوجها
طالق فتزوجها لم تطلق لانه عرفها بالاشارة فلا تؤثر فيها الصفة اعني اتزوجها بل الصفة فيها لغو فكانه
قال هذه طالق بخلاف قوله ان تزوجت هذه فانه يصح ولا بد من التصريح بالسبب في المحيط لو قال كل
امراة اجتمع معها في فراش فهي طالق فتزوج امراة لا تطلق وكذا كل جارية اطاها فهي حرة فاشترى جارية
فوطيها لا تعتق لان العتق لم يضف الى الملك ولو قال نصف المراة التي تزوجتها طالق فزوجه امراة
بامره او بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح ولو تزوج امراة على انها طالق لم تطلق لانه تعليق جعله
بدلا او شرطا وكذا لو اشترى عبدا على انه حر لا يعتق ومذهبنا مروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر تمسك
الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح اخرجه ابن ماجة من حديث المسور بن مخرمة قال
صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح اخرجه ابن ماجة من حديث المسور بن [illegible] ولا عتق قبل ملك وعنده
طريق اخر عن علي رضي الله عنه يرفعه لا طلاق قبل النكاح انتهى وفيه جويبر وهو ضعيف واخرج ابو داود
والترمذي عنه صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما
لا يملك قال الترمذي حسن وهو احسن شيء روي في هذا الباب واخرج الدارقطني عن ابن عمر ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلثا قال طلق ما لا يملك واخرج ايضا
عن ابي ثعلبة الخشني قال قال عم لي اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ثم بدا
لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النكاح
قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا ولنا ان هذا تعليق لما يصح تعليقه وهو الطلاق فيلزم كالعتق
والوكالة والابرا وما ظن مما نعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغو وذلك لان النكاح شرع سببا
لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك
لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به مبادرة الى المندوب اما الطلاق فمحظور وانما شرع للحاجة تباينا
الاخلاق لان الحاجة كما تتحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزوجها
مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها وتخشى لجاجها وغلبتها عليه بنفسها بتعليق طلاقها بنكاحها فطاما
لها عن مواقع الضرر فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليفطمها عنه لما فيه من الضرر عليه فتحقق المقتضي
وهو تكلمه بالتعليق لما يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق طلاق المنكوحة لما سبق ذكره والجواب عن الاحاديث
المذكورة اما ما قبل الحديثين الاخيرين فمحمول على نفي التنجيز لانه هو الطلاق المعلق فليس به بل له عرضية ان
يصير طلاقا وذلك عند الشرط والحمل ما يؤثر عن السلف كالشعبي والزهري قال عبد الرزاق في مصنفه

انا معمر عن الزهري انه قال في رجل قال كل امراة اتزوجها فهي طالق وكل امة اشتريها فهي حرة هو كما قال
فقال له معمر او ليس قد جا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك ان يقول امراة فلان
طالق وعبد فلان حر وقول المصنف وغيرهما تصريح بما يفهم من كان التشبيه المشعرة بعدم الحصر خصوصا
بعد قوله ما يؤثر عن السلف يعطي انه ما يؤثر عن غيرهما ايضا اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن سالم والقاسم
ابن محمد وعمر بن عبد العزيز والشعبي والنخعي والزهري والاسود وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن
عبد الرحمن ومكحول الشامي في رجل قال ان تزوجت فلانة فهي طالق او يوم اتزوجها فهي طالق او كل
امراة اتزوجها فهي طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز عليه ذلك وقد نقل مذهبنا ايضا عن سعيد بن
المسيب وعطا وحماد بن ابي سليمان وشريح رحمة الله عليهم اجمعين واما الحديثان الاخيران فلا شك
في ضعفهما قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد قال
وضاع وقال احمد وابن معين كذاب وفي الاخير علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق
الحديث بل ضعفه احمد ابو بكر بن العربي شيخ السهيلي جمع الاحاديث وقال ليس لها اصل في الصحة وكذا
ما عمل بها مالك وربيعة والاوزاعي فما قيل لم يرد ما يعارضها حتى يترك العمل بها ساقط لان الترجيح
نوع صحة الدليل او لا كيف ومع عدم الصحة لا دلالة على نفي تعليقه بل على نفي تنجيزه فان قيل لا معنى لحمله
على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمله على التعليق فالجواب صار ظاهرا بعد اشتهار حكم الشرع
فيه لا قبله فقد كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدون ذلك طلاقا اذا وجد النكاح
فنفى ذلك صلى الله عليه وسلم في الشرع في هذه الاحاديث وغيرها بقي لهم بعد ذلك ان يمنعوا كون المعلق
ليس طلاقا فيخرج عن تناول النص بل هو طلاق تاخر عمله الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار والجواب
ان اهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امراته فعلق طلاقها
لا يحنث اجماعا ومما يؤيد ذلك ما في موطا مالك ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سال القاسم بن محمد عن
رجل طلق امراته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امراته عليه كظهر امه ان هو تزوجها فامره
عمر ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم
ينكر عليه احد فكان اجماعا ولكل واحد والخلاف فيه ايضا وكذا في التعليق انشاء تصرف في محل في حال
لا ولاية له عليه فيلغو كتعليق الصبي بان قال اذا بلغت فزوجته طالق وتعليق البالغ طلاق الاجنبية
بغير الملك قلنا لا ندا ولا من بيان المراد بقولنا هو طلاق او ليس به اذ لا شك في انه لفظ الطلاق
والمراد انه ليس سببا في الحال الحكم الطلاق من العدة وغيرها لا سببا تاخر عمله كالبيع بشرط الخيار ٥
وحينئذ نقول لا اشكال في ان كون الشيء سببا شرعا لثبوت حكم في محل لا يتصور بدون اتصاله بذلك
المحل شرعا اعني ان يعتبر الشرع انه اتصل به سببا للحكم فيه لا مجردا لا اتصال في اللفظ فان سببيته
ليست الا باجابة الحكم في محل حلوله لكونه ملزوما للحكم فيحل حيث حل ولا ريب في ان الشرط يمنع من ذلك للقطع
بانه لم يعن انت طالق الان بل اذا كان كذا فانت طالق اذ ذاك لا الان فاذا كان ذاك يرتفع المانع وهو التعليق
فحينئذ ينزل بالمحل سببا بخلاف البيع بشرط الخيار لانه لم يعلق البيع على منتظر بل اثبته في الحال غير انه جعل له
خيارا ان يفسخ ان لم يوافق غرضه رفقا به وهذا لا يمنعه من الوصول في الحال بل حقق سببيته في الحال لو تاملت
هذا التركيب واما عدم اعتباره من الصبي فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم اهليته للتعليق كالتنجيز بخلاف

البالغ فان افتقاره في التصرف الى المحل انما هو عند قصد التنجيز فيه للحال وما نحن فيه التزام يمين يقصد بها بالذات البراعي منع نفسه من تزوجها وهذا يقوم به وحده فيتضمن هذا امنع كونه تصرفا في المحل في حال عدم ولايته عليه بل تصرف مقتصرا عليه الا انه لما كان الحنث احد الجايزين وبتقديره ينعقد كلامه سببا وهو يستدعي المحلية وهما مغايران يتوقفان على ملك النكاح لزم لصحة كلامه في الحال ظهور قيام ملكه عند انعقاده ثم رايا الشرع صححه مكتفيا بظهور قيامه عنده فيما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت طالق لان قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع تيقن قيامه احرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وبهذا احصل الجواب عن الاخير اعني تعليقه في الاجنبية بغير الملك ولذا راينا صح قوله للامة اذا ولدت ولدا فهو حر حتى يعتق ما تلده مع قيام ملك عتق الولد قبل الولادة فظهر ان قيام المحلية للحكم ليس شرطا لصحة التعليق ولعمري ان حل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة المصنف بنهاية الايجاز وطلاوة الالفاظ
قوله وقع عقيب النكاح يفيد ان الحكم يتاخر عنه وهو المختار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت طالق مع نكاحك اذ لا يثبت الشيء منتفيا ومرجع ضمير اثره تصرف يمين وهو اضافة بيانية اي تصرف هو يمين وكذا هو في قوله وهو قائم بالمتصرف اي فلا حاجة الى اشتراط المحل بل قيام ذمة الحالف في ذلك كاف وقول مالك سد على نفسه باب النكاح قلنا فاذا يلزم اذ قد يكون نظر مصلحته دينا لعلمه بغلبة الجود على نفسه او دنيا لعدم يساره ولنفسه لحاج فيه فيبيحها على انه يتصور تزوجه عندنا بان يعقد له فضولي ويجيز هو بالفعل كسوق المواجب اليها او الوطي واعلم ان مقتضى ما ذكر كون المضاف لا ينعقد سببا في الحال كالمعلق لكنهم جعلوه سببا في الحال نحو انت طالق يوم يقدم فلان ولا فرق الا ظهور ارادة المضيف لا ايقاع بخلاف المعلق فان قصد البر كان هذا المعنى المعقول صارفا اللفظ عن تسببه ولا يعري عن شيء نحو انت طالق غدا واذا جاء غد واحد في قصدا لا ايقاع وهم يجعلون اذا جاء غد تعليقا غير سبب في الحال والاخر سببا في الحال واما قولهم انه ينزل سببا عند الشرط كانه عند الشرط اوقع تنجيزا فالمراد الايقاع حكما ولهذا اذا علق العاقل الطلاق ثم جن عند الشرط تطلق ولو كان كالملفوظ حقيقة لم يقع لعدم اهليته فروع في المنتقى اذا تزوجت فلانة فهي طالق وان امرت من يزوجنيها فهي طالق فامر انسانا ان يزوجها منه طلقت لانهما يمينان احدهما على الامر والاخري على التزوج ولو قال ان تزوجت فلانة وان امرت من يزوجها فهي طالق فامر انسانا فزوجها منه طلقت لان اليمين واحدة والشرط شيان وقد وجدا بخلاف ما لو كان اوقع مجرد الامر حيث لا يحل اليمين ولذا لو تزوجها من غير ان يامر احدا لا تطلق لانه بعض الشرط فان امر بعد ذلك رجلا يقال زوجني فلانة وهي امراته على حالها طلقت لكمال الشرط ولو قال ان تزوجت فلانة او امرت انسانا ان يزوجنيها فهي طالق فامر غيره فزوجه تلك المراة لم تطلق لانه حنث بالامر قبل تزويج المامور فانحلت اليمين بلا وقوع شيء فلا يحنث بتزويجه بعده وعن ابي يوسف اذا قال ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطبها تزوجها لا تطلق قال في الكتاب لانه حنث في الخطبة فهذا يدل على ان اليمين منعقدة وهو رد على من قال اليمين غير منعقدة لان الشرط احدهما واحدهما بعينه صالح والاخر لا فانه نص على الحنث لو تزوج قبل الامر في المسئلة التي قبلها وقبل الخطبة في هذه المسئلة وقع بان قال للمراة ابتدا بحضرة رجلين تزوجتك بالف فقبلت طلقت وفي فوايد شمس الايمة الحلواني لو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ان تزوجت فلانة فتزوج فلانة لا تطلق فان طلقها ثم تزوجها تطلق ووجهه انه اعتراض الشرط على الشرط كقوله ان تزوجتك فانت

طالق ان دخلت الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين رجل له مطلقة فقال ان تزوجتها فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق ولو قال لامراته ان تزوجت عليك ما عشت فحلال الله علي حرام ثم قال ان تزوجت عليك فالطلاق علي واجب ثم تزوج عليها يقع على كل منهما تطليقة باليمين الاولى وتقع اخرى على واحدة باليمين الثانية يصرفها الى ايتهما شاء هذا في النوازل قال في المحيط وفيه نظر وينبغي ان لا تطلق في اليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليق ايجاب الطلاق بالتزوج وانه لا يصح بخلاف تعليق نفس الطلاق وينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق واحد يصرفه الى ايتهما شاء ولان اليمين الاولى لما انصرفت الى الطلاق صار كانه قال زن وي طلاق ومن قال ذلك وله امراتان يقع على احدهما انتهى وفي نظره نظر اما قوله وينبغي ان لا تطلق في اليمين الثانية الى اخره فبناء على ان التنجيز بالطلاق علي واجب ليس يصح وانت قد علمت ما في ذلك من الاختلاف وان المختار وقوع الطلاق والمذكور في النوازل بناء عليه واما قوله وينبغي ان تقع باليمين الاولى طلاق احدهما الى اخره فليس يصح لان حلال الله عام استغرافي لا بدلي فيشمل الزوجين معا فتحرمهما وزن وي طلاق مثله ليس مثله لان معناه امراته وهو انما يتناول الواحدة فقد اوقع الطلاق على واحدة مبهمة فاليه تعيينها واذا كل امراة اتزوجها طالق فزوجه فضولي فاجاز بالفعل بان ساق المهر ونحوه لا تطلق بخلاف ما اذا وكل به لانتقال العبارة اليه قوله فيصح يمينا او ايقاعا اي فيصح التعليق المذكور يمينا عندنا لانه لا يعمل عندنا في الحال وايقاعا عند الشافعي لان عنده سبب في الحال قوله ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملكه لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهر الوجود اي ظاهرا وجوده عند العقل وقوله وهو القوة اي على الامتناع هنا قوله والظهور باحد هذين لفظ الظهور هنا بالمعنى اللغوي وكذا لفظ ظاهر المذكور انفا وما كان ظاهر الوجود تعلق الادراك به قد يكون على وجه الظهور بالمعنى العرفي الخاص وقد يكون على وجه القطع والحاصل ان قوله للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق جز صدر لا يصح جعله ايقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم معنى اليمين وهو ما يكون حاملا على البر لاخافته لانه لم يصدر تخفيفا لعدم ظهور الجزاء عند العقل لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لو لم يكن الامر فيه موقوفا على العاقبة ان تزوجها ظهر كونه يمينا والا فهو على الاحتمال الى ان يموت احدهما لانا نقول تحقق عدم اليمين حال صدوره لانتفاء حقيقته فانه لم يقع تخفيفا فلم يقع يمينا فلا يتحقق يمين في الوجود الا بلفظ اخر ومعنى الاخافة هنا اخافة لزوم نصف المهر ان تزوجها لانه حينئذ يقع الطلاق فيجب المال فيمتنع عن التزوج خوفا من ذلك وقد اورد على هذا قوله اذا حضت فانت طالق فانه يمين مع انه لا حمل فيه ولا منع واجيب بان العبرة للغالب لا للشاذ قوله والاضافة الى سبب الملك يعني التزوج بمنزلة الاضافة اليه وقال بشر المريسي لا يصح لان الملك يثبت عقيب سببه فاذا كان الشرط هو ذلك السبب اقترن الملك والوقوع والطلاق المقارن لثبوت ملكه او لزواله لا يقع كطالق مع نكاحك ومع موتي بخلاف ما اذا علقه بنفس الملك فانه حينئذ يتقدم الملك والجواب ما قال محمد حمل الكلام على الصحة اولى من الغاية فيكون قد ذكر السبب واراد المسبب فتقدير قوله ان تزوجتك ان ملكتك بالتزوج لكن تعليل المصنف بقوله لانه ظاهر عند سيبويه يبنو عن هذا الا ان يجعل بيان وجه التجوز بالسبب عن المسبب وهو بعيد اذ ليس هذا موضعه بل هو في هذا الفن من المسلمات وكان سبب عدول المصنف منه انهم دفعوا الوارد على قولهم في قوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها

فدخلت لا تطلق من انه لو لم يعتبر تمام الكلام مضمرا تصحيحا والتقدير ان تزوجتك فدخلت حتى يصح ويقع
كما قال به ابن ابي ليلى بان اليمين مذموم في الشرع او غير مطلوب فلا احتياط في تصحيحه وهذا بناء في ذلك
الجواب ويكفي في جواب ابن ابي ليلى ما قدمه المصنف لكن لا يخفى وروده ان يقال اما ان يراد بالسبب المسبب و حقيقة
والاول تصحيح اليمين فيلزم مثله في المنقول عن ابن ابي ليلى وعلى الثاني يرد ما قال بشر المريسي والاولى
ان يدفع ما قال ابن ابي ليلى بانه لا طريق الى تحقيق تلك الارادة لانتفاء الحقيقة وطريق المجاز بخلاف
ما نحن فيه وعلى هذا لا يحسن المذكور في الكتاب ايضا الا ان الاولى ان يقال الاضافة الى سبب الملك مراد بها الاضافة فيه
الى الملك كما اجاب به محمد رحمه الله **فروع** لو قال ان تزوجتك فانت طالق قبله ثم نكحها يوقعه ابو يوسف
لانه علقه بالنكاح وذكر معه وقتا لا يقدر على ايقاعه فيه فلغي ذكر الوقت وبقي التعليق وقالا لا يقع لان
المعلق كالملفوظ عند الشرط ولو قال وقت النكاح انت طالق قبل ان انكحك لا تطلق كذا هذا ولو قال
لوالديه ان زوجتماني امراة فهي طالق ثلثا فزوجاه امراة بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير مضاف
الى ملك النكاح لان تزويج الوالدين له بغير امره غير صحيح ولو قال رجل لاجنبية ما دمت في نكاحي
فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها لا تطلق اما اذا قال لها ان تزوجتك فما دمت في نكاحي
فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها تطلق **قوله** والفاظ الشرط الى اخره ومن جملتها
لو ومن واي وايان واين وانى وجميعها تجزم الا لو واذا وقيل تجزم لما اذا زيد بعدها ما والمشهور
انه انما يجزم باذا في الشعر وكذا بلو قال لو يشا طار به ذو ميعة **قوله** لان الشرط مشتق من العلامة
يعني من اللفظ الدال على العلامة وهو الشرط بالتحريك قال تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها وهذا
وهذا لان الاشتقاق لا بد فيه من الاشتراك في المادة ولا مشاركة بين لفظ علامة وشرط وقوله فيكون
علامات اي يكون وجود الافعال علامات على الحنث والحنث هو وقوع الجزا فالحاصل ان معنى الفاظ
الشرط علامات وجود الجزا اي تدل على ذلك بالذات والا فكل من هذه ولفظ لو ايضا كذلك في الجملة
فانه لما كان كذلك كان المفاد بها امتناع فعل الشرط المستلزم لامتناع الجواب نحو لو جاء زيد لاكرمتك
فيعرف ان ذلك الفعل اذا وجد استلزم وجود الجواب لان اللازم يثبت عند الملزوم وعلى هذا الجميع الادوات
تفيد الوجود للوجود الا ان لما لما كانت ادخل حيث وضعت لافادة ان الشرط قد وجد ووقع منه خصت
بقولنا حرف وجود لوجود ولو وضعت لافادة امتناع الملزوم ودلت على الوجود للوجود بالالتزام خصت
بحرف امتناع ولم يذكرها المصنف لان مقصوده ينافيه اعني التعليق على ما على خطر الوجود لانها افادت تحقق
عدمه فلا يحصل معنى اليمين ولعدم حصوله لم نذكر لما وان كان لو قال لو دخلت الدار فانت طالق تعلق
الطلاق كما ذكره التمرتاشي ويروى عن ابي يوسف لكنه ليس معناها الاصلي ولا المشهور ولذا قال
بعضهم لا يتعلق وفي الحاوي في فروعنا لو قال انت طالق لو تزوجتك تطلق اذا تزوجها وقد ورد في قوله تعالى
وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية الاية فقد ذهب بعض النحويين الى تجويزه واكثر المحققين انها ليست
الا للتعليق في الماضي واجابوا عن الاية بما يوقف عليه في كلامهم ولذا لعدم حصول معنى اليمين في
التعليق بلما لم يذكرها وذكر كلا وليست شرطا لثبوت معنى الشرط معها وهو التعليق بامر على خطر الوجود
وهو الفعل الواقع صفة الاسم الذي اضيف اليه **فروع** قال انت طالق لولا دخولك او لولا
ابوك او مهرك لا يقع وكذا في الاخبار بان قال طلقتك بالامس لولا كذا واعلم ان موضع وجوب الفا لا يتحقق

التعليق لانها الا ان يتقدم فيتعلق بدونها على خلاف في انه حينئذ هو الجواب او تضمن الجواب بعده والمقدم
دليله واما الفقهية فنظره من جهة المعنى فلا عليه من اعتباره الجواب فاذا قال ان دخلت الدار انت طالق
وقع للحال فان نوى تعليقه دين وكذا ان نوى تقديمه وعن ابي يوسف لا ينجز حملا لكلامه على الفائدة
فتضمر الفا كما في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها ودفع بما اذا اجاب بالواو فانه ينجز ويلغو الشرط
مع انه يمكن تعليقه حتى لو نواه دين وفي الحكم روايتان ذكره في الغاية قال في الدراية ولو نوى تقديمه في
هذه الصورة قيل يصح ويحمل الواو على الابتدا وفيه ضعف لان واو الابتدا لا تستعمل الا في اول الكلام
ومواضع الفا جمعت مفاريد في بيت هو هذا طلبية واسمية وبجامد وبما ولن وبقد وبالتنفيس واجبت
ذكر بعض زيادة على ذلك وايضاحه لبعضهم فنظمها في ثلثة ابيات هي هذه تعلم جواب الشرط حتم قرانه بفاء
اذا ما فعله طلبا اتى كذا جامدا او مقسما كان او بقد ورب وسين او بسوف فادر يا فتى واسميه او كان
منفيا بما وان ولن من يحد عما حددناه قد عتى ولو اخر الشرط وادخل الفاء في الشرط بان قال انت طالق فان دخلت
لا رواية فيه فيمكن ان يقال ينجز لان الفا فاصله ويمكن ان يقال يتعلق لان الفا حرف تعليق وقياس المذكور
في حذف الفا في موضع وجوبها وذكر الواو مع الجواب ان يكون التنجيز موجب اللفظ الا ان ينوي التعليق لانعدام
الجامع وهو عدم كون التعليق اذ ذاك مدلول اللفظ فلا يثبت الا بالنية والفا وان كان حرف تعليق لكن لا يوجد
الا في محله فلا اثر له هنا ولو قال انت طالق ان تنجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف لا لان ذكره يثبت
لارادته التعليق ولو قال انت طالق لو دخلت تنجز لعدم التعليق والصفة المعتبرة كالشرط لان ذلك في غير
المعينه مثل المراة التي اتزوجها طالق اما في المعينه فلغو على ما قدمناه اول الباب ولو قال انت طالق ان دخلت
بفتح الهمزة وقع في الحال وهو قول الجمهور لانها للتعليل ولا يشترط وجود العلة وقد ناظر محمد الكسائي في ذلك
في مجلس الرشيد فزعم الكسائي انها بمعنى اذا فاستدل بقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا وبقوله تعالى تكاد
السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وقول محمد اولى اذ لا اصل لجعلها
كاذا وليس المراد في الايتين ما ذكر بل التعليل هو المعنى الظاهر فيهما ولو قال انت طالق وان دخلت طلقت
بكل حال لان الواو في مثله عاطفة على شرط هو نقيض المذكور على ما عرف في موضعه تقديره ان لم تدخلي
وان دخلت وان هذه هي الوصلية وتقع في الحال بقوله انت طالق اذ دخلت وبقوله ادخلي الدار وانت طالق
يتعلق بالدخول لان الحال شرط مثل اد الى الفا وانت طالق لا تطلق حتى تؤدي **قوله** ففي هذه الالفاظ
اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط
واذا تم وقع الحنث فلا يتصور الحنث مرة اخرى الا بيمين اخرى او بعموم تلك اليمين ولعموم فليس وقال
بعضهم في متى انها تفيد التكرار كقوله متى تاته تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والحق
انها انما تفيد عموم الاوقات بمعنى ان اي وقت بانت بحد ذلك ففي متى خرجت فانت طالق المفاد ان اي وقت
تحقق فيه الخروج يقع الطلاق فاذا تحقق في وقت وقع ثم لا يقع بخروجه اخرى الا لو افادت التكرار وان
مع لفظ ابدا او موي لفظ متى بانفراده فاذا قال ان تزوجت فلانة ابدا فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم تزوجها
ثانيا لا تطلق كذا اجاب ابو نصر الدبوسي ومن غرايب المسائل ما في الغاية من قال لنسوة له من دخل منكن
فهي طالق فدخلت واحدة منهن مرارا طلقت بكل مرة لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة فيراد به عمومه
عموما مرة بعد اخرى واستشهد له بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا افاد العموم ولذا تكرر الجزاء على قاتل

واحدٍ وبما ذكر محمد في السير الكبير اذا قال الامام من قتل قتيلاً فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما
واستشكل فان العموم في الاول لعموم الصيد المحلي باللام ثم رجع اليه ضمير من قتله فعليه جزاؤه فعمّ لذلك
لا لما ذكر وعموم الثاني بدلالة الحال وهو ان مراده التشجيع وكثرة القتل قيل والاولى الاستشهاد
بقوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حيث حرم القعود مع الواحد في كل مرة فقد
افادت اذا التكرار في العموم الاسم الذي نسبا اليه فعل الشرط والاوجه ان العموم بالعلة لا بالصيغة
فيهما لما فيهما من ترتيب الحكم وهو الجزا في الاول ومنع القعود على المشتق منه وهو القتل والخوض فيتكرر
وفي المحيط وجوامع الفقه لو قال اي امراة اتزوجها فهي طالق فهي على امراة واحدة بخلاف كل امراة اتزو
حيث تعم بعموم الصفة واستشكل حيث لم تعم اي امراة اتزوجها بعموم الصفة **قوله** الا في كلما فانه يتكرر
ومن لطايف مسايلها اذا قال لامراته وقد دخل بها كلما طلقتك فانت طالق فطلقها طلقة يقع ثنتان
ولو قال كلما وقع طلاقي عليك فانت طالق فطلقها واحدة وقع الثلث والفرق ان الشرط في الثانية اقتضى تكرر الجزا
بتكرر الوقوع فيتكرر الا ان الطلاق لا يزيد على الثلاث فيقتصر عليها وفي الاولى اقتضى تكرره بتكرر طلاقه ولا
يقال طلقها اذا طلقت بوجود الشرط فيقع تطليقتان احديهما بحكم الايقاع والاخرى بحكم التعليق **قوله**
ومن ضرورة التعميم التكرار اورد في كل عموم ولا تكرار فانه لو قال كل امراة اتزوجها طالق فتزوج امراة
فطلقت ثم تزوجها بعد ذلك لا تطلق واما الوقوع على امراة اخرى يتزوجها فباعتبار عموم الاسم ولم يثبتا
من نفس الشرط **واجيب** بان المراد تعميم الافعال والتكرار من ضرورته لانه لا يكون باعتبار القيام باحاد
متعددة يكون بتجدد الامثال من واحد **قوله** ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امراة
فهي طالق يحنث بكل مرة ابدا لان الشرط ملك يوجد في المستقبل وهو محصور وكلما وجد هذا الشرط تبعه
ملك الثلث فيتبعه جزاؤه وعن ابي يوسف في المنتقى اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة
طلقت فان تزوجها ثانيا لا تطلق الامرة واحدة ولو قال ذلك لمعينة كلما تزوجتك او تزوجت فلانة تكرر
دايما واستوضحه بما اذا قال كلما اشتريت ثوبا او ركبت دابة لا يلزمه ذلك الامرة واحدة والحاصل ان كلما عند
ابي يوسف انما يوجب التكرار في المعينة لا في غير المعينة وحقيقة البحث دعاوه اتحاد الحاصل بين كل وكلما اذا
نسب فعلها الى منكر فان قلت بينهما فرق فان كلا يقتضي عموم الاسما وعموم الافعال تثبت ضرورة وكلما تقتضيه
في الافعال وعموم الاسما تثبت ضرورة فاذا وجد في لفظ كل اسم واحد انحلت في حقه ولا يتكرر به لنفسه وبقيت
فيما سواه من الاسماء وفي كلما اذا وجد فعل انحلت باعتباره وبقيت فيما سواه من الافعال المماثلة سواء
تعلقت بما تعلق به الاول او لا قلنا قد اعترفتم بثبوت عموم الاسماء ضرورة ولا حاجة بنا الى النظر الى سببه
اذ المقصود انه ثبت العموم في الافعال والاسما فصار الحاصل كل تزوج لكل امراة وفي مثله تنقسم الاحاد
ظاهرا على ما قرروا في ركب القوم دوابهم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فلزم بالضرورة انها اذا انحلت في فعل
انحلت في اسمه فلا يتكرر الحنث في امراة واحدة وهذا هو الجامع بين هذه المسئلة وبين ما قاس عليه من
المسالتين ويدفع بان انقسام الاحاد على الاحاد عند التساوي وهو منتف لان دايرة عموم الافعال
اوسع لان كثيرا من افراده ما يتحقق بالتكرار من شخص واحد وقد فرض عمومه بكلما فلا يعتبر كل اسم بفعل واحد
فقط والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب **قوله** وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها حتى لو طلقها
فانقضت عدتها بدخول الدار ثم تزوجها فدخلت طلقت وكذا اذا قال لعبده ان دخلت فانت حر فباعه ثم اشتراه

فدخل عتق ولا بد من تقييد عدم البطلان بما اذا زال الملك بما دون الثلث اما اذا طلقها ثلثا فتزوجت
بغيره ثم عادت فدخلت لا تطلق على ما سياتي ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين الى اخر ما في الكتاب هذا
وكما يبطل التعليق بتنجيز الثلث خلافا لزفر كذلك يبطل بلحاقه بدار الحرب عند ابي حنيفة خلافا لهما حتى
لو دخلت الدار بعد لحاقه وهي في العدة لا تطلق خلافا لهما وفايدة الخلاف فيما اذا جاء تايبا مسلما
فتزوجها ثانيا مسلما تزوجها ثانيا لا ينتقص من عدد الطلاق شيء عنده وينتقص عندهما **قوله** وان
اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المراة البينة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط
ولانه ينكر وقوع الطلاق وعلى هذا لو قال ان لم تدخلي اليوم فانت طالق فقالت لم ادخل وقال دخلت
فالقول له وان كانت متمسكة بالاصل وهو عدم الدخول ولو قال ان لم اجامعك في حيضتك فانت طالق
فقالت لم تجامعني وقال فعلت فالقول له مع انها متمسكة بظاهر من عدم الجماع وحرمته في الحيض الدعيه
الي عدمه لكونه انكر الطلاق واستحضر هنا ما في النكاح لو قال بلغك الخبر فسكت وقالت رددت القول
قولها خلافا لزفر لهذا ايضا فهذا اصل كلي بخلاف ما لو قال وهي في طهر خال عن الجماع انت طالق للسنة
ثم قال جامعتك في حيضك فانكرت فالقول لها ان كانت طاهرة لانه يريد ابطال الحكم الواقع بعد وجود
السبب والمضاف اليه اما الاول فلان المضاف سبب في الحال واما الثاني فلان الوقت وقت الطلاق
السنة بالفرض **قوله** فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها عليه الاربعة
رحمهم الله **وعن** احمد لا يقع وتختبرها النسا بادخال القطنة في فرجها في زمان قالت ذلك ودفع بانها
امينة مامورة باظهار ما في رحمها بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن حرم كتمانها امر
بالاظهار ووقاية الامر بالاظهار ترتيب احكام المظهر وهو فرع قبوله مع ان ادخال القطنة لا يوصل
الى علم ولا ظن لجواز احد دم من خارج تحملت به **قوله** ولم تطلق فلانة هذا اذا كذبها اما لو صدقها
طلقت فلانة ايضا وكذا في جميع نظايره **قوله** كما قبل في حق العدة اي انقضايها حتى لو طلقها طلاقا رجعيا
ثم لم يراجعها فقالت له بعد مدة يحتمل صدقها انقضت عدتي انقطع حق الرجعة او قالت لرجل اخر
انقضت عدتي من فلان والمدة تحتمله جاز تزوجها اذا غلب على ظنه صدقها والغشيان اي حل الوطي
وحرمته فلو قالت انا حايض حرم او طاهر حل او قالت للمطلق ثلثا تزوجت بثان وغشيني حلت له لا يقال
اما ان يكون حاضت او لا فعلى الاول يقع عليهما وعلى الثاني لا يقع على واحدة منهما لانا نقول المنظور اليه في
حقها شرعا الاخبار به لانها امينه وفي حق ضرتها حقيقته وشهادتها على ذلك شهادة فرد واخبارها
به لا يسري في حقها مع التكذيب ولا بعد في ان يقبل قول الانسان في حق نفسه لا غيره كاحد الورثة اذا
اقر بدين لرجل على الميت فيقتصر على نصيبه الا ان يصدقه الباقون والمشتري اذا اقر بالمبيع لمستحق لا يرجع
بالثمن على البايع هذا وانما يقبل قولها اذا اخبرت بالحيض وهو قايم اما بعد الانقطاع فلا لانه ضروري
فيشترط قيام الشرط بخلاف قوله ان حضت حيضة حيث يقبل قولها في الطهر الذي يلي الحيضة لا قبله ولا
بعده حتى لو قالت بعد مدة حضت وطهرت وانا الان حايض بحيضة اخرى لا يقبل قولها ولا يقع لانها
اخبرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا اخبرت عن الطهر بعد انقضاء هذه الحيضة فحينئذ يقع
وهذا لانها جعلت امينة شرعا فيما تخبر من الحيض والطهر ضرورة اقامة الاحكام المتعلقة بهما فلا تكون
مؤتمنة حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذا كذبها الزوج ولو قال لامراتيه اذا حضتما فانتما طالقان

فقال لها ان حضتما لم تطلق واحدة منهما الا ان تصدقهما فان صدقت احديهما وكذبت الاخرى طلقت المكذبة
وان قال ذلك لثلث فقال ان حضتن لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق احديهن فان
صدق ثنتيهن فقط طلقت المكذبة دون المصدقات ولو ان اربعا والمسئلة بحالها لم يطلقن الا ان يصدقهن
وكذا ان صدق واحدة او ثنتين وان صدق ثلثا فقط طلقت المكذبة دون المصدقات والاصل ان حيض الكل
شرط لوقوع عليهن فلم تطلق واحدة حتى يحضن جميعا وان حاض بعضهن يكون ذلك بعض ما يثبت به الحكم فلا
يثبت وان قلن جميعا حضن لا يثبت حيض كل واحدة الا في حقها الا ان يصدقها فيثبت في حق الكل وان صدق البعض
وكذب البعض نظر فان كانت المكذبة واحدة طلقت هي وحدها لتمام الشرط في حقها لان قولها مقبول في نفسها
وقد صدق غيرها فتم الشرط فيها ولا تطلق غيرها لان المكذبة لا يقبل قولها في غيرها فلم يتم الشرط عن الغير
وان كذب اكثر من واحدة لم تطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيضها الا في حق نفسها
فكان الموجود بعض الشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواها جميعا قوله وكذلك اذا قال
ان كنت تحبين ان يعذبك الله الى قوله لما بينا يريد بها ابينه في حق نفسها شاهدة في خوضها وقوله
ولا يتيقن بكذبها جواب سؤال تقديره زوال الجزا باعتبار خبرها بناء على احتمال الصدق فيها اما هنا فكيف يتيقن
فكيف يحكم به بالجزا مع العلم بانتفاء الشرط اجاب بمنع تيقنه فان الانسان قد يبلغ به ضيق الصدر
وعدم الصبر وسوء الحال الى درجة يحب الموت فيها فجاز ان يحملها شدة بغضها مع غلبة الجهل وعدم الذوق
للعذاب في الحال على الخلاص منه بالعذاب ولو قال لها ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فقالت احبك كاذبة
طلقت قضاء وديانة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان المحبة بالقلب فذكره وعدمه سواء فصار كمسئلة الكتاب
وقال محمد لا تطلق فيما بينه وبين الله الا ان صدقت لان الاصل في المحبة بالقلب واللسان خلف عنه والتقييد
بالاصل يبطل الخليفة قلنا بل عدم امكان الوقوف على ما في قلبها اوجب النقل الى الخلف مطلقا فاستوى
التقييد وعدمه وفي الظهيرية ما يدل على ان المحبة بالقلب لا تعتبر وان امكن الاطلاع عليها وهو قال
لامراته انت طالق ان كنت انا احب كذا ثم قال لست احبه كاذبا فهي امراته فيما بينه وبين الله تعالى
واستشكل السرخسي هذا بانه ان لم يعلم ما في قلبها يعلم ما في قلب نفسه لكن الطريق ما قلنا ان القلب متقلب
لا يثبت على شيء فالوقوف عليه حقيقة المحبة متعذر والاحكام انما تناط بالامور الظاهرة لا الخفية كالرخصة
بالسفر والحدث بالنوم والجنابة بالتقاء الختانين ولا يخفى ما فيه بالنسبة الى قلبه واعلم ان التعليق بالمحبة
انما يفارق التعليق بالحيض في انه يقتصر على المجلس لكونه تخييرا حتى لو قامت وقالت احبك لا تطلق وانها
لو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله تعالى وفي الحيض لا يقتصر على المجلس كسائر التعليقات ولا تطلق فيما
بينه وبين الله تعالى فروع في الجامع الاصغر قال الفقيه ابو جعفر اذا قالت المراة لزوجها [illegible]
نحو قرطبان وسفله فقال ان كنت كما قلت فانت طالق طلقت سواء كان الزوج كما قالت او لم يكن لان الزوج
في الغالب لا يريد الا ايذاءها بالطلاق كما اذته وقال الاسكاف فيمن قالت يا قرطبان فقال زوجها
ان انا قرطبان فانت طالق تطلق وان قال اردت الشرط يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ونص بعضهم على
ان الفتوى اهل بخارى على المجازاة دون الشرط قوله فكان حيضا من الابتدا ويجب على المفتي ان يبين ذلك
فيقول طلقت حين رات الدم وتظهر ثمرة هذا الاسناد فيما اذا كانت غير مدخول بها فتزوجت حين رات
الدم او كان المعلق بالحيض عتقا لجني العبد او جنى عليه بعد رؤية الدم قبل ان يستمر فانه اذا استمر ثلثة ايام

يصح النكاح ويعتبر في العبد جناية الاحرار ولا يحتسب هذه الحيضة من العدة لانها بعض حيضة لانه حين كان
الشرط رؤية الدم لزم ان يقع الطلاق بعد بعضها قوله ولو قال لها ان حضت حيضة فانت طالق لم تطلق
حتى تطهر اي يحكم بطهرها عن هذا افترق الحال بين ان حضت حيضة فانت طالق وان حضت حيث لا يكون الاول
بدعيا لانه انما يقع في الطهر بخلاف الثاني ثم انما يحكم بطهرها فيما دون العشرة بالاغتسال او ما يقوم
مقامه من صيرورة الصلاة دينا في ذمتها واما في العشرة فبمجرد الانقطاع قوله لان الحيضة بالهاء الكاملة
عن هذا لو قال نصف حيضة كان الحكم كما في حيضة لانه اسم للكامل وهي لا تتجزي خلافا لزفر في قوله لم تطلق
بحيض خمسة ايام للتيقن بالنصف قلنا هذا نصفا قضي مدته لان نصف الدرور ولو كانت حائضا لا
تطلق ما لم تطهر ثم تحيض واذا قال لطاهرة انت طالق اذا طهرت لم تطلق حتى تحيض فتطهر لان اليمين
يقتضي شرطا مستقبلا وهذا الحيض قد مضى بعضه وبقي بعضه وما مضى لم يدخل تحت اليمين والباقي تبع
للماضي فلا يتناوله اليمين كما لا يتناوله الماضي بخلاف قوله انت طالق قبل ان تحيضي حيضة بشهر حيث
تطلق اذا حاضت فلا ينتظر الطهر والمراد بحديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم في سبايا
اوطاس الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة وسنتكلم عليه في موضعه ان شاء الله
تعالى قوله بخلاف ما اذا قال اذا صمت لانه لم يقدره بمعيار اذ لم يقل اذا صمت يوما او شهرا
فيتعلق بما يسمى صوما في الشرع وقد وجد الصوم بركنه وشرطه بامساك ساعة فيقع به وان
قطعت بعده وكذا اذا صمت في يوم او في شهر لانه لم يشترط كماله بخلاف ما اذا قدره بمعيار كاذا
صمت يوما فانه لا يقع الا بعد الغروب من اليوم الذي صامت فيه ونظيره اذا صمت يوما اذا صمت
صوما لا يقع الا بتمام يوم لانه مقدر بمعيار واذا صليت صلاة يقع بركعتين وفي اذا صليت يقع بركعة
قوله ومن قال لامراته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق
ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدري ايهما الاول لانه لو علم وقع المعلق بالسابق ولا يقع باللاحق
شيء لان الطلاق المقارن لانقضاء العدة لا يقع وان اختلفا فالقول للزوج لانه منكر للزيادة وتقرير
المسئلة واضح من الكتاب واما عن الشافعي من انه يقع الثلاث لاحتمال الخروج معا فقيل ينبغي ان لا يتفق
عليه لانه مستحيل عادة غير انه ان تحقق ولادتهما معا وقع الثلث وتعتد بالاقراء ولو ولدت غلامين
وجاريتين ولا يدري اولهم وقع ثنتان في القضا وثلث في التنزه لان الغلام ان كان اولا او ثانيا
تطلق ثلثا واحدة به وثنتين بالجارية الاولى لان العدة لا تنقضي ما بقي في البطن ولد وان كان آخرا
يقع ثنتان بالجارية الاولى ولا يقع بالثانية شيء لان اليمين بالجارية انحلت بالاولى ولا يقع بالغلام شيء
لانه حال انقضاء العدة فتردد بين ثلث وثنتين فيحكم بالاقل قضا وبالاكثر تنزها ولو ولدت
غلامين وجارية لزمه واحدة في القضا وفي التنزه ثلاث لانه ان كان الغلامان اولا وقعت واحدة باولهما
ولا يقع بالثاني شيء ولا بالجارية الاخيرة لانقضاء العدة وان كانت الجارية اولا او وسطا وقع ثنتان
بها وواحدة بالغلام بعدها او قبلها فتردد بين ثلث وواحدة ولو قال ان كان حملك غلاما فطالق
واحدة او جارية فثنتين فولدتهما لم تطلق لان حملك اسم جنس مضاف فيعم كله فما لم يكن الكل جارية او
غلاما لا يقع كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما والباقي بحاله وقوله ان كان ما في هذا العدل حنطة
فهي طالق او دقيقا فطالق فاذا فيه حنطة ودقيق لا تطلق ولو قال ان كان ما في بطنك والباقي بحاله وقع الثلث

وفي الجامع لو قال ان ولدت ولدا فانت طالق فان كان الذي ولدته غلاما فانت طالق ثنتين
فولدت غلاما يقع الثلث لوجود الشرطين لان المطلق موجود في المقيد وهو قول مالك والشافعي
قوله وان قال لها ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف حاصل مبنى الخلاف انه اذا جعل الشرط فعلا
متعلقا بشيئين من حيث هو متعلق بهما نحو ان دخلت هذه الدار وهذه اشتراط للوقوع قيام
الملك عند اخرهما عندنا وقال زفر عند كل منهما وقياسه فيما اذا كان فعلا قائما باثنين من حيث
هو قائم بهما ان يكون كذلك مثل ان جاء زيد وعمرو فانت طالق فان الشرط مجيئهما فلا يقع طلاق [illegible]
الا ان يجي كل منهما وقد ذكرنا ما يعرف به ذلك في مسئلة اذا احتضتما فانتما طالقان وجعله في الكبير مسئلة
الكتاب من تعدد الشرط ليس بذاك لان تعدده بتعدد فعل الشرط ولا تعدد في الفعل هنا بل في متعلقه
ولا يستلزم تعدده تعدده فانها لو كلمتهما معا وقع الطلاق لوجود الشرط وغايته تعدد بالقوة وجه
قول زفر اعتبار الاول من الوصفين بالثاني في وجوب قيام الملك عنده اذ هما في حكم هذا الطلاق كالشيء
الواحد لتوقفه على كل منهما ولنا ان صحة الكلام باهلية المتكلم وانما اشترط لصحته فيما نحن فيه مع
الاهلية قيام الملك في الحال او كون الشرط الملك ليصير الجزاء في الاول غالب الوجود بتقدير الشرط نظرا
الى ظهور الاستصحاب ومتيقنه في الثاني فيتحقق بذلك معنى اليمين وهو الاخافة الحاملة على الامتناع
او الفعل فاذا تمت لا احتاج في بقائها الى ذلك لان بقاءها بعد تحقق حقيقتها بقيام الذمة وانما احتاج
اليه لوقوع الحنث والحنث لا يثبت الا عند الاخر فلا يشترط الملك الا عنده وهذا ما وعده المصنف
في اوايل الباب واما الشرطان فتحققهما حقيقة بتكرار اداتهما وهو على وجهين بواو وبغيرها اما الثاني
فكقوله ان اكلت ان لبست فانت طالق لا تطلق ما لم تلبس ثم تاكل فتقدم المؤخر وهذا الذي يسميه
محمد اعتراض الشرط على الشرط وصورته في الجامع قال كل امراة اتزوجها ان كلمت فلانا فهي طالق
يقدم المؤخر فيصير التقدير ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها طالق واستغنى عن الفاء بتقديم الجزاء فالكلام
شرط الانعقاد والتزوج شرط الانحلال واصله قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان
الله يريد ان يغويكم المعنى ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم وقوله تعالى
وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها **فالجواب** احللنا لك امراة مؤمنة
بعد وهبتها نفسها ان اراد النبي فالمعنى ان اراد النبي ان ينكح مؤمنة وهبت نفسها فقد احللناها
قيل ويحتمل تاخر ارادته لانها كالقبول فالمعنى ان وهبت مؤمنة نفسها للنبي فان اراد النبي اي فقد
احللناها ووجه المسئلة انه لا يمكن ان يجعل الشرطان شرطا واحدا لنزول الجزاء لعدم العطف وان
روي عن محمد في غير رواية الاصول انه رجع عن التقديم والتاخير وان كل شرط في موضعه وهو راي
امام الحرمين من الشافعية لان الاصل عدم التقدير الا بدليل والكلام في موجب اللفظ ولا الشرط الثاني
مع ما بعده هو الجزاء للاول لعدم الفاء الرابطة ونية التقديم والتاخير اخف من اضمار الحرف لانه
تصحيح للمنطوق من غير زيادة شيء اخر فكان قوله ان اكلت مقدما من تاخير لانه في حيز الجواب المتاخر والتقدير
ان لبست فان اكلت فانت طالق وهذا ابتناء على ما قدمناه من لزوم التنجيز في مثل ان دخلت الدار
انت طالق وعلى ما قدمناه عن ابي يوسف من لزوم اضمار الفاء يجب ان لا يعكس الترتيب وفي التجريد لو قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا لا بد من اعتبار الملك عند الشرط الاول فان طلقها بعد الدخول

ثم دخلت الدار وهي في العدة ثم كلمت فلانا وهي في العدة طلقت انتهى وهو على الظاهر من التقديم والتاخير فكان
المتقدم شرط الانحلال فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت
طالق لا تطلق حتى تساله اولا ثم يعدها ثم يعطيها لانه شرط في العطية الوعد وفي الوعد السؤال فكانه قال
ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك ولهذا قال ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله ومن الحنابلة من قيد ذلك بما
اذا كان الشرط باذا فان كان بان تطلق لوجودهما كيف كان لان المعروف في ذلك اذا الا ان واما الاول فاذا قال
انت طالق اذا قدم فلان واذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان او متى فايهما قدم اولا يقع الطلاق ولا ينتظر قدوم
الاخر لان قوله انت طالق اذا قدم فلان يمين تام لوجود الشرط والجزاء والشرط الثاني لا جزاء له فاذا عطف على
شرط تعلق به جزاؤه تعلق جزاؤه بعينه به كانه قال واذا قدم فلان فانت طالق تلك التطليقة فلذا لو قدما معا
لم يقع الا طلاق واحد وكذا اذا تخلل الجزاء بين الشرطين فقال ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان فايهما
سبق وقع ثم لا يقع عند الشرط الثاني شيء الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد تطليقة فتقع اخرى عند الثاني
وان اخر الجزاء فقال اذا قدم فلان واذا قدم فلان فانت طالق لا يقع حتى يقدما لانه عطف شرطا محضا على شرط
لا حكم له ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصار شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما لانه لو وقع باولهما صار عطفا على اليمين
كالاول لا على الشرط فان نوى وقوع الطلاق باحدهما صحت نيته بنية تقدير الجزاء على احد الشرطين وفيه تغليظ
على نفسه فاما اذا عطف بلا اداة شرط فان المجموع شرطا واحدا كما في مسئلة الكتاب الا ان ينوي وقوع الطلاق
باحدهما لانه نوى اضمار كلمة الشرط كذا في شرح الزيادات **تنبيه** يشترط في صحة الشرط الاتصال كالاستثناء
وعروض اللغو بينه وبين الجزاء فاصل يبطل التعليق وفي الجامع لو قال ان دخلت انت طالق يتعلق استحسانا
وقال الكرخي ينبغي ان لا يتعلق على قوله لان الثاني لغو فقوله حر وحر ان شاء الله على قوله والجواب انه تاكيد بخلاف
وحر لان التاكيد بلفظه لا يكون بالواو فهو مما يشاكله حر حر ان شاء الله ولا يعتق واجمعوا ان السكوت واللغو لا
يمنعان العطف ما دام في المجلس كذا في الذخيرة لان العطف غير معتبر بل مقرر بخلاف الشرط والاستثناء واذا نعت
الشرط اجزئه ليست ايمانا تامة كما ذكرناه من قريب فبدا الكل واذا قال انت طالق وعبده حر ان كلمت فلانا
يتعلق كل منهما به وعن هذا اذا قال انت طالق واحدة وثنتين وثلثا واربعا ان دخلت صح التعليق فيتعلق ثلثا
الثلاث **قوله** وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وطلقها ثنتين الى اخره فايدة الخلاف لا
تظهر في الصورة المذكورة في الكتاب لاتفاقهما على وقوع الثلث اما عند محمد فلان الباقي واحدة بها يكمل الثلاث
واما عندهما فالثلث المعلقة بواسطة الملك لثنتين بالهدم مع الواحدة الباقية وانما يظهر فيما اذا
علق طلقة واحدة ثم نجز ثنتين ثم تزوجت بغيره ثم عادت الى الاول ثم وجد الشرط فعند محمد رحمه الله
تعالى تحرم حرمة غليظة وعندهما لا اذ يملك بعدها لوقوع ثنتين **قوله** وسنبينه بعد وقد بيناه
هناك ان شاء الله تعالى **قوله** ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لما قدمنا من ان معنى اليمين انما يتحقق
بكون الجزاء غالب الوقوع ليتحقق الاخافة والظاهر عند استيفاء الطلقات الثلث عدم العود لانه
موقوف على التزوج بغيره والظاهر عند التزوج به عدم فراقها وعودها الى الاول لانه عقد بعقد
العمر فلا يكون الملك القائم مرادا لعدم تحقق اليمين باعتباره فيتقيد الاطلاق به بدلالة حال المتكلم
اعني ارادة اليمين وايضا بوقوع الثلث خرجت عن المحلية له وانما تحدث محليتها بالاسلام وبطلان المحلية
للجزاء يبطل اليمين كفوت محل الشرط بان قال ان دخلت هذه الدار فجعلت بستانا او حماما لا يبقى اليمين فهذا

كذلك بخلاف قوله لعبده ان دخلت فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل حيث يعتق لان محليته بالرق
ولم تزل بالبيع وبخلاف ما اذا طلقها ثنتين والمسئلة بحالها ثم تزوجت بغيره ثم عادت اليه فوجد الشرط
حيث يقع المعلق خلافا لزفر حيث يوقع الواحدة الباقية لانه وان كان استفاد حلا جديدا يملك به الثلاث
لان عدم بقاء اليمين بعدم المحلية ولم تزل بالطلقتين لكانت باقية حال عودها اليه واورد بعض
افاضل اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا واحدة كقول زفر لعدم تناول المعلق طلقات هذا الملك والفرض
ان الباقي من هذا الملك ليس الا واحدة فكان كما لو طلق امراته ثنتين ثم قال انت طالق ثلثا فانما تقع واحدة
لانه لم يبق في ملكه سواها والجواب ان هذه مشروطة والمعنى ان المعلق طلقات هذا الملك الثلاث ما دام
ملكه لها فاذا زال بقي المعلق ثلثا مطلقة كما هو اللفظ لكن بشرط بقائها محلا للطلاق فاذا نجز ثنتين
زال ملك الثلاث فبقي المعلق ثلثا مطلقة ما بقيت محليتها وامكن وقوعها وهذا ثابت في تنجيز الثنتين
فتقع والله اعلم وبخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلثا ثم عادت اليه فدخلت حيث
تصير مظاهرا لان الظهار تحريم الفعل لا المحل الاصلي الا ان قيام النكاح من شرطه فلا يشترط بقاؤه
لبقاء المشروط كالشهود في النكاح اما الطلاق فتحريم الحل وقد فات بتنجيز الطلقات **قوله** ولو قال لامرأته
اذا جامعتك فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقى الختانان وقع الثلاث ثم لم يخرجه في الحال بل لبث ساعة
لم يجب عليه المهر اي العقر لهذا اللبث بخلاف ما لو اخرجه ثم ادخله وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك
فانت حرة عتقت بالتقاء الختانين فاذا مكث بعده لا يجب بعده لا يجب عقرها وعن ابي يوسف انه اوجب
العقر في الفصلين لوجود الجماع بالدوام بعد الثلث والحرية وقد سقط الحد للشبهة فيجب العقر وجه
الظاهر ان الجماع الادخال وليس له دوام حتى يكون لدوامه حكم ابتدائه بخلاف ما لو اخرج ثم اولج لانه
وجد الادخال الا ان الحد لم يجب لشبهة الاتحاد اي فيه شبهة انه جماع واحد وقد كان اوله غير موجب
للحد فلا يكون اخره موجبا له وذلك بالنظر الى اتحاد المقصود وهو قضاء الشهوة في المجلس الواحد
واذا امتنع الحد وجب المهر لان التصرف في البضع المحترم لا يخلو عن حد زاجر او مهر جابر ولو كان الطلاق
المعلق في هذه المسئله رجعيا يصير مراجعا باللبث عند ابي يوسف خلافا لمحمد لوجود المساس بشهوة وهو
القياس ولمحمد ان الدوام ليس بتعرض للبضع على ما مر فلم يوجد سبب مستانف للرجعة بخلاف ما اذا اخرجه
ثم ادخل فانه يصير مراجعا بالاجماع وعن محمد لو ان رجلا زنى بامراة ثم تزوجها في تلك الحالة فان لبث على
ذلك لم ينزع وجب مهران مهر بالوطي ومهر بالعقد وان لم يستانف الادخال لان دوامه على ذلك فوق
الخلوة بعد العقد وقد تقدم **فصل في الاستثنا** هو بيان بالا واحدى اخواتها ان ما بعدها
لم يرد بحكم الصدر وهذا يشمل المتصل والمنقطع حدا اسميا لمفهوم لفظ استثنا اصطلاحا على انه
متواطي وعلى انه حقيقة في الاخراج لبعض الجنس من الحكم مجاز فيه لبعض غيره يراد الكائن لبعض الجنس في
المتصل ويقيد بغيره في المنقطع والاوجه كون الخلاف في ان لا حقيقة في الاخراج لبعض الجنس من الحكم
فقط وفيه من غير الجنس ايضا بالتواطي والاشتراك اللفظي فانه افيد بخلاف معنى لفظ استثناء فانه
لا طائل تحته بل لا حاجة اليه والحق الاستثناء بالتعليق لاشتراكهما في معنى منع الكلام من اثبات موجبه الا
ان الشرط يمنع الكل والاستثناء البعض وقدم مسئلة ان شاء الله لمشابهتها الشرط في منع الكل وذكر اداة
التعليق ولكنه ليس على مهيعه لانه منع لا الى غاية والشرط منع الى غاية تحققه كما يفيده اكرم بني تميم ان دخلوا

ولذا لم يورده في بحث التعليقات ولفظ الاستثناء اسم توقيفي قال تعالى ولا يستثنون اي لم يقولوا ان شاء الله
وللمشاركة في الاسم ايضا اتجه ذكره في فصل الاستثناء وانما يثبت حكمه في صيغ الاخبار وان كان انشاء ايجابا
لا في الامر والنهي لو قال اعتقوا عبدي من بعد موتي ان شاء الله لا يعمل الاستثناء فلهم عتقه ولو قال بع عبدي
هذا ان شاء الله كان للمامور بيعه قيل لان الايجاب يقع ملزما فيحتاج الى ابطاله بالاستثناء وذكره ليس
الا كذلك والامر لا يقع ملزما لقدرته على عزله فلا حاجة الى الاستثناء ليجب اعتبار صحته وعن الحلواني
كل ما يختص باللسان يبطله الاستثناء كالطلاق والبيع بخلاف ما لا يختص به كالصوم لا يرفعه لو قال نويت
صوم غد ان شاء الله له اداؤه بتلك النية وهل الشرط في صحته تصحيح حروفه وان لم يسمعه يجري فيه الخلاف
المتقدم في القراءة في الصلاة **قوله** واذا قال لامرأته انت طالق ان شاء الله الى اخره وكذا اذا قال ان لم
يشا الله او ما شاء الله او الا ان يشا الله او ان شاء الجن او الحائط وكل من لم يوقف له على المشيئة لم يقع اذا
كان متصلا فلا يفتقر الى النية حتى لو جرى على لسانه من غير قصد لا يقع وحكي فيه عندنا خلاف قال خلف
يقع وقال اسد لا يقع وهو الظاهر من المذهب لان الطلاق مع الاستثناء ليس طلاقا وقال رايت ابا
يوسف في النوم فسالته فقال لا يقع فقلت لم قال ارايت لو قال انت طالق فجرى على لسانه او غير طالق
الا ان يقع قلت لا قال كذا اذا لم يرد ما هو ان شاء الله لما ذكرنا وصار كسكوت البكر اذا زوجها ابوها
فسكتت ولا تدري ان السكوت رضى يمضي به العقد عليها وفي خارج المذهب خلاف في النية فقيل يشترط
نية الاستثناء من اول الكلام وقيل قبل فراغه وقيل ولو بعد فراغه وقيل ولو بالقرب من الكلام ولا
يشترط اتصالها به واعلم ان ما شاء الله يجوز كون ما فيه موصولا اسميا فمقتضاه ان تطلق واحدة رجعية
لا الغيب هو ما شاء الله من الواقع واحدة او ثنتين او ثلثا ولا شك في انت طالق المذكور فصار كقوله انت طالق
كيف شاء الله ويحتمل كونها حرفيا اي مدة مشيئة الله فلا تطلق لا الحكم بعدم الوقوع بعد ظهوره بالمنجز لا يخلو
عن نظر وانما يكون الظاهر عدم الوقوع مع المشيئة اذا كان لا ظهر كونها المصدرية الظرفية ليترجح
تعليقه بالمشيئة لكن الثابت لكثرة استعمالها موصولا اسميا نعم لا يقع قضاء ولا ديانة اذا قلنا بتساوي
استعماليها واخبر انه اراد الظرف اما اذا لم يكن له نية فينبغي ان يقع وعلمتا انه لا يحتاج الى نية اما لو قال ان شاء
زيد فهو تمليك منه معتبر فيه مجلس علمه فان شاء فيه طلقت والاخرج الامر من يده وكذا الا ان يشاء زيد
او يريد او يحب او يرضى او يهوى او يرى او الا ان يبدو له غير ذلك تقيد بمجلس العلم ويعتبر في ذلك كله
اخبار فلان بلسانه لا مشيئته ورضاه بقلبه لان المشيئة واخواتها امر باطن وله دليل ظاهر وهو
العبارة فيقام مقامه كذا في شرح الجامع وكذا اذا اضاف المشيئة والثلثة بعدها اليه تعالى بالبا
فقال طالق بمشيئة الله وارادته ومحبته ورضاه لا يقع لانه معنى التعليق اذ الباء للالصاق والكاين
في التعليق الصاق الجزاء بالشرط وان اضاف الاربعة وما بعدها بالباء الى العبد كان تمليكا وان قال بامره
او بحكمه او بقضائه او بارادته او بعلمه او بقدرته وقع في الحال سواء اضافه اليه تعالى او الى العبد لانه
يراد به في مثله التنجيز عرفا وان قال بحرف اللام يقع في الوجوه كلها سواء اضافه الى الله تعالى والى العبد
لانه تعليل للايقاع كقوله طالق لدخولك الدار وان قال بحرف في ان اضافه اليه تعالى لا يقع في الوجوه كلها
الا في قوله طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لا في بمعنى الشرط فيكون تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع الا
في العلم لانه يذكر للمعلوم وهو واقع ولانه لا يصح نفيه تعالى بحال فكان تعليقا بامر موجود فيكون تنجيزا

ولا يلزم القدرة لان المراد منها هنا التقدير وقد يقدر شيا وقد لا يقدره حتى لو اراد حقيقة قدرته تعالى
يقع في الحال كذا في الكافي والاوجه ان يراد العلم على مفهومه واذا كان في علمه تعالى انها طالق فهو فرع تحقق
طلاقها وكذا نقول القدرة على مفهومها ولا يقع لان معنى انت طالق في قدرة الله ان في قدرته تعالى وقوعه ذلك
لا يستلزم سبق تحققه يقال للفاسد الحال في قدرة الله صلاحه مع عدم تحققه في الحال وفيه ايضا
وان اضاف الى العبد يقع كان تمليكا في الاربع الاول وما بمعناها من الهوى والروية تعليقا في الستة الاواخر
ولا يخفى ان ما ذكره في التخيير بقوله في علم الله يأتي في قوله في ارادته ومحبته ورضاه فيلزم الوقوع بخلاف ما نحن فيه
ولو قال انت طالق واحدة ان شاء الله وثنتين ان لم يشأ الله لم يقع شيء لان الاول لحقه الاستثناء فبطل والثاني باطل
لانه لو وقع يشاء الله فيعدم الشرط فلم يقع فكان في تصحيحه ابطاله ولو قال انت طالق واحدة اليوم ان شاء الله
وان لم يشأ فثنتين فمضى اليوم ولم يطلقها وقع ثنتان لانه لو شاء الله تعالى الواحدة في اليوم لطلقها فيه فثبت
انه لم يشأ الله الواحدة فتحقق شرط وقوع الثنتين وهو عدم مشيئته تعالى الواحدة بخلاف السابقة لان
لان شرط وقوع الثنتين فيها عدم مشيئتها فلا يمكن وقوعها مع عدم مشيئته تعالى والمسئلتان المذكورتان
في النوازل وقال في المنتقى لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ في اليوم فطالق ثلثا فمضى اليوم
ولم يطلقها طلقت ثلثا ووجهه ما بينا وقال لم يقيده باليوم في اليمين فهو الى الموت فان لم يطلقها طلقت قبل
الموت ثلثا بلا فصل وقد يظن انه يخالف مسئلة النوازل والجواب ان مسئلة المنتقى تعليق الثلاث
بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما
الزوج وفي مسئلة النوازل تعليق التطليقتين بعدم مشيئة الله اياهما فلا يقعان ابدا **قوله** لقوله
صلى الله عليه وسلم من حلف بطلاق الخ غريب بهذا اللفظ ومعناه مروي اخرج اصحاب السنن الاربعة
من حديث ايوب السختياني عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فقال
ان شاء الله فقد استثنى لفظ النسائي ولفظ الترمذي فلا حنث عليه واخرجه احمد والنسائي وابن ماجه
وقال الترمذي حديث حسن وقد روي نافع عن ابن عمر موقوفا وعن سالم عن ابن عمر موقوفا ولا نعلم احدا
رفعه غير ايوب السختياني وقال اسمعيل بن ابراهيم كان ايوب احيانا يرفعه واحيانا لا يرفعه انتهى وهذا
كله غير قادح في الرفع لما قدمنا في نظايره غير مرة من تعارض الوقف والرفع واعلم ان مالكا رحمه الله تعالى
يقول بوقوع الطلاق مع لفظ ان شاء الله والاستدلال بالحديث المورد في اليمين لا يتم في مجرد انت طالق
ان شاء الله وسنبين ان شاء الله تعالى ذلك في كتاب الايمان واما ما اخرج ابن عدي في الكامل عن اسحق بن ابي
الكعبي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى او لغلامه انت حر ان شاء الله او علي المشي الى بيت الله ان شاء الله
فلا شيء عليه وهو معلول باسحق هذا نقل تضعيفه عن الدارقطني وابن حبان ولم يعلم توثيقه عن غيرهما
واخرج الدارقطني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق واستثنى
فله ثنياه ضعفه عبد الحق بحميد وتعدد طرق الضعيف عندنا وان كان تخرجه الى الحسن اذا لم يكن ضعفه
بالوضع لكن هذا القدر من التعدد لا يكفي **قوله** ولانه اتى بصورة الشرط اي بحرفه دون حقيقته لان
مشيئة الله تعالى اما ثابتة قطعا او منتفية قطعا فلا تردد في حكمها او ما يكون كذلك فهو تعليق فيكون
تعليقا من هذا الوجه يعني من حيث الصورة وانه اعدام اي التعليق اعدام العلية قبل وجود الشرط **قوله**

والشرط لا يعلم هنا فيكون اعداما من الاصل يشير الى ان التعليق بالمشيئة ابطال وهو قول ابي حنيفة
ومحمد لقوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقال اذا شاب الغراب اتيت اهلي وعند ابي يوسف تعليق
ملاحظة للصيغة وبما لا حظ المعنى وهو اولى وقد نقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على عكسه وثمرته
تظهر فيما اذا قدم الشرط فقال ان شاء الله انت طالق تطلق على التعليق لعدم الفاء في موضع وجوبها
فلا يتعلق ولا تطلق على الابطال وفي شرح المجمع للمصنف عكس هذا وهو غلط فاجتنبه بخلاف قوله
ان شاء الله فانت طالق وفيما اذا جمع بين يمينين فقال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت زيدا
ان شاء الله فعلى التعليق يعود الى الجملة الثانية فلو كلمت زيدا لا يقع ولو دخلت الدار وقع وعلى الابطال
الى الكل لعدم الاولوية بالابطال فلو كلمت زيدا او دخلت الدار لا يقع ولو ادخله على الايقاعين فقال
انت طالق وعبدي حر ان شاء الله ينصرف الى الكل فلا تطلق ولا يعتق بالاجماع اما عندهما فلما قلنا من عدم
الاولوية بالابطال واما عند ابي يوسف فلانه كالشرط والشرط اذا دخل على ايقاعين يتعلقان به وفيما اذا
حلف لا يحلف بالطلاق وقاله حنث على التعليق لا الابطال وفي فتاوي قاضيخان الفتوى على قول ابي يوسف
الا انه عزي اليه الابطال فتحصل ان الفتوى على انه ابطال **قوله** ولو سكت ثبت حكم الكلام الاول اذا
سكت كثيرا بلا ضرورة بخلافه بعطاس او تنفس وان كان له منه بد بخلاف ما لو سكت قدر التنفس ثم استثنى
لا يصح الاستثناء للفصل وللفصل اللغو تطلق ثلثا في قوله انت طالق ثلثا وثلثا ان شاء الله عند ابي حنيفة
خلافا لهما لان التكرار للتاكيد شايع فيحمل عليه كقوله طالق واحدة ان شاء الله وهو يقول قوله ثلثا لغو فيقع
فاصلا فيبطل الاستثناء فتطلق ثلثا وعلى هذا الخلاف عبده حر وحر ان شاء الله ولو قال حر حر بلا واو
واستثنى لا يعتبر فاصلا بلا خلاف لظهور التاكيد وقياسه اذا كرر ثلاثا بلا واو ان يكون مثله ولو قال
عبده حر وعتيق ان شاء الله صح فلا يعتق بخلاف حر وحر لان العطف التفسيري انما يكون بغير لفظ الاول
فلا يصح وحر كقوله حر تفسيرا فكان فاصلا بخلاف حر وعتيق ومثل ثلثا وثلثا لو قال انت طالق وطالق
وطالق وطالق ان شاء الله طلقت ثلثا عند ابي حنيفة وعندهما يصح الاستثناء كقوله طالق اربعا ان
شاء الله ولو قال طالق واحدة وثلثا ان شاء الله صح الاستثناء اتفاقا لانه ليس لغوا لانه يثبت به تكميل
الاول ولو قال ثلثا بوائن او البتة لا يصح الاستثناء في ظاهر الرواية لانه مع الثلاث لغو وعن محمد
يصح هذا ويتراءى خلاف في الفصل بالذكر القليل فانه ذكر في النوازل لو قال والله لا اكلم فلانا استغفر الله
ان شاء الله فهو مستثنى ديانة لا قضاء وفي الفتاوي لو اراد ان يحلف رجلا ويخاف ان يستثني في السر
يحلفه ويأمره ان يذكر عقيب اليمين موصولا سبحان الله او غيره من الكلام والاوجه ان لا يصح الاستثناء
بالفصل بالذكر ولو كان بلسانه ثقل وطال تردده ثم قال ان شاء الله او اراد ان يقوله فسد انسان فاه
ساعة ثم اطلقه فاستثنى متصلا برفعه صح وعن هشام سالت محمدا عمن قال لامرأته انت طالق ثلثا
وهو يريد ان يستثني فامسكت فاه قال يلزمه الطلاق قضاء وديانة يعني اذا لم يستثن بعد التخلية
ولا يكتفي بذلك الفصل واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة وعن ابن عباس جوازه الى سنة
وعنه ابدا وقال سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن الحسن البصري تقييده بالمجلس وهو قول الاوزاعي
استند لا لحديث سليمان عليه السلام لاطوفن الليلة على تسعين امرأة كل تلد غلاما فقال له صاحبه يعني
الملك قل ان شاء الله فنسي الى اخره فقال صلى الله عليه وسلم لو قالها لقاتلوا جميعا قلنا يحتمل قول الملك له

وعادة القارئ للابن الحلبي

قبل فراغه وقوله صلى الله عليه وسلم لو قالها يعني متصلا واستدل المطلقون بظواهر منها انه صلى الله
عليه وسلم قال في مكة لا يختلى خلاها الحديث فقال له العباس رضي الله عنه الا الاذخر فسكت ثم قال
الا الاذخر فسكت فقال الا الاذخر ومنها انه قال في اسرى بدر ولا يفلت احد منهم الا بفدا او ضربة
عنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن البيضا فقال الا سهيل بن البيضا وما اجيب به عن هذين بانه كان على
جهة النسخ دفع بانه بالا وهي تؤذن باتصال ما بعدها بما قبلها وليس بلازم لان المقصود الدفع بنفس لفظ
القائل ايذانا بانه وافق الشرع المتجدد في العرفيات مثل هذا كثير فيقدر له جملة تشاكل الاولى بعد قول
عليه بها كانه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر ومنها ما رواه ابو داود فانه صلى الله عليه وسلم قال والله
لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ثم لم يغزهم واجاب بان كونه لم يغزهم
لا يدل على انه لم يكفر ولم يحنث وهو صلى الله عليه وسلم قد حلف انه لا يحلف على يمين فيرى غيرها خيرا منها
الا اتى التي هي خير وكفر عنها فحين راى ان عدم غزوهم خير لم يفعل ما حلف عليه ومنها اطلاق قوله صلى الله
عليه وسلم في الحديث السابق فلا حنث عليه **والجواب** انه محمول على الاتصال بالعرف العملي لانه عرف جميع
الناس وصل الاستثنا لا فصله لو لم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه فكيف ولفظه يدل عليه حيث قال
بالفا الدالة على الوصل والتعقيب بلا مهلة من حلف على يمين فقال ان شاء الله ثم يوجبه ايضا اللوازم المذكورة
في الاصل من انه يستلزم ان لا يحكم بوقوع طلاق ولا عتاق ولا اقرار بمال ولا بما لا يحصى من اللوازم
الباطلة وبذلك اخاف ابو حنيفة المنصور حين وشي به اعداؤه اليه بانه يرد راي جدك ابن عباس في جواز
الاستثناء المنفصل فقال له معناه ان يخالفته فيها تحصين الخلافة بملكك ومنع خروج الحالفين لك
من الخروج عليك والاجازة لهم ان يستثنوا اذا خرجوا من عندك ومذهب الشافعي كمذهبنا في انه اذا قال
متصلا بقوله طالق او حرة ان شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق وقال مالك واحمد في ظاهر الرواية
عنه يتنجزان لانه علقهما بشرط تحقق لانه لو لم يشا الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به ويوضحه
انه اذا اراد صدور اللفظ منه فقد شاء وان اراد وجود الطلاق والعتاق فقد حكمت الشريعة انه
اذا اصدر اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون من المشية فيما بعد فمشيته قديمة عند اهل السنة
والجماعة فظنه انها تتجدد محال والحجة لنا ما روينا من المعنى والجواب عن متمسكه انه لم يعلقه بمحقق
لانه لا يمكن الاطلاع على ما في مشية الله تعالى ونختار انه اراد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشية الله تعالى
وقوله فقد حكمت الشريعة الى اخره وليس على اطلاقه اذ التعليقات من نحو انت طالق ان قدم زيد او دخلت
الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم الشريعة بوقوعه في الحال بالاجماع وما نحن فيه من هذا القبيل
فيكون الاستثنا او ذكر الشرط الى اخره انما نوعه لما ذكرنا انه على قول محمد استثناء وعلى قول ابي يوسف
تعليق على احد وجهي النقل منهما وقريب من الاستثنا لو قال ان دخلت فلله علي ان اتصدق وعبارة مثلا
قال في النوازل هذا قريب من الاستثناء لان من الامثال ما ليس له حقيقة ولان المثل تشبيه ولا يكون في
التشبيه ايجاب المال قال وبه ناخذ الا ان يريد الايجاب على نفسه **فروع** طلق او خلع ثم ادعى
الاستثنا او الشرط ولا منازع لا اشكال في ان القول قوله وكذا اذا كذبته المراة فيه ذكره في الحاوي
للامام محمود البخاري ولو شهدا عليه بانه طلق او خالعها بغير الاستثنا او قالا لم يستثن قلت وهذه من
المسايل التي يقبل فيها الشهادة على النفي فان لم يشهدا على النفي بل قالا لم نسمع منه غير لفظة الطلاق والخلع

والزوج يدعي الاستثنا ففي المحيط القول قوله وفي فوايد شمس الاسلام الاوزجندي لا يسمع دعوى الاستثنا
اذا عرف الطلاق بالبينة بل اذا عرف باقراره ومثله اذا قال لعبده اعتقتك امس وقلت ان شا الله لا يعتق
وفي الفتاوى النسفي لو ادعى الاستثناء وقالت بل طلقتني فالقول لها ولا يصدق الزوج الا ببينة بخلاف ما لو
قال لها قلت لك انت طالق ان دخلت فقالت طلقتني منجزا القول قوله وفي الفتاوى الصغرى اذا
ذكر الجعل لا يسمع دعوى الاستثنا والطلاق على مال كالخلع ونقل نجم الدين النسفي عن شيخ الاسلام
ابي الحسن ان مشايخنا اجابوا في دعوى الاستثنا في الطلاق ان لا يصدق الزوج الا ببينة لانه خلاف الظاهر
وقد فسد حال الناس والذي عندي ان ينظر فان كان الرجل معروفا بالصلاح والشهود لا يشهدون على النفي
ينبغي ان يوخذ بما في المحيط من عدم الوقوع تصديقا له وان عرف بالفسق او جهل حاله ينبغي ان لا يوخذ
بقول المانع لغلبة الفساق في هذا الزمان ولو طلق فشهدا انك استثنيت وهو غير ذاكر ان كان بحيث
اذا غضب لا يدري ما يقول وسعه الاخذ بشهادتهما والا لا ياخذ بها **قوله** وكذا اذا مات معطوف
على قوله واذا قال لامراته انت طالق ان شاء الله متصلا لم يقع الطلاق وقوله والموت ينافي الى اخره تجوز
عن مقدر هو ان الموت ينافي الواقع من الطلاق حتى لو قال لها انت طالق وطالق ثلثا فماتت قبل الوصف
او العدد لا يقع فينبغي ان ينافي الاستثنا وهو المبطل فيقع الطلاق **اجاب** بان الموت ينافي الموجب فيبطل
به وينافي الاستثناء فلا يبطل به **قوله** بخلاف ما اذا مات الزوج قبل الاستثنا وهو يريده ونعلم اراده
بان ذكر الاخر قصده قبل التلفظ بالطلاق وقول من قال يحتمل كذبه على الرجل في ذلك وان شهد وله فيه تركه
ليس بشيء لانه خلاف الظاهر ولانه يجب تصديقه فيه ثم الواقع الوقوع فيحتمله هذا ان كان لاثبات عدم
الوقوع فقد خرق الاجماع اذا النفي في اثبات حكم الاستثنا بنية الاستثنا والا فلا فايدة له غير اللجاج
قوله ولو قال الا اثنتين طلقت واحدة وعن ابي يوسف لا يصح الاستثنا لانه استثنا الاكثر وهو
قول طايفة من اهل العربية وبه قال احمد قالوا لم تتكلم العرب به وقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين والغاوون الاكثرون قال تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لا دليل فيه
لان الاستثنا منقطع اذ المراد بعبادي المخلصين هكذا استقر الاستعمال القراني على ان هذه النسبة للتشريف
فلم يدخل الغاوون قلنا لا نسلم عدم ثبوته لغة وما ذكر من التاويل في الاية ممنوع ولو سلم مع ما في
الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته يا عباد
كلكم عار الا من كسوته ولو سلم فعدم السماع في تركيب معين لا يستلزم عدم صحة استعماله الا ترى انه لم
يسمع له ما يه الا ثمنا وسدس ثمن وساير الكسور ويجوز استعمالها وهذا لان الاستثنا بيان ان المستثنى
لم يرد بالصدر فحاصل التركيب من المستثنى والمستثنى منه انه تكلم بالباقي بعد المستثنى وتوهم اخراج من
الصدر الى اخره تجوز لان حقيقة الاخراج متعذرة لانها تستدعي سبق الدخول فان اعتبر الدخول في التناول
فالاستثنا لا يفيد الاخراج منه لانه باق بعد الاستثنا اذ تناول اللفظ بعلة وضعه لتمام المعنى وهي
قايمة مطلقا فلا يتصور الاخراج منها وان اعتبر الدخول في الارادة بالحكم لزم ان يكون كل استثنا نسخا
ويلزم ان لا يصح في نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما من الاخبارات لان المتكلم حينئذ يكون
اما كاذبا في ارادة عموم الصدر بالحكم حيث لم يكن في الواقع او في الاستثنا ان كان هو المنفي او غالطا في احدهما
ويستحيلان في حقه تعالى فلزم بالضرورة انه بيان ان ما بعد الا لم يرد بالحكم هل يكون مرادا بالصدر اعني العام

او الكل ثم اخرج ثم حكم على الباقي واريد ابتدا بالصدر ما سوى ما بعد الا والا قرينه خلاف لا يوجب خلافا
فيما ذكرنا ان حاصل تركيب الاستثنا تكلم بالباقي اي حكمه عليه وحققنا في الاصول ان معنى القول الاول
انه اريد بعشرة وحكم على سبعة في قوله على عشرة الا ثلاثة فارادة العشرة باق بعد الحكم والامر والمذهب الاخر
ان زيادة تكلف ثم ما ذكره ابن تحقق دلالته لا يستلزم كون عشرة الا ثلاثة اسما مركبا لمعنى سبعه كما نسب الى القاضي
الباقلاني على ان التحقيق ان قوله هو احد المذهبين كما حققناه في الاصول بل مراده ما ذكره المصنف من قوله
اذ لا فرق بين قول القايل على درهم او عشرة الا تسعة وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال اخراج وفيه معنى
المعارضه لاستلزامه في الاخبار ما ذكرنا ونسب الى الشافعية والله اعلم فانهم مصرحون بانه من المخصصات والتخصيص
بيان ان المخصص لم يكن مرادا وقالوه على تاويل بظاهر اللفظ وهو الظاهر لان مسئلة الاستثنا من النفي اثبات
يوجب القول بالمعارضه لانها توجب حكمين على الثلثة مثلا في ضمن العشرة بالاثبات وبعد الا بالنفي لكن الاثبات
في انه بحسب الظاهر لا حقيقة للاسناد فيهما والا كان تناقضا وحينئذ الثابت صورة المعارضة بين حكم
الصدر وما بعده الا وترجح الثاني فيجب حمل المرجوح عليه كما هو لكل معارضة ترجح فيها احد المتعارضين
فيظهر انه لم يحكم في الصدر الا على سبعه **قوله** ولا يصح استثنا الكل من الكل قيل لانه رجوع بعد التقرر وهو لا
يجوز ودفع بانه لو كان كذلك لصح فيما يقبل الرجوع وهو الوصية لكنه لا يجوز فيه ايضا لو قال اوصيت لفلان
بثلث مالي الا ثلث مالي لا يصح الاستثنا فعلم انه لغيره وهو ما ذكر في الكتاب من انه حينئذ لا يبقى بعده شي
يصير متكلما به وتركيب الاستثنا لم يوضع الا للتكلم بالباقي بعد الثنيا لا لنفي الكل كما يفيده التبادر مع الاتفاق
على نفي انه لنفي الكل بل يفيد ذلك قوله ليس له شي من العشرة ونحوه واستقرا استعمالات العرب يفيده وما حكي
عن بعضهم من تجويزه يجب حمله على كون الكل مخرجا بغير لفظ الصدر او مساويه كعبيدي احرار الا مماليكي فيعتقون
كما صرح به في المبسوط وقاضي خان وزيادات المصنف فلو قال نساءي طوالق الا زينب وعمرة وفاطمة وحفصة
فلا تطلق واحدة منهن. وفي البقالي لو قال كل امراة لي طالق الا هذه وليس له امراة غيرها لا تطلق وفي
الذخيرة لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة وواحدة وواحدة بطل الاستثنا ووقع الثلاث عند ابي حنيفه
وعندهما يقع ثنتان وعن ابي يوسف واحدة وهو قول زفر فكان ابا حنيفة يرى توقف صحة الاولى الى
ان يظهر انه مستغرق او لا وهما يريان اقتصار صحته على الاولى وابو يوسف في الرواية الاخرى عنه وزفر
يريان اقتصار صحته على الاولى والثانية وقول ابي حنيفة اوجه لان الصدر يتوقف على الاخراج ولو قال
طالق واحدة وواحدة وواحدة الا ثلثا بطل الاستثنا اتفاقا لعدم تعدد يصح معه اخراج شي ولو قال
واحدة وثنتين الا ثنتين او ثنتين وواحدة الا ثنتين يقع الثلث وكذا ثنتين وواحدة الا واحدة لانه
في الاوليين اخراج الثنتين من الثنتين او الواحدة وفي الثالثة واحدة من واحدة فلا يصح بخلاف ما لو قال
طالق واحدة وثنتين الا واحدة حيث تطلق ثنتين لصحة اخراج الواحدة من الثنتين والاصل ان الاستثنا انما
ينصرف الى ما يليه واذا تعلق جملا قيد الاخيرة منها وكما قيدنا بطلان المستغرق بما اذا كان بلفظ الصدر
او مساويه كذلك يجب تقييده بما اذا لم يكن بعد المستغرق استثناء اخر يكون جبرا للصدر فان كان صح فانه ذكر
في فتاوي الولوالجي لو قال انت طالق ثلثا الا ثلثا الا واحدة طلقت واحدة واعلم انه اذا تعدد الاستثنا
بلا واو كان الكل اسقاطا مما يليه فيلزم ان كل فرد اسقاط من الصدر وكل شفع جبر له فاذا قال طالق ثلثا
الا ثنتين الا واحدة كان الواقع ثنتين لانك اسقطت من الثلث ثنتين او لا فصار الحاصل واحدة ثم اسقطت من الثنتين

من الصدر واحدة فجبر بها الصدر فصار ثنتين فقد اخرج من الثلث المستثناه واحدة فصارت ثنتين
ثم اخرجهما من الثلث الصدر فصار الباقي واحدة وهذا بناء على ان الثلث المستثناه من الثلث لم يبطل بل توقف
الى ان يظهر استثناء منها فيصح اولا والله اعلم واصل صحة الاستثنا من الاستثنا قوله تعالى الا آل لوط انا
لمنجوهم اجمعين الا امراته **ومن فروعها المعروفة** له على عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا
ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة الا اثنين الا واحدا تلزمه خمسة ولو قال ثنتين واربعا الا ثلثا
يقع الثلث ذكره القدوري واصله ان الاستثنا تصرف في اللفظ اولا ويستتبع الحكم على ذلك التقدير
لا في الحكم ابتدا فلو اوقع اكثر من الثلث ثم استثنى كان الاستثنا من الكل ولهذا لو قال انت طالق اربعا
الا ثلثا تقع واحدة او عشرا الا تسعة طلقت واحدة او خمسا الا واحدة يقع الثلث وفي المنتقى طالق ثلثا
وثلثا الا اربعا فهي ثلاث عند ابي حنيفة وزفر لانه يصير قوله وثلثا فاصلا لغوا فاستثنى الاكثر فيقع
الكل وعند ابي يوسف يقع ثنتان وهو الظاهر من قول محمد كانه قال ستا الا اربعا وما ذكر شيخ الاسلام انه
ينوي فان قال عنيت ثنتين من الثلث الاول وثنتين من الثلث الاخيرة يصح الاستثنا والا فلا خارج
عن قانون الاستثنا ولم يذكر النية لذلك الحلواني في هذه المسئلة ولا في المنتقى ولو قال طالق ثلثا
الا واحدة او ثنتين طولب بالبيان فان مات قبله طلقت واحدة في رواية ابن سماعة عن ابي يوسف وهو قول
محمد وهو الصحيح وفي رواية اخرى ثنتان وما قيل هذه الرواية تناسب اصل ابي يوسف يعني في منع اخراج
الاكثر فيما لا ينبغي لان تلك رواية عنه لا ظاهر مذهبه نعم هذه الرواية تناسب تلك الرواية وجه
الصحيح انه وقع الشك في الثانية فلا يقع بالشك فيقع واحدة **فرع** اخراج بعض التطليقة لغو خلافا
ايقاعه فلو قال طالق ثلثا الا نصف تطليقة فهو قول محمد وهو المختار وقيل على قول ابي يوسف ثنتان
لان التطليقة لا تتجزى في الايقاع فكذا في الاستثنا فكانه قال الا واحدة والجواب ان في الايقاع
انما لا تتجزى لمعنى في الموقع وهو لم يوجد في الاستثناء فيتجزى فيه فصار كلامه عبارة عن تطليقتين ونصف
فتطلق ثلثا **باب طلاق المريض** لما فرغ من طلاق الصحيح بما قسامه من التنجيز
والتعليق والصريح والكناية وكلا وجزا شرع في بيان طلاق المريض اذ المرض من العوارض وتصور مفهومه
ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المرض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال
الطبايع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى **قوله** في مرض موته احتراز عما لو صح من ذلك المرض
بعد ما طلقها ثم مات وهي في العدة لا يكون له حكم مرض الموت فلا ترثه وقيد بالباين لان في الرجعي يرثها وترثه
في العدة وان طلق في الصحة لقيام النكاح قال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان في طلاق يملك الرجعة بعد الدخول
يتوارثان في العدة واجمعوا انه لو طلقها في الصحة في كل طهر واحدة ثم مات احدهما لا يرثه الاخر وبالعدة لانها
ترثه اذا مات بعد انقضايها خلافا لمالك في قوله ترث وان تزوجت بعشرة ازواج ولابن ابي ليلى في قوله
ترث ما لم تتزوج وهو قول احمد ويعرف من تقييده الارث بالعدة انه لو طلق امراته التي لم يدخل بها في
مرض مات فيه لا ترث لانها لا عدة عليها من ذلك الطلاق وقيد بغير الرضى لانه لو طلقها برضاها لا ترث
ولا بد من قيد كونهما ممن يتوارثان حال الطلاق لانه تعلق حقها بماله اذا امرض اذ ذاك حتى لو كانت كتابية
او احدهما مملوكا وقت الطلاق لا يرث وان اسلمت في العدة قبل موته او اعتق اما لو قال في مرضه اذا اسلمت
فانت طالق بائنا ترثه لانه علق بزمان تعلق حقها بماله واختلفوا فيما اذا كان به المرض اكثر من سنتين ثم مات

ثم جاءت بولد بعد موته لاقل من سنة اشهر فعند ابي يوسف ترث وعندهما لا بناء على ان المبانة اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين تنقضي به العدة عنده حملا على انه حادث في العدة من زنا فلا يثبت نسبه منه وتنقضي بوضعه براءة الرحم فتنقضي به العدة بعد موته فترث وعندهما لا يحمل على الزنا وان قالت به بل على انه من زوج اخر بعد عدة الاول فتبين ان عدتها انقضت قبل موته فلا ترث وسيأتي المسئلة في ثبوت النسب **قوله** وهي السبب اي الزوجية هي السبب في الارث وقد انقطعت بالبينونة ولذا لا يرثها اذا ماتت في العدة فلو كانت الزوجية باقية لاقتضت التوارث من الجانبين ومن هنا قال عمر وابنه وعثمان وابن مسعود والمغيرة ونقله ابوبكر الرازي ايضا عن علي وابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وعايشة وزيد بن ثابت ولم يعلم عن اصحابي خلافه وهو مذهب النخعي والشعبي وسعيد بن المسيب وابن شبرمة وعروة وشريح وربيعة بن عبد الرحمن وطاوس وابن شبرمة والثوري وحماد بن ابي سليمان والحارث العكلي لنا الاجماع والقياس اما الاجماع فلان عثمن رضي الله ورث تماضر بنت الاصبغ بن زياد الكلبية وقيل بنت عمرو بن الشريد السلمية من عبد الرحمن بن عوف لما بت طلاقها في مرضه ومات وهي في العدة بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان اجماعا وقال ما اتهمته ولكن اردت السنة وهذه الرواية اليق مما روي عن عثمن انه قال حين ورثها فر من كتاب الله وقد ذكر عن عبد الرحمن انه قال ما فررت من كتاب الله وقول ابن الزبير في خلافته لو كنت انا لم اورثها اراد به لعدم علمي اذ ذاك بان الحكم الشرعي في حقها ذلك وهو بعد انعقاد الاجماع فلا يقدح فيه لا يقال بل على هذا التقدير لم يكن اجماع لانه كان سكوتيا وحين قال ابن الزبير ذلك ظهر ان سكوته لم يكن وفاقا لانا نقول نعم لو كان اذ ذاك فقيها لكنه لم يكن في ذلك الزمان من الفقها اذ لم يعرف له قبل ذلك فتوى ولا شهرة بفقه والحكم بذلك ينبغي ظهور ذلك خلافه كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وقول المالكية كان قضاء عثمان بعد العدة معارض بقول الجمهور انه كان فيها واما القياس فعلى ما لو وهب كل ماله او تبرع لبعض الورثة في مرض موته بجامع ابطال حق بعد تعلقه بماله فيه وهذا لان حق الورثة يتعلق بماله بالمرض لانه سبب الموت ولذا حجر عن التبرعات بما زاد على الثلث والزوجة من الورثة فقد تم القياس بعد الاجماع وهذا القياس لا يتوقف على ظهور قصد الابطال بل هو دائر مع ثبوت الابطال سواء قصده او لم يقصده ولم يخطر له واما القياس المتوقف عليه كما فعل المصنف فهو قياسه على قاتل المورث وصورته هكذا قصد ابطال حقها بعد تعلقه فيثبت نقيض مقصوده كقاتل المورث بجامع كونه فعلا محرما لغرض فاسد فالحكم ثبوته نقيض مقصوده ولذا اختلف خصوص الثابت في الاصل والفرع فانه في الاصل منع الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق الامدي بمناسب غريب اذ لم يشهد به اصل بالاعتبار بل الثابت مجرد ثبوت الحكم معه في المحل اعني القاتل واما عندنا فقد ثبت اعتباره بالاجماع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث ولو مات بعد تزوجها كقول مالك الا ان اصحابنا زادوا ان شرط عمل هذه العلة الامكان وهو بقاء العدة بناء على ان حكم الشرع بالميراث لا بد ان يكون لنسب او سبب وهو الزوجية والعتق فحيث اقتضى الدليل توريث الشرع اياها لزم انه اعتبر بقاء النكاح حال الموت ومعلوم ان بقاءه اما بالحكم بقيامه حقيقة او قيام اثاره من منع الخروج والتزوج وغير ذلك وقيام هذه الاثار ليس الا بقيام العدة فيلزم ثبوت توريثها بموته في عدتها والمصنف لم يعين لقياسه اصلا في الالحاق بل قال قصد ابطال حقها فيرد عليه قصده دفعا للضرر ومثله لا يفعل الا اذا كان هناك اصول شتى يمكن الالحاق بكل منها وليس يعرف لرد القصد اصل سوى قاتل المورث ويمكن ان اعتبر

اصوله كل من الزم مرضا وابطل حق غيره مباح فانه يرد ذلك عليه الا ان قوله الزوجية سبب ارثها في مرض موته غير جيد لانها سبب ارثها عند موته عن مرض او غيره والوجه ان يقول الزوجية سبب تعلق حقها بماله في مرض موته والزوج قصد الى اخره **قوله** بخلاف ما بعد الانقضاء اي انقضاء العدة لانه لا امكان للتوريث اذ لم يبق شيء من اثار النكاح بعدها على انه روي عن عمر وعايشة وابن مسعود وابن عمر وابي بن كعب ان امراة الفار ترث ما دامت في العدة وبه يحمل قول ابي بكر الصديق ترث ما لم تتزوج على قدرة التزوج وهو بانقضا العدة اي ما لم تقدر عليه **قوله** والزوجية الى اخره جواب عن قوله ولهذا لا يرثها اي الزوجية في هذه الحالة اي حالة مرضه ليست سببا لارثه عنها بل في حال مرضها ونقول لو كانت هي المريضة فابانت نفسها بان ارتدت حينئذ يثبت حكم الفرار في حقها فيرثها الزوج بخلاف ما لو ارتدت صحيحة لانها بانت بنفس الردة قبل ان تصير مشرفة على الهلاك ولا هي بالردة مشرفة عليه لانها لا تقتل **قوله** فيبطل في حقه برفع اللام فتبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكما فلا يرثها اذا ماتت بخلافه اذا ابانها في مرض موته ثم مات حيث ترثه لان الزوجية وان بطلت بالبائن حقيقة لكنها جعلت باقية حكما في حقها دفعا للضرر عنها لانه قصد ابطال حقها وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي سهو لانه حينئذ ينعكس العرض اذ يكون معنا لو كانت الزوجية سببا لارثه منها لبطلت ولكنها ليست بسبب فلا تبطل واذا لم تبطل فيجب ان يرثها ولا نقول به احد **قوله** فان طلقها ثلثا بامرها ليس قيدا بل المقصود ان يطلقها بائنا بامرها ولهذا عطف قوله او قال لها اختاري فاختارت نفسها عليه فان هذا القدر انما يثبت طلقة بائنة ولذا اذا اختلعت منه في مرضه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها اما في الاول فلانها مباشرة للعلة واما في الاخريين فانها باشرت العلة اما في التخيير فظاهر لانه تمليك منها واما في الخلع فلان التزام المال علة العلة لانه شراء الطلاق ومباشرة احد وصفي العلة كمباشرتها بخلاف مباشرة بعض العلة **ثم من فروع ذلك** ما لو قال لامراتيه في مرضه وقد دخل بهما طلقا انفسكما ثلثا فطلقت كل واحدة نفسها وصاحبتها على التعاقب طلقتا ثلثا بتطليق الاولى لا الثانية وورثت الثانية لانها لم تباشر علة الفرقة لا الاولى لانها المباشرة ولو بدأت الاولى بطلاق ضرتها ثم بطلاق نفسها ثم الاخرى كذلك ورثتا لان الواقع على كل منهما طلاق ضرتها لا طلاق نفسها لخروج الامر من يدها باشتغالها بطلاق الضرة والتفويض تمليك وهو مقتصر على المجلس ولو طلقت كل نفسها وصاحبتها معا طلقتا ولم ترثا لان كلا طلقت بتطليق نفسها ثم اشتغلت بما لا يفيده من تطليق ضرتها وان طلقتا احديهما بان طلقت نفسها وطلقها ضرتها ووجد ذلك معا طلقت ولا ترث لانه وجد في حقها طلاق نفسها والوكيل فيضاف الى المالك لانه اقوى وكل يصلح علة وقد نزل لا معا فيضاف الى الكل كان ليس معه غيره ولو قال في مرضه طلقا انفسكما ان شئتما فطلقت احديهما نفسها وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها لتعلق التفويض بمشيتهما خلافا لزفر كانه قال طلقا انفسكما ان شئتما طلاقكما بخلاف ما تقدم لم يعلق التفويض بشرط المشية فتنفرد كل واحدة منهما بذلك ولو طلقت الاخرى بعد ذلك نفسها وصاحبتها طلقتا لوجود كمال العلة وورثت الاولى لا الثانية لان الثانية باشرت اخر وصفي العلة والاولى بعض العلة ولو خرج الكلامان منهما معا بانتا وورثتاه لان كلا باشرت بعض العلة هذا كله بشرط المجلس لانه تمليك ولو قال في مرضه امركما بيدكما فهو تمليك منهما فلا ينفرد احديهما بالطلاق كمسئلة المشية سواء الا انهما اذا اجتمعتا على طلاق واحدة منهما يقع وفي قوله ان شئتما لا يقع لان جعل الراي

البهما في شيئين فاذا اجتمع رايهما في شيء وصح كما لو وكل رجلين ببيع عبدين فباع احدهما وهناك فوض اليهما
بشرط مشيئتهما الطلاقين فكان على ما قبل الشرط ولو قال طلقا انفسكما بالف فقالت كل طلقت نفسي
وصاحبتي بالف معا او متعاقبا بانتا بالف ويقسم على مهريهما لان الالف مقابل بالبضعين فلا يعتبر فيمته عند
الخروج فيقوم بما يزوجهما عليه ولم يورثا لان الفرقة لا تقع الا بالتزام المال فالتزام كل علة لانه شرط الطلاق في
فكان كل فعل واحدة عليه وفعل الاخرى شرط والحكم يضاف الى العلة فلذا بطل الارث ولو طلقتا احدهما
طلقت بحصتها من الالف لانها لا يورثان بطلاقهما فقد اتتا ببعض ما امرتا به ولم ترث لانه وقع بقبولها
وان قامتا بطل الامر لانه طلاق ببدل فيشترط اجتماع رايهما بخلاف المامورين بالطلاق بلا بدل لانه يتفرد
كل منهما بايقاع الامر واذا بطل الامر في حق نفسها لانه تمليك بطل في حق الاخرى لفوات الشرط وهو اجتماع
رايهما الكل من الكافي **قوله** والتاخير اي تاخير عمل الطلاق لحقها وهي قد رضيت بابطاله ولذا لو حصلت
الفرقة في مرضه بسبب الجب والعنة وخيار البلوغ والعتق لم ترث لرضاها بالمبطل وان كانت مضطرة لان سبب
الاضطرار ليس من جهة الزوج فلم يكن جانيا في الفرقة بخلاف ما لو طلقت نفسها ثلثا فاجاز الزوج في مرضه
حيث ترث لان المبطل للارث اجازته ولو وقعت الفرقة بتمكين الزوج لا ترث الا ان يكون ابوه امره بذلك
نقر بها مكرهة لانه بذلك ينتقل اليه فيكون الاب كالمباشر ولو وجدت هذه الاشياء منها وهي مريضة ورثها
الزوج لكونها فارة وفي الجامع لو فارقته في مرضها بخيار العتق او البلوغ ورثها لانها من قبلها ولذا لم يكن طلاقا
وفي الينابيع جعل هذا قول ابي حنيفة ومحمد وفي الفرقة بسبب الجب والعنة واللعان لا يرثها لانها طلاق ولذا كان
مضافة اليه واورد ينبغي ان لا يرثها اصلا لانا جعلنا قيام العدة كقيام النكاح في حقها ولا عدة هنا عند
موتها فلم يبق النكاح كبعد العدة **اجيب** لما صارت محجورة عن ابطال حقه بقي النكاح في حق الارث
دفعا للضرر عنه اورد القصد هنا ابطال حقه كمستعجل الارث ولا يخفى ان هذا الاعتبار الذي هو مبني هذا الجواب
يستلزم توريث امراة الفار اذا مات بعد العدة كما هو قول مالك وفي القنية اكره على طلاقها الثلاث لا ترث
لعدم قصد الفرار ولو اكرهت على سوالها الطلاق ترث **قوله** وان قال لها كنت طلقتك الى قوله فلا
تهمة في حق هذه الاحكام هاتان مسئلتان اذا تصادقا في مرض موته على طلاقها وانقضاء عدتها قبل المرض
وما اذا ابانها طلاقها ثلثا في مرضه بسوالها ثم اقر لها بمال او اوصى لها بوصية فعند ابي حنيفة لها الاقل من الميراث
ومن كل من الوصية والمقر به في الفصلين وقال زفر لها تمام الموصى به والمقر به في الفصلين وقالا في الاول كقول
زفر وفي الثاني كقول ابي حنيفة لزفر ان المانع من صحة الوصية والاقرار الارث وقد بطل بتصادقهما على انقضاء
العدة قبل الموت في الاولى وسوالها في الثانية فيجب اعتبار موجبهما قلنا ذلك لو لم تكن تهمة لكنها ثابتة غير انها
قالا انما هي ثابتة في الثانية لا الاولى وذلك لان ثبوت التهمة به باطن فادير على مظنتها وذلك قيام العدة
وهو في الثانية لا الاولى فوجب تفصيلنا في الفصلين والدليل ان مدار التهمة قيام العدة في نظر الشرع
ان ما ينتفي بالتهمة من جواز الشهادة ثابت في الاولى حتى جازت شهادة احدهما للاخر فعلم انتفاء التهمة شرعا
وانها صارت اجنبية وعن هذا جاز وضع الزكاة فيها وان تتزوج باخر من وقت التصادق ولابي حنيفة ان قصر
سبب التهمة على العدة ممنوع بل هي ثابتة ايضا نظرا الى تقدم النكاح المفيد للالفة والشفقة وارادة ايصال
الخير ولما لم يظهر ما تصادقا عليه الا في مرضه كانا متهمين بالمواضعة لينفتح باب الاقرار والوصية وهذه
التهمة انما تتحقق في حق الورثة لا في هذه الاحكام اذا لم تجر العادة بالتواضع للتزوج باختها او هي بغيره

او لدفع الزكاة او للشهادة فلذا اصدقاء فيها لا في حق الورثة وهذه التهمة انما هي في الزائد فينتفي بقدر ما
تاخذه انما يلزم في حقهم بطريق الميراث لا الدين وفائدته انه لو نوى شيء من التركة قبل القسمة فالتوى على
الكل ولو كان ما تاخذه بطريق الدين لكان لكل الورثة ما دام شيء من التركة ولو طلبت ان تاخذ دنانير والتركة عروض
ليس لها ذلك ولو كان دينا لكان لها ذلك ولو ارادت ان تاخذ من عين التركة ليس على الورثة ذلك بل لهم ان يعطوها
من مال اخر وتعامل فيها بزعمها انما تاخذه دين ولو اقر بفساد نكاحها وخلعها اجنبي في مرضه ترث وفي جوامع الفقه
وكذا لو قال كنت جامعت امك او تزوجتك بغير شهود وقوله ولهذا يدار على النكاح ولا تقبل شهادة احد الزوجين
للاخر والقرابة اي قرابة الولاد فلا يقبل من الولد وان سفل لابيه وجده ولا الاب والجد لابنه وابن ابنه
وفي الغاية ينبغي ان ينظر ان كان جرى بينهما خصومة وتركت خدمتها في مرضه فذلك يدل على عدم المواضعة والاحسان
اليها فحينئذ لا تهمة في الاقرار لها والوصية وان كان ذلك في حال المطايبة ومبالغتها في خدمته ينبغي ان لا يصح
اقراره ووصيته المتهمة وقاسه على ما في الذخيرة فيما اذا قالت له امراة غيري او تزوجت علي فقال كل امراة
لي طالق فانه قال قبل الاولى يحكم الحال ان كان قد جرى بينهما مشاجرة وخصومة تدل على غضبه يقع الطلاق
عليها ايضا وان لم يكن كذلك لا يقع قال السروجي فمقتضى ما ذكره من تحكيم الحال هناك ان يحكم هنا انتهى
وقد يفرق بان حقيقة الخصومة ظاهرة في قولها تزوجت علي ونحوه اذا اقترن بالمشاجرة اما هنا فلا اذ
الايصاء بما هو اكثر من الميراث ظاهر في ان تلك الخصومة والبغضاء ليست على حقيقتها والا لم يوص
اما ظاهرا والحاصل ان الظاهر بذلك التواضع ايضا على اظهار الخصومة والتشاجر وكثيرا ما يفعل
اهل الحيل ذلك للاغراض **قوله** ومن كان محصورا الى اخره الحاصل ان مبنى الفرار على الطلاق حال توجه
الهلاك الغالب عنده وغلبة الهلاك يكون حال عدم المرض كما يكون به وتوجهه بغيره فيكون بالمبارزة والتقدمة
للرجم والقتل قصاصا او في سفينة فتلاطمت الامواج وخيف الغرق او انكسرت وبقي على لوح او افترسه
سبع فبقي في فمه بخلاف ما اذا كان محصورا في حصن او في صف القتال او محبوسا للقتل او نازلا في مسبعة
او في مخيف من العدو او راكب سفينة دون ما قلنا والمراة في جميع ذلك كالرجل فلو باشرت سبب الفرقة
فيما ذكرناه من احوال الفرار كخيار البلوغ والعتق وتمكين ابن الزوج والارتداد ورثها على ما بيناه انفا
والحامل لا تكون فارة الا في حال الطلق وقال مالك اذا تم لها ستة اشهر ثبت حكم فرارها لتوقع الولادة
في كل ساعة قلنا المناط ما يخاف منه الهلاك ولا يخاف منه الا في الطلق وتوجهه بالمرض قيل ان لا يقدر
ان يقوم الا ان يقام وقيل اذا خطا ثلاث خطوات من غير ان يهادى فصحيح والا فمريض وضعف بان المريض
جدا لا يعجز ان يتكلف لهذا القدر وقيل ان لا يقدر ان يمشي الا ان يهادى وقيل ان لا يقوم بحوائجه في
البيت كما اعتاده الاصحاء وان كان يتكلف والذي يقضيها فيه وهو يشتكي لا يكون فارا لان الانسان قلما
يخلو عنه فاما من يذهب ويجيء ويحم فلا وهو الصحيح فاما اذا امكنه القيام في البيت لا في خارجه فالصحيح انه
صحيح هذا في حق الرجل اما المراة فاذا لم يمكنها الصعود الى السطح فهي مريضة والمسلول والمفلوج والمقعد
ما دام يزداد ما به فهو غالب الهلاك والا فكالصحيح وبه كان يفتي برهان الائمة والصدر الشهيد وقيل
اما ان يرجى برؤه بالتداوي فكالمريض والا فكالصحيح وقيل ما كان يزداد ابدا الا ان كان يزداد تارة
ويقل اخرى ولو قرب للقتل فطلق ثم خلي سبيله او حبس ثم قتل او مات فهو كالمريض ترثه لانه ظهر فراره بذلك
الطلاق ثم ترتب موته فلا يبالي بكونه بغيره واعلم ان قوله وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت له حكم الفرار

يقتضي لحاق حالة الطلاق للحامل والمبارزة بحالة الصحة الا ان يبرز لمن علم انه ليس من اقرانه فالاولى ان
يعلق بما هو في حكم مرض الموت بما يخاف منه الهلاك غالبا كما ذكره في المرض على ان غالبا متعلق بالخوف وان لم
يكن الواقع غلبة الهلاك فتامل واما في حال فشو الطاعون فهل يكون لكل من الاصحاء حكم المرض فقال الشافعية
ولم اره لمشايخنا والله الموفق **قوله** فانت طالق اي طالق بائن لان الفرار يثبت به لا بالرجعي **قوله**
اما ان يعلق الطلاق الي اخره ضبطه اما ان يعلقه بفعل احد او لا الثاني التعليق بنحو مجي الغد والاول اما
بفعل نفسه او غيره وهو اما المراة او اجنبي والكل على وجهين اما ان يكون التعليق ووقوع الشرط في المرض او الشرط
فقط ففي التعليق بفعل الاجنبي ومجي الوقت ان كانا في المرض ورثت لظهور قصد الفرار بالتعليق في حال تعلق
حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط كالمنجز عنده
فكان ايقاعا في المرض ولنا ان المعلق السابق يصير تطليقا بنفسه عند الشرط حكما لا قصدا يعني نسلم
قول زفر انه يصير كالمنجز لكن حكما لا قصدا ولذا لو كان مجنونا عند الشرط وقع ولو حلف بعد التعليق لا يطلق
ثم وجد الشرط لم يحنث فلو كان تطليقا عند الشرط حقيقة وحكما لم يقع في الاول وحنث في الثاني ولانه لم يكن
فارا بالتعليق في الصحة وبعده لم يوجد منه صنع في وجود الشرط ولا قدرة له على منع فعل الاجنبي ومجي
الوقت فلا يكون ظالما واما في التعليق بفعل نفسه فترث على كل حال وان كان فعل الشرط ليس له منه بد لوجود
قصد الابطال اما بالتعليق ان كان في المرض او بمباشرة الشرط ان كان التعليق في الصحة وكون الشرط لا بد منه غاية
ما يوجب اضطراره والاضطرار في جانب الفاعل لا ينفي الضمان كمن اضطر الي اكل مال الغير او اتلفه نائما او مخطيا
يضمن وان لم يوصف فعله بالظلم وحقها صار معصوما بمرضه فاضطراره الي ابطاله يرد عليه تصرفه الا ان
حكم الفرار مع عدم الفرار وما كان موجب الميراث الا الفرار ولا فرار مع عدم القصد وقوله وان لم يكن له
من فعل الشرط بد فله من التعليق الف بد ومما يعطي ان المنظور اليه في اثبات حكم الفرار اذا كان الشرط لا بد منه
التعليق ويستلزم ان لا يثبت الفرار الا ان يكون التعليق في المرض لكن ثبوت الفرار مع كون الشرط لا بد منه في
حالتي كون التعليق في المرض او الصحة وعلى الثاني لا يستقيم النظر الي التعليق في اثبات الفرار لانه ليس في حال
تعلق حقها ويمكن ان يقال انه اضطرار جاء منه حيث علق بما لا بد منه مع علمه بورود اسباب الموت وانه لا اضطرار
الي الشرط بفعله فكان بحال التعليق راضيا بالشرط بل انما علق ليفعل الشرط ويقع الجزاء به بما فيه واما التعليق بفعلها
فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لها منه بد ككلام زيد لم ترث **قوله** لانها راضية بذلك اي بالطلاق
اذ الرضى بالشرط رضى بالمشروط اورد عليه ما لو قال احد الشريكين في العبد لشريكه ان ضربته فهو حر فضربه يعتق
وللضارب تضمين الحالف فقد رضي بالشرط ولم يجعل ذلك رضي بالمشروط اجاب في النهاية بما حاصله انه انما يكون
رضي بالمشروط اذا لم يكن مضطرا الي فعل الشرط لكنه مضطر في مسئلة الاعتاق فانها موضوعة فيما اذا كان
احد الشريكين قال ان لم اضرب هذا العبد اليوم فهو حر فقال له شريكه ان ضربته فهو حر فضربه فان للضارب
تضمين الحالف لانه مضطر الي فعل الشرط وفعل الشرط لا يدل على الرضى **واجاب** في الكافي بان حكم الفرار
ثبت على خلاف القياس بشبهه العدوان فيبطل بما له شبهة الرضى ولا كذلك الضمان فقد وجد هنا شبهة رضي
المراة فكفى لنفي حكم الفرار وان كان الفعل مما لا بد لها منه كاكل الطعام والصلوة الواجبة وكلام الابوين
ومنه قضاء الدين واستيفاؤه والقيام والقعود والتنفس فلها الميراث لانها مضطرة في المباشرة **قوله**
كما في الاكراه بان اكرهت انسانا على اتلاف مال المكره متلفا حتى يضمن وينتقل الفعل اليه فكذا هنا وكفعل القاضي

ينتقل الي الشاهدين حتى يضمنا اذا رجعا لانه يصير ملجئا حتى لو لم يقض يفسق وفي مبسوط فخر الاسلام الصحيح
ما قاله محمد **قوله** فلا يصير الزوج فارا يعني الفرار المستلزم للحكم الشرعي الخاص انما يتحقق شرعا بالابانة
في حال تعلق حقها ولا يتعلق الا في مرض موته وقد ظهر خلافه او بقول هو بطلانه فان ركن الفرار انما يؤثر
الحكم المذكور بشرط ثبوت تعلق حقها فانتفى بشرط عمل العلة **قوله** ولو طلقها اي بائنا ثلاثا او غيره في مرضه
وهذا لانه فرع على هذا الطلاق لنفسه مسئلة المطاوعة وقال انها ترث ولا يتفرع ارثها عليه الا اذا كان
بائنا لانها اذا طاوعت بعد الرجعي لا ترث كما لو طاوعته حال قيام النكاح **قوله** لم ترث بخلاف النفقة فانها
بالردة تسقط ثم بالاسلام تعود لانها معتدة **قوله** لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي بعد ذلك الطلاق
ولم يوجد ما يزيله لان المحرمية لا تنافي النكاح بل تثبت معه كما في الام والبنت فانما تنافي النكاح خاصة فينبغي الارث
لعدم المزيل فمرجع ضمير وهو الباقي الارث **قوله** في حال قيام النكاح اي حالة المرض **قوله** فتكون راضية
ببطلان السبب وهو النكاح وذلك رضي ببطلان المسبب **قوله** لتقدمها اي لتقدم الحرمة على المطاوعة وعن حصولها
بالطلاق السابق عليها **قوله** وقد بينا الوجه فيه وهو قوله لانها مضطرة في المباشرة اي مباشرة الشرط ولا رضي
مع الاضطرار كذا قيل والاوجه كونه قوله بعد ذلك لان الزوج الجاها الي المباشرة فينتقل الفعل اليه الي اخره
لان الاول ذكر في صورة ما اذا كان التعليق والشرط في المرض وما ذكرنا ذكره في صورة التعليق في الصحة والشرط
في المرض وهو الموازن لما نحن فيه فان القذف كان في الصحة واللعان في المرض وقوله اذ هي ملجاة الي الخصومة لظاهر
في الملحق بفعلها الشرط الذي لا بد لها منه هو خصومتها اي مطالبتها بموجب القذف لانه به يندفع العار
ولو جعل لعانها صح ايضا اذ هي ملجاة اليه من قبله اذ لعانه ملجئها الي لعانها لا ينفك هو ايضا ملجا الي لعانه من
قبلها لان الالجاء في الكل يعود اليه لانه الجاها الي الخصومة واثرها لعانه فكان لعانه منسوبا الي اختياره فهي
وان باشرت اخر جزئي مدار الفرقة وهو ما تمسك محمد يعني لان لعانها اخر اللعانين لكن الزوج اضطرها اليه وقيل
في وجه قول محمد الفرقة بقذف الرجل ولم يكن قذفه في زمان تعلق حقها بماله ولا يخفى انه سبب بعيد ثم قيل على
الاول ان سبب الفرقة قضاء القاضي لا اللعان **واجيب** بانه الملجي للقاضي الي الحكم والحكم لا يستند الا الي الشهادة
واللعان هو الشهادة الملجئة **قوله** فيكون ملحقا بالتعليق بمجي الوقت كانه قال في صحته اذا مضت اربعة اشهر
ولم اقربك فانت طالق فمضت في مرضه ثم مات وفيه لا ترث كما لو علق في صحته بامر سماوي ووجد الشرط في المرض
لا يكون فارا واورد عليه ان الايلاء في الصحة ليس مثل التعليق بمجي الوقت بل نظير ما لو وكل في صحته بالطلاق وطلقها
الوكيل في المرض كان فارا لانه متمكن من عزله فاذا لم يعزله كان فارا كذا هنا هو متمكن من ابطال الايلاء في المرض بالفيء
فاذا لم يفعل ينبغي ان يكون فارا **اجيب** بالفرق بانه لا يتمكن من ابطال الايلاء الا بضرر يلزمه فان الفيء باللسان لا
يجوز اذا كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر بخلاف عزل الوكيل **قوله** في جميع الوجوه اي سواء
كان الطلاق بسؤالها او لا او كان التعليق بفعلها او بفعله والفعل مما لها منه بد او لم يكن لا يستثنى من عمومه الا
قيام العدة فانه مشروط فيهما جميعا **تذنيب** قال صحيح لموطوئتيه احديكما طالق ثلاثا ثم بين في مرضه
في احديهما صار فارا بالبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعلق حقها بماله فيرد عليه قصده كما لو انشا فجعل انشاء
في حق الارث للتهمة ولو ماتت احديهما قبله ثم مات تعينت للاخرى ولم ترث لانه بيان حكمي فانتفت التهمة عنه
كما لو علق في صحته بمجي راس الشهر فجاء وهو مريض لا ترث بخلاف ما قبلها لانها تعينت للطلاق بفعله فترث كما لو علق
في صحته بفعل نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امراة اخرى غير الثنتين فلها نصف الارث اذ لا يزاحمها الا امراة

واحدة لان احديهما مطلقة بيقين والنصف الاخير منهما لاستوائهما في الاستحقاق ولو ماتت التي بين
طلاقها قبل موته لم يرث منه وصح فيها لانتفاء التهمة عن بيانه بخروجها عن اهلية الارث بالموت وكان الارث
للاخرى لان التعيين دون الانشاء ولو انشاء في مرضه ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاخرى كذا هنا
ولو كانت له امراة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي بين الطلاق فيها ثم مات الزوج
لها نصف الارث لان البيان انما بطل صيانة لحقها الثابت ظاهرا وحقها الثابت ظاهرا وقت البيان النصف
فلم نزد عليه وهذا لانها منكوحة من وجه دون وجه فانما يستحق النصف حتى لو كان معها امراة اخرى
كان لها الربع وثلثة الارباع للمراة الاخرى لانا انما ابطلنا البيان صيانة لحقها الثابت وقت البيان وحقها
في الربع فكمل للمعينة الربع ولان الاخرى منكوحة من كل وجه فتستحق كل الارث وهي منكوحة من وجه فتستحق نصفه
فسلم النصف للاخرى بلا منازعة واستوت منازعتهما في النصف الاخر فيتنصف بينهما فان لم يمت الزوج ولم
يبين حتى ولدت احديهما لاقل من سنتين فهو ليس ببيان وبقي الزوج على خياره لان العلوق يحتمل كونه بوطئ
قبل الطلاق وذا لا يصلح بيانا فلا يكون بيانا بالشك اذ لا يقع الطلاق بالشك ويثبت النسب لاحتمال العلوق
قبل الطلاق فان نفى الزوج هذا الولد امر بالبيان فان قال عنيت عند الايقاع التي لم تلد يلاعن بينه وبين التي
ولدت وينقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه قذف منكوحته وان قال عنيت التي ولدت يحد لانه لما كان
مراده وقت الايقاع التي ولدت وقع الطلاق من ذلك الوقت فتبين انه قذف اجنبية فيجب الحد ويثبت النسب
لعدم اللعان فان قال لم اعن عند الايقاع احدا ولكن اريد المبهم التي ولدت لا يحد لانه قذف منكوحته لان
الطلاق يقع وقت التعيين ولا يلاعن ايضا لان شرطه قيام النكاح وقد زال بالبيان والنسب ثابت لما مر
وان ولدت لاكثر من سنتين من وقت الايقاع تعينت الاخرى للطلاق لتيقننا بالوطئ بعد الطلاق وحكم
الشرع بثبوت النسب منه حكم بكون الوطئ منه ضرورة الوطئ بعد الطلاق المبهم بيان اجماعا وتعينت التي
ولدت للنكاح فان نفى الولد لاعن ولا ينقطع النسب عنه لان حكم الشرع بالعلوق منه مانع من قطع النسب عنه
فان ولدت احديهما لاقل من سنتين من وقت الايقاع والاخرى ولدت لاكثر من سنتين تعينت صاحبة الاقل
للطلاق لان وطئها لا يصلح بيانا ووطئ صاحبة الاكثر يصلح بيانا وهذا لان المولود لاكثر من سنتين حصل
بعلوق بعد الطلاق المبهم بيقين لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين اما علوق الاخرى مشكوك فيه فلا يكون
بيانا وعدة صاحبة الاقل تنقضي بوضع الحمل ان كان بين ولادتها وبين ولادة صاحبتها الاكثر بعدها اقل
من ستة اشهر لتيقننا ان علوق صاحبة الاكثر ووطئها كان قبل ولادة صاحبة الاقل وقبل الولادة هي حامل
وعدة الحامل تنقضي بوضع الحمل وان كان بينهما ستة اشهر فصاعدا فعدة صاحبة الاقل بالحيض لاحتمال ان وطئ
صاحبة الاكثر كان بعد ولادة صاحبة الاقل واذا احتمل ذلك وجبت العدة بالحيض احتياطا وان اقر الزوج بوطئ
صاحبة الاقل اولا طلقت صاحبة الاكثر باقراره ولا يصدق في صرف الطلاق عن صاحبة الاقل فطلقتا كمن
قال زينب طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم فقال لي امراة اخرى بهذا الاسم وعنيتها طلقتا وان ولدت
كل واحدة لاكثر من سنتين من وقت الايقاع وبين الولادتين يوم او اكثر فولادة الاولى تكون بيانا للطلاق
في الاخرى فاذا ولدت الاخرى بعده لا يتحول الطلاق الواقع عليها الى غيرها وصار كما اذا وطئ احديهما ثم
الاخرى يقع الطلاق على الموطوءة اخرا كذا هنا ويثبت نسب الولدين اما ولد الاولى فظاهر وكذا ولد الثانية
لاحتمال وطئها قبل علوق الاول وتنقضي عدة المطلقة بوضع الحمل ولو قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق

ثلثا فولدت ولدا ثم ولدا اخر لستة اشهر فصاعدا ثبت نسب الولد الثاني منه ايضا وتنقضي به العدة لانا
حكمنا بعلوق الولد الثاني حال وقوع الطلاق وحال وقوع الطلاق الزوجية قايمة وهذا لانه يحتمل انه
وطئها قبل ولادة الولد الاول ولم يحصل الماء الى رحمها لانسداد فمه فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم ووصل
الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل وقوع الثلث لان تلك الحال حال نزول الثلاث والشيء في نزوله غير نازل
فيثبت النسب احتياطا فيتعلق انقضاء العدة بوضع الحمل ولا يجب العقر لانا جعلناه معلقا حال قيام النكاح والله اعلم

الكل من الكافي

باب الرجعة

وجه المناسبة في اعقاب الطلاق بالرجعة ظاهر والرجعة تتعدى الى اهله اي رددته وقال الله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم
ويقال في مصدره ايضا رجعا ورجوعا ومرجعا والرجعة والرجعى بكسر الراء وربما قالوا رجعانا **قوله** رجعية
الرجعي تطليق المدخول بها ما دون الثلاث بلا مال او ما دون الثنتين ان كانت امة بصريح الطلاق غير الموصوف
والمشبه او ببعض الكنايات المخصوصة على ما تقدم في الكنايات واما تقييده بالالفاظ الثلاثة فلا لما قدمنا
من كنايات رجعية غيرها فما فقد شيئا من هذه فليس برجعي كالثلث وغالب الكنايات ولو بلا مال وقبل الدخول
لانها لا عدة لها قبله فلا يتصور الرجعة والموصوف والمشبه مستدرك كان على ما في النهاية وغيرها **قوله** لقوله
تعالى فامسكوهن بمعروف بعد قوله اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قوله فاذا بلغن اجلهن والمراد ببلوغ
الاجل قرب انقضاء العدة اي قرب انقضاء عدتهن للاجماع على ان لا رجعة بعد الانقضاء ففي الاية دليل
على قيام النكاح لان الامساك استدامة القايم لا اعادة الزايل وعلى شرعية الرجعة شاءت او ابت لان الامر
مطلق في القدرين وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ظاهر في عدم توقف الرجعة على رضاها لانه تعالى
جعله احق مطلقا اي هو الذي له حق الرجعة وان ابت هي او ابوها وحكمته استدراك الزوج ما وقع
منه في التفريط فحقه من النكاح لا لغيره لا انه له ولغيره وهو احق منه وفي اشتراط العدة اذ لا يكون بعدها
بعلا وهو ما يدل على قيام النكاح ايضا وقدمنا في باب ايقاع الطلاق ان اطلاق الرد لا يوجب كون البعل
مجازا باعتبار ما كان لان الرد يصدق حقيقة بعد انعقاد سبب زوال الملك وان لم يكن زال بعد يقال
رد البايع المبيع في بيع فيه الخيار للبايع كما يقال بعد الزوال والعور رد المبيع بالعيب ولو تعارضا كان حمل
الرد على ذلك على انه مجاز محافظة على حقيقة البعل اولى من جعل البعل مجازا محافظة على حقيقة الرد لثابه
ارادة حقيقة البعل بجعل الرجعة امساكا في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او نقول يمكن المحافظة على
الحقيقتين بكون المراد بالرد الرد الى الحالة الاولى وهي كونها بحيث لا تحرم بعد مضي العدة فلا اشكال حينئذ
اصلا **قوله** ولا بد من قيام العدة لان الرجعة امساك على الوجه الذي كان اولا وهو الملك على وجه
لا يزول بانقضاء العدة ولا ملك بعد العدة ليستدام وكانه جواب عن مقدر بعد ما ان وقع الاطلاق بالنسبة
الى رضاها وعدمه كذلك هو بالنسبة الى قيام العدة وعدمها **اجاب** بان اشتراط قيامها ضروري لما
قلنا **قوله** وهذا صريح الفاظ الرجعة صريح وكناية فالصريح راجعتك في حال خطابها وراجعت امراتي
حال غيبتها وحضورها ايضا ومن الصريح ارتجعتك ورجعتك ورددتك وامسكتك وفي المحيط مسكتك
بمنزلة امسكتك وهما لغتان فهذه يصير مراجعا بها بلا نية وفي بعض المواضع يشترط في رددتك ذكر الصلة
فيقول الي او الى نكاحي او الى عصمتي ولا يشترط في الارتجاع والمراجعة وهو حسن اذ مطلقه يستعمل لضد القبول
بالكنايات انت عندي كما كنت وانت امراتي فلا يصير مراجعا الا بالنية لان حقيقته تصدق على ارادته باعتبار

الميراث واختلفوا في الامساك والنكاح والتزوج فلو تزوجها في العدة لا يكون رجعة عند ابي حنيفة وعند محمد
هو رجعة وعن ابي يوسف روايتان قال ابو جعفر وبقول محمد نأخذ وفي الينابيع عليه الفتوى وكذا في القنية
وجه قول ابي حنيفة ان تزوج الزوجة ملغي فلا يفيد ما في ضمنه قلنا نحن لا نعتبره باعتبار ما في ضمنه بل باعتبار
لفظ التزوج مجازا في معنى الامساك وفي الذخيرة لو قال راجعتك بمهر الف درهم ان قبلت صح والا فلا
لانها زيادة في المهر فيشترط قبولها وفي المرغيناني والحاوي قال راجعتك على الف قال ابو بكر لا يجب الالف
ولا يصير زيادة في المهر كما في الاقالة **قوله** ولا خلاف فيه بين الائمة كانه لم يعتبر احد قولي مالك خلافا فانه
ذكر في الجواهر في حصول الرجعة براجعتك بلا نية قولان لمالك كما في نكاح الهازل **قوله** او يقبلها او يمسها
بشهوة يحتمل كون الشهوة قيدا في اللمس لا فيهما لانه افرد النظر الى الفرج بقيد الشهوة فلو كان من عرضه التشريك
في القيد لاقتصر على ذكره بعد الكل وفي المبسوط والذخيرة التقبيل بشهوة والنظر الى فرجها بشهوة رجعة
ولم يقيد التقبيل في الكتاب واما النظر الى دبرها فليس برجعة على قياس قول ابي حنيفة وفي البدائع وهو قول
محمد المرجوع اليه وفي بعض المواضع يكره التقبيل واللمس بغير شهوة فدل انهما لا يكونان رجعة وفي الخلاصة اجمعوا
على انه لو مكنها هو او قبلها بشهوة او لمسها بشهوة ثبتت الرجعة فقيد القبلة بالشهوة لكن قولهم في الاستدلال
ان الفعل يصلح دليلا على الاستدامة والدلالة انما تقوم بفعل يختص بالنكاح اي يختص حكمه به يفيد عدم اشتراطها
في القبلة لان القبلة مطلقا يختص حكمها به بخلاف اللمس والنظر فانهما لا يختصان به الا اذا كانا عن شهوة لما يذكر فلا
يكونان عن غير شهوة دليلا ولا يكون النظر بشهوة الى غير داخل الفرج منها رجعة هذا ولا فرق بين كون القبلة واللمس
والنظر منها او منه في كونه رجعة اذا كان ما صدر منها بعلمه وتمكنها اتفاقا فان كان اختلاسا منها بان كان
نائما مثلا لا بتمكينه او فعلته وهو مكره او معتوه ذكر شيخ الاسلام وشمس الائمة ان قول ابي حنيفة ومحمد
تثبت الرجعة خلافا لابي يوسف انتهى وعن محمد كقول ابي يوسف وذكر ان ابا يوسف مع ابي حنيفة وجه الاول
الاعتبار بالمصاهرة لا فرق في ثبوت حرمتها بين كون ذلك منها او منه وكذا اذا ادخلت فرجه في فرجها وهو نائم
او مجنون كانت رجعة اتفاقا كالجارية المبيعة بشرط الخيار للبائع اذا فعلت بالبائع ذلك في مدة الخيار يفسخ البيع
وابو يوسف فرق بان اسقاط الخيار قد يكون بفعلها كما اذا جنت على نفسها والرجعة لا تكون بفعلها قط وعن ابي يوسف
ايضا انه قال في الجارية لا تسقط الخيار بفعلها هذا اذا صدقها الزوج في الشهوة فان انكر لا تثبت الرجعة وكذا
ان مات فصدقها الورثة ولا تقبل البينة على الشهوة لانها غيب كذا في الخلاصة ولا تكون الخلوة ولا المسافرة بها
رجعة الا عند زفر وابي يوسف في رواية وتكره المسافرة بها لكراهة خروجها من المنزل وعن ابي حنيفة لا يكره
ويأتي الكلام في ذلك **قوله** مع القدرة احتراز عن الاخرس ومعتقل اللسان **قوله** لان الرجعة بمنزلة ابتداء
النكاح الى اخره الحاصل ان الخلاف هنا مبني على ان الرجعة سبب استدامة الملك القائم او سبب استحداث
الحل الزائل قلنا بالاول وقال بالثاني وعلى هذا ينبني حل الوطء وحرمته فعندنا يحل لقيام ملك النكاح
من كل وجه وانما يزول عند انقضاء العدة فيكون الحل قائما قبل انقضائها وعنده انشاء النكاح من وجه واستيفاء
من وجه فتثبت الحرمة احتياطا وعلى هذا ينبني ان الاشهاد ليس بشرط عندنا وشرط عنده على قول له لانها انشاء
للنكاح من وجه كذا في التحفة على ما بيناه يعني قوله الا ترى انه سمي امساكا **قوله** وسنقرره اي في اخر هذا الباب
وهو قوله ولنا انها اي الزوجية قائمة الى اخره وهناك نتكلم عليه **قوله** كما في اسقاط الخيار يحصل بالفعل
المختص بالملك كمن باع امته على انه بالخيار ثم وطئها قبل انقضاء مدته يكون دليلا على استدامة ملكه فيها فيسقط خياره

فكما ان سقوط الخيار باستدامة ملك الرقبة يثبت بالفعل كذلك استدامة ملك النكاح بعد سبب الزوال
بل اولى لان البيع معه يزيل الملك الى ثلثة ايام والطلاق يزيله الى ثلاث حيض فكان اضعف في زوال
الملك من البيع وبقولنا قال كثير من الفقهاء قال ابن المنذر الجماع رجعة عند ابن المسيب والحسن البصري
وابن سيرين وطاوس وعطا والزهري والاوزاعي والثوري وابن ابي ليلى وجابر والشعبي وسليمان التيمي
وقال مالك واسحق ان اراد به الرجعة فهو رجعة **قوله** خصوصا في الحرة فانه لا سبب لحلها لها مطلقا الا
النكاح بخلاف الامة فانه يحل فيها بامرين **قوله** وغيرهما كالخاتنة والشاهد على الزنا **قوله** فلو كان النظر
الى غير الفرج رجعة لطلقها لان مقصوده الطلاق وهذا التعميم يفيد ان النظر الى دبرها لا يكون رجعة
وبه صرح في نكاح الزيادات واختلفوا في الوطء في الدبر اشار القدوري الى انه ليس برجعة اذ هو مس بشهوة
وزيادة لا ترتفع الرجعة بعد ثبوتها ورجعة المجنون بالفعل ولا تصح بالقول وقيل بالعكس وقيل بهما
ولو طلقها بعد الخلوة ثم قال وطئتها وانكرت له الرجعة ولو قال لها لم ادخل بها لا رجعة له عليها وتعليق
الرجعة بالشرط واضافتها الى الوقت في المستقبل باطل كالنكاح والمستحب ان يراجع بالقول وفي الينابيع
الرجعة سنية وبدعية فالسنية بالقول **قوله** وهو قول مالك المذكور في كتبهم انه تصح بلا اشهاد
وانه مندوب اليه وكذا في شرح الطحاوي كقولنا فكان ما ذكره المصنف رواية عنه وكذا المنسوب الى
الشافعي قول له غير معمول به عند اصحابه فانه قال في المبسوط وفي الجديد للشافعي الاشهاد مستحب وفي
الروضة انه ليس بشرط على الاظهر **قوله** ولنا ان اطلاق النصوص في الرجعة من غير شرط الاشهاد
كقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقوله فامسكوهن بمعروف وقوله
تعالى وبعولتهن احق بردهن **وقوله** فلا جناح عليهما ان يتراجعا وقوله صلى الله عليه وسلم مر ابنك
فليراجعها فهذه النصوص ساكتة عن قيد الاشهاد فاشتراطه اثبات بلا دليل وما تلي فليس بدليل عليه اذ
الامر فيه للندب بدليل انه قرن الرجعة بالمفارقة في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
ثم امر بالاشهاد على كل منهما بلفظ واحد وهو **قوله** واشهدوا واللفظ الواحد لا يراد به معناه الحقيقي
كالوجوب فيما نحن فيه والمجازي كالندب فاذا ثبت ارادة احدهما بالنسبة الى احدهما لزم ان يراد به ايضا
ذلك بالنسبة الى الاخر والا لزم تعميم اللفظ في الحقيقي والمجازي وهو ممنوع عندنا وقد ثبت ارادة
الندب به بالنسبة الى المفارقة فلزم ارادته ايضا بالنسبة الى المراجعة فيكون الندب المراد به شاملا
لهما وهذا على قولنا اما الشافعي فيجيز الجمع بينهما فلا ينهض هذا عليه الا بانتهاض الاصل المذكور وقد
بيناه على وجه بديع فيما كتبناه في الاصول ومع هذا التقرير لا حاجة الى ايراد القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم فكيف قلتم به هنا ولا الاشتغال بالجواب للتامل اصلا **قوله** كيلا تقع في المعصية
فيقل عليه لا معصية لتقصيرها في الامر واستشكل من حيث ان هذا ايجاب للسؤال عليها واثبات المعصية
بالعمل بما ظهر عندها وليس السؤال الا لدفع ما هو متوهم الوجود بعد تحقق عدمه فهو وزان اعلامه اياها
اذ هو ايضا لمثل ذلك فاذا كان مستحبا لانه متصرف في خالص حقه فكذا سؤالها يكون مستحبا لانها في النكاح
كذلك ولو راجعها ولم تعلم فتزوجت باخر فهي امراة الاول دخل بها الاول او لا **قوله** واذا انقضت
العدة الى اخره هنا مسئلتان الاولى اذا لم تظهر رجعتها في العدة حتى انقضت فقال بعد العلم بانقضائها
كنت راجعتك فيها والثانية قال قبل العلم راجعتك على سبيل الانشاء اما الاولى فاما ان تكون المراة

والمنوي على الاذ رجعة

امة او حرة تكلم منهما اما ان يصدقه او يكذبه ففي الحرة ان صدقته تثبت الرجعة لان النكاح يثبت بتصادقهما
فالرجعة اولى وان كذبته لا تثبت لانه اخبر والخبر مجرد دعوى تملك بضعها بعد ظهور انقطاع ملكه ومجرد
دعوى ملك في وقت لا يملك انشاءه فيه لا يجوز قبولها مع انكار المدعى عليه الا ببينة بخلاف ما اذا كان
ذلك في وقت يمكنه فيه انشاؤه كان يقول في العدة كنت راجعتك امس يثبت وان كذبته لانه ليس متهما
فيه لتمكنه من ان ينشاه في الحال او يجعل ذلك انشاء ان كانت الصيغة تحتمله فصار كالوكيل اذا اخبر قبل العزل
ببيع العين يصدق لملكه الانشاء وبعد ما بلغه العزل لو اخبر ببيعه سابقا وكذبه المالك لا يقبل قوله
الا ببينة لانه متهم حيث لم يخبر قبل ذلك ثم لا تحلف المراة اذا كذبته بل يذهب الى حالها بلا يمين عند ابي حنيفة
وهي احدى الاشيا الستة التي لا يمين فيها عنده وفي الامة ان كذبته وصدقه المولى فالقول لها عند ابي حنيفة
خلافا لهما وان صدقته وكذبه المولى فعندهما القول للمولى واختلف في قول ابي حنيفة والصحيح انه كقولهما
وسياتي اوجه الاقوال في الكتاب فانه فصل بين قوله للحرة وبين قوله للامة بالمسئلة الثانية وهي اذا قال
قبل الانقضاء فلنوافقه ونقول واما المسئلة الثانية فان قالت مجيبة انقضت عدتي مفصولا لا تثبت
الرجعة اتفاقا لانها متهمة في ذلك بسبب سكوتها وعدم جوابها على الفور ولو قيل وجب حالته على
اقرب حال التكلم وذلك حال سكوتها فيضاف اليه وهو بعد ثبوت الرجعة امكن وان قالته موصولا بكلامه
لا تثبت عند ابي حنيفة ولا يخفى ان هذا مقيد بما اذا كانت المدة تحتمل الانقضاء فلو لم تحتمله تثبت الرجعة
الا اذا ادعت انها ولدت وثبت ذلك وعندهما تصح الرجعة لانه انشاها حال قيام العدة ظاهر البقاء
ظاهرا اما لم تقر بانقضائها فتثبت كما تثبت الطلاق لو قال طلقتك فقالت مجيبة انقضت عدتي لحقتها
طلقة اخرى وابو حنيفة يمنع قيامها حال كلامه لانها امينة في الاخبار شرعا فوجب قبول اخبارها واقرب
زمان يحال عليه خبرها زمان تكلمه فتكون الرجعة مقارنة لانقضاء العدة فلا تصح كما لا يقع الطلاق
في قوله طالق مع انقضاء عدتك وعلى هذا لو اتفق ان خرج كلام الرجل مع قولها انقضت عدتي ينبغي ان لا
تثبت الرجعة ومسئلة الطلاق المقيس لها عليه ممنوعة فلا يقع عنده قيل والاصح انه يقع لانه مواخذ به
لاقراره بالوقوع في حق نفسه ولا يخفى ان هذا انشاء وليس باخبار ليكون اقرارا فاذا ظهر انه انشا في وقت لا يصح
ينبغي ان لا يقع نعم لو عرف ان مقتضى الفقه كون ايقاعه وجد في حال الانقضاء فلم وقال لا اعرف هذا بل
وقع لزمه لانه حينئذ مقر على نفسه والاوجه فيما ادعى صحته ان طلقتك ونحوه من انت طالق ظاهر في
الاخبار والانشاء يحتمله لتقدم الطلاق الاول وراجعتك بالعكس فان لم يسلم هذا فالتعويل على المنع
وتستحلف المراة هنا بالاجماع على ان عدتها كانت منقضية حال اخبارها والفرق لابي حنيفة بين هذه
وبين الرجعة حيث لم تستحلف عنده انه لم يراجعها في العدة ان الزام اليمين لفائدة النكول وهو بذل عنده
وبذل الامتناع عن التزوج والاحتباس في منزل الزوج جائز بخلاف الرجعة وغيرها من الاشياء الستة
فان بذلها لا يجوز ثم اذا نكلت هنا تثبت الرجعة بناء على ثبوت العدة لنكولها ضرورة كثبوت النسب بشهادة
القابلة بناء على شهادتها بالولادة **قوله** واذا قال زوج الامة بعد انقضاء العدة قد كنت راجعتها وصدقه
المولى وكذبته الامة فالقول لها عنده وقالا للمولى لانه اقر بما هو خالص حقه وهو منافع بضعها للزوج
فيقبل كما لو اقر عليها بالنكاح ولا يخفى قيام الفرق بين اقراره عليها بالنكاح واقراره بان الزوج راجعها في العدة
لانه ينفرد بانكاحها حال غيبتها وعدم اذنها فيقبل اقراره بخلاف اقراره بتصديق الزوج في دعوى المراجعة

وهو يقول ان حكم الرجعة من الصحة وعدمها يبتني على العدة من قيامها وانقضائها وهي امينة فيها
مصدقة في الاخبار بالانقضاء والبقا لا يؤول للمولى فيها اصلا تكذا فيما يبتني عليها وفيه نظر اذ لا ملازمة بحكم
بها العقل بين كون القول قولها في العدة وبين كونها لها فيما يبتني عليها الا اذا وقع لازما لوجود قولها في
العدة وبين كونه لها قولا اي بان يدعي فيها الثبوت او الانقضاء فتثبت الرجعة وعدمها لازما لذلك لا ان يكون
القول قولها ... الا ان القول لها في المسلم لا لمعنى يقتضيه فيها وهذا لا يقتضي سماع قولها في
الرجعة ابتدا كما هو هنا فانها لم تدع في العدة دعوى تحالفها فيها الزوج بل اتفقا على انقضائها ووقت انقضائها
وانما ادعى في حال لا ملك له عليها انه راجعها قبل الانقضاء وهي منكرة ان يكون فعل ذلك فلا يقبل عليها **قوله**
ولو كان على القلب بان كذبته المولى وصدقته فالقول للمولى بالاتفاق **قوله** في الصحيح احترازا عما في الينابيع
انه على الخلاف ايضا قال بعض اصحابنا لا يقضي بشيء حتى يتفق المولى والامة ويجب ان يكون معنى هذا لا يحكم
بصحة الرجعة الا اذا اتفقا اذ يستحيل ان لا تقضي بالرجعة ولا بعدمها وفي المبسوط لا تثبت الرجعة
بالاتفاق ولم يقل في الصحيح ووجه الفرق لابي حنيفة ان الفرض انها منقضية العدة في الحال ويستلزم ظهور ملك
المولى المتعة ولا يقبل قولها في ابطاله بخلاف الوجه الاول وهو ما اذا كذبته وصدقه المولى لانه بالتصديق
مقر بقيام العدة عند الرجعة ولا يظهر ملكه مع العدة ليقبل قوله **قوله** وان قالت قد انقضت عدتي وقال
الزوج والمولى لم تنقض فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة به دون غيرها اي بالانقضاء ولذا
يقبل قولها اني حائض حتى لا يحل قربانها للزوج ولا للسيد ولو قالت ولدت يعني انقضت بالولادة لا يقبل
الا ببينة او اسقطت سقطا مستبين بعض الخلق فللزوج ان يطلب يمينها على انها اسقطت بهذه الصفة
بالاتفاق ولا فرق في هذا بين الامة والحرة **قوله** او يمضي عليها وقت صلاة اي بان يخرج وقتها الذي
طهرت فيه فيصير دينا في ذمتها فان كان الطهر في اخر الوقت فهو ذلك الزمن اليسير وان كان في اوله لم يثبت
هذا حتى يخرج لان الصلوة لا تصير دينا الا بذلك وعلى هذا لو طهرت في وقت مهمل كبعد الشروق لا تنقطع
الرجعة الى دخول وقت العصر **قوله** بخلاف ما اذا كانت كتابية فانه لا يتوقع في حقها امارة على الخروج من الحيض
زائدة على مجرد الانقطاع لان الغسل والصلوة ليسا واجبين عليها فبمجرد الانقطاع وان كان لما دون العشرة
حل وطؤها وانقضت رجعتها **قوله** وينقطع اذا تيممت وصلت اي فرضا او نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله **قوله** حتى تثبت به من الاحكام ... ليست للغاية بل للتعليق والمراد بالاحكام
جواز الصلوة والتلاوة ودخول المسجد ومس المصحف وهذه احكام الغسل فكان التيمم مثله ثم انقطاع
الرجعة مما يؤخذ فيه بالاحتياط ولذا لو اغتسلت وبقيت لمعة انقطعت وكذا لو اغتسلت بسؤر الحمار
مع وجود الماء المطلق ولم تتيمم تنقطع الرجعة مع عدم جواز الصلوة به فانقطاعها بالتيمم وبه تجوز
الصلوة اولى ولا يشكل عليه انه لا تحل لها التزوج باخر بالاتفاق لان التيمم وان قام مقام الغسل هو
اضعف منه والاحتياط في التزوج عدم جوازه معه وعلى انقطاعها معه حتى لا يابنها رجل في شبهة ٥
قوله ولهما انه ملوث غير مطهر اي حقيقة لا شرعا كذا في الدراية ولنفصل هذا المقام لنيدفع
ما يقال من المناقضة للاوهام مستعينا بالملك العلام مصليا على سيدنا محمد افضل الرسل الكرام عليه افضل
الصلاة والسلام فنقول هذا البحث له ثلاث موارد في الفقه اولها باب التيمم في البحث مع الشافعي في جواز
الفرائض المتعددة بتيمم واحد عندنا خلافا له وهو مبني على ان التيمم طهارة مطلقة او لا فقال انها ضرورية

تثبت ضرورة اذ المكتوبة فينعقد بقدرها فلا تبقى بعدها فاتفق ايمتنا في جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الما
ما بقي شرطه وصرح في النهاية في تقريره بان التيمم مزيل للحدث من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كالما الا
انه بالما مقدر الى وجود الحدث وهنا الى شيئين الحدث والما ثانيها باب الامامة في مسئلة اقتدا المتوضي
بالمتيمم فافترقوا فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز اقتدا المتوضي به وقالا مطلقة فيجوز وثالثها هنا
فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمتهم فراى لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في الامامة ضرورية بعد
ما اتفقوا عليه في جواب الشافعي من انها مطلقة والثاني ان بعد ما قال في الامامة انها ضرورية قال هنا مطلقة
ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما هناك مطلقة وهنا ضرورية ملوثة وكثير من الشارحين باحث في تقريرهما
انه لا يزيل الحدث بيقين ولهذا عند رؤية الما انما يصير محدثا بالحدث السابق فقد تناقضوا جميعا والجواب
ان لا شك ان في التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة وفيه ايضا انه ملوث في نفسه مغبر لا يطهر اي لا
ينظف فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء
ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة ادا المكتوبات وعدم تفويتها وتكثير الخيرات عند عدم الماء اكراما لهذا
النبي الكريم ولامته ولذا كان من الخصايص وهذا لا ينفي الاطلاق بمعنى الاطلاق اذ حاصله انه بيان سبب شرعيته
وما شرع للضرورة والحاجة التي ذكرنا شرع كما شرع استعمال الما وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء
واما كونه ملوثا ومغبرا فهو سبب عدم شرعيته ابتداء كالما حتى يكون المكلف مخيرا بين الماء والتراب ابتداء
فانه لما كان المقصود من شرعية الوضوء تحسين هيئة الاعضاء الظاهرة وتنظيفها للقيام بين يدي الرب
جل وعلا والتراب لا يفيد ذلك بل ضده لم يشرع الا للضرورة المتحققة من الحاجة الى الادا مع عدم الماء
تكريما لنبينا صلى الله عليه وسلم فذكر التلويث وعدم تطهيره في نفسه ذكر سبب كونه مشروعا للحاجة
المذكورة اذا علمت هذا اتفقوا مع الشافعي انها مطلقة اي تزيل الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالما
على الوجه الذي يستباح به لينتفي به قصر الصحة به على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية على ما سمعت
فمن قال انها مطلقة في موضع وقال في اخر انها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا وقول من ذكر في تقريره
انه لا يرفع بيقين حاصله فرق بينه وبين الما فان الما يرفعه بيقين وهذا يرفعه ظنا للخلاف في ان الحدث
امر حقيقي او مجرد مانعية فعلى الاول لا يرفعه الا الما وحين قيل به صار محل اجتهاد غير ان الراجح هو الظن
الثاني لما قدمنا في باب التيمم من الحديث والمعنى وهو انه لم يقدر احد على اثبات ان الحدث وصف حقيقي
قايم بالاعضاء زايد على نفس المانعية الشرعية وعلى هذا فلا اشكال في ارتفاعه بالتيمم وكون الحدث
يظهر بعينه عند رؤية الماء لا يستلزم عدمه اذ قدمنا ان الحدث اعتبار شرعي فله ان يقطع ذلك الاعتبار
الى غاية ثم يعيده بعينه عند رؤية الماء والدليل الملجي الى هذا كون رؤية الماء لا يعقل وجه بكونها بعينها
حدثا ثم النظر في وجه تعيين كل منهم احدى الجهتين بخصوص ذلك الموضع الذي عينه فيه فاما وجه تخصيص
محمد فهو انه راى وجوب الاحتياط في الموضعين فالاحتياط في اقتداء المتوضي بالمتيمم ان لا يصح ولا يعمل بهذا
الا بجهة الضرورة فاعتبرها فنقول لما كانت ضرورية حيث كانت تنتقض بوجود الما ولا تثبت الا مع عدمه
كانت ضعيفة بالنسبة الى طهارة الما فيكون الاقتداء والحالة هذه بناء القوي على الضعيف وفي الرجعة
الاحتياط في انقطاعها ولا يعمل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها هنا وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن
من عكس المبنى فيهما بد والباقي بعد هذا انما هو النظر في الترجيح في الخلافين في الحكم وعندي ان قولهما

في الاقتدا احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولهما لان الضعف الكاين في طهارة التيمم
لم يظهر قط له اثر في شي من الاحكام عندنا فعلمنا انه لا شي له في نفسه فيجوز اقتدا المتوضي به وتنقطع الرجعة
خصوصا والاحتياط في ذلك واجب هذا والقايل ان يقول اشتراط الغسل بعد الانقطاع لتمام العادة
قبل العشرة ترده الدليل وهو قوله تعالى ثلثة قروء لخلوه عن اشتراطه واشتراطه لانقضاء العدة يرده
النص فان اجيب بان تيقن الانقضاء منتف لفرض انه ليس اكثر الحيض واحتمال عود الدم دفع بان هذا
الاعتبار الزايد لا يجدي قطع هذا الاحتمال لا في الواقع ولا شرعا لانها لو اغتسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز
العشرة كان له بعد ان قلنا انقطعت الرجعة فكان الحال موقوفا على عدم العود بعد الغسل كما هو كذلك
قبله ولو راجعها بعد هذا الغسل الذي قلنا ان به تنقطع الرجعة ثم عاودها ولم يجاوز العشرة صحت
رجعته وكذا الكلام في التيمم فليس جواب المسئلة في الحقيقة الا مقيدا هكذا اذا انقطع لاقل من عشرة
ولم يعاودها او عاودها وتجاوزها ظهر انقطاع الرجعة من وقت الانقطاع لانقضاء العدة اذا
حتى لو كانت تزوجت قبل الغسل ظهر صحته وان عاودها ولم يتجاوز فالاحكام المذكورة بالعكس والله اعلم

قال والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضاية ادخل دخول المسجد والقراة من ضرورة حل الصلاة
ومقتضاه وكذا اللمس لانه قد يحتاج الى مس المصحف للقراة في الصلاة لنسيان او غلط او زيادة اتقان
وكذا سجدة التلاوة ركن من الصلاة وقد تجب في الصلاة قوله وقيل بعد الفراغ ليتقرر الحكم بجواز
الصلاة قال في المبسوط وهو الصحيح فان فسادها قبل الفراغ محتمل لاحتمال رؤية الما فيها ولو
تيممت وقرات او مست المصحف ودخلت المسجد قال الكرخي تنقطع الرجعة لان صحة هذه حكم من
احكام الطاهرات وقال الرازي لا تنقطع به قوله وان كان اقل من عضو انقطعت وذلك نحو
الاصبع كذا في المحيط والينابيع وكذا بعض الساعد والعضد والعضو الكامل كاليد والرجل قوله
والقياس في العضو الى قوله والقياس فيما دون العضو الحاصل ان الحكم الثابت في العضو وما دونه استحسان
فالقياس في العضو ان ينقطع لان للاكثر حكم الكل وفي بعض العضو ان لا ينقطع لانها لم تخرج الى الحكم الطاهر
ولا يخفى ان في كل من القياسين في كل من العضو وما دونه فيقتضي ان يتعارض في كل منهما قياسان قياس ان
للاكثر حكم الكل فيوجب انقطاع الرجعة وقياس بقاء الحدث بعينه فيوجب عدم انقطاعها ومبنى وجه
الاستحسان على اعتبار القياس الثاني اذ حاصله الاعتبار ظهور عدم اصابة الما الشيء وعدمه فاذا ظهر عدمه
لم تنقطع الرجعة واذا ظهر ثبوت الاصابة انقطعت غير ان ظهور الترك يتحقق في العضو لا فيما على ان كون للاكثر
حكم الكل قياسا ممنوع بل انما يحكم به في مواضع خاصة بخصوص دليل فيها لا انه مطرد شرعا فمهد ثم وجه
التفصيل المذكور ان ما دون العضو يسارع الجفاف اليه بعد اصابة الما غير بعيد ويتقرر به تنقطع الرجعة
فحكم بانقطاعها بناء على هذا الاحتمال احتياطا ولم تحل لها ان تتزوج باخر حتى تغسل ذلك الموضع احتياطا
في امر الفروج حتى انها لو تيقنت عدم اصابة الما بان علمت قصدها الى اخلاء ذلك الموضع عن الاصابة
قلنا لا تنقطع الرجعة بخلاف العضو الكامل فان احتمال جفافه بعد الاصابة يبعد فيه جدا لان الغفلة
عنه ممن هو بصدد تعميم جميع الاعضاء في غاية البعد فلم يظهر اثره فلم تنقطع قوله وعن ابي يوسف ان ترك
المضمضة والاستنشاق كترك العضو الواو بمعنى او اذ ترك كل بانفراده كترك عضو وعنه وهو قول محمد
كترك ما دون العضو قوله لان في فرضيتهما اي في الغسل اختلافا فعلى تقدير الافتراض لا تنقطع الرجعة

وعلى تقدير السنة تنقطع فقطعنا ها ملاحظة لهذا الاحتمال احتياطا ولو نفى احد المتحيرين لم تنقطع الرجعة
قوله ومن طلق امرأته وهي حامل او ولدت منه قبل الطلاق ثم طلقها وقال لم اجامعها فله الرجعة لان
الحبل متى ظهر بعد العقد في مدة يتصور ان يكون منه بان تأتي به لستة اشهر فصاعدا من يوم التزوج جعل منه
شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش واذا جعله الشارع منه فقد انزله واطيا وبطل زعمه في
عدم الوطء المستلزم لاقراره بعدم حق الرجعة له بتكذيب الشرع اياه في ذلك حيث حكم بثبوت النسب
فله الرجعة ما دامت في العدة وهذا العدم تعلق احق احد بسبب اقراره ذلك بخلاف ما لو اقر بعين في
يد غيره لانسان ثم اشتراها ثم استحقت فاخذت منه قبل ان تقضي لها للمقر له ثم اذا وصلت الى يده بسبب
من الاسباب حيث يؤمر بتسليمها للمقر له وان كان مكذبا شرعا بالحكم للمستحق ثم بصحة الرجوع له وبخلاف ما لو اقر
في عبد انسان انه حر الاصل او اعتقه مولاه وكذبه المولى ثم اشتراه حكم بصحة الشرا وحرية العبد مع ان
الحكم بصحة الشراء نوع تكذيبه فالحاصل ان تكذيب الشرع اقراره بما يستلزم بطلان حق له تكذيب في
اللازم فينتفيان واذا انتفى عدم الوطء والرجعة ثبت وجودهما فعاد حقه في الرجعة بخلاف اقراره
بما يثبت به حق الغير فان تكذيب الشرع يقصره على حق نفسه فينتفي لازم المرتفع بالتكذيب كما لو لم يكذب فلذا
اكذب في اقراره بالحرية وثبت الحكم بها وفي استحقاق المقر له بالعين مع تكذيبه بالحكم للمستحق فان قلت
كيف يتصور وجود الملزوم مع تخلف اللازم وان كان لزوما شرعيا لان تخلفه يبطل اعتبار الشرع اياه لازما
وقد فرض اعتباره لازما قلنا الجواب ان الامتناع في اللزوم العقلي اما الشرعي فقد تحكم الشرع على تقدير
الملازمة عليه وهنا كذلك فانه حين اقر بالعين لفلان ثبت ان فلانا احق بها من غيره فاذا كذبه الشرع بالقضاء
به للمستحق في اقراره بانه لفلان ثبت انه لفلان بالنسبة الى المستحق فقط وانه له بالنسبة الى المقر فثبت اللزوم
على هذا الوجه قوله الا يرى انه يثبت بهذا الوطء الاحصان اي الوطء الذي يثبت بتكذيب الشرع اياه
والاحصان له مدخل في ايجاب العقوبة فلان تثبت به الرجعة ولا مدخل له في العقوبة اولى قوله وتاويل
مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق اي في مدة يصح بان تلد لستة اشهر فصاعدا من يوم النكاح كما قدمنا
قوله واغلق بابا المناسب اغلق بابا وكما فعل في ارخى لا بالواو ولان كلا منهما تفصيل للخلوة لا استقلال دليلا
لا مباين لها قوله لان تاكد الملك بالوطء اذ بعدمه تبين بالطلاق لا الى عدة وشرط الرجعة العدة
وقد اقر بعدمه فصار مبطلا حق نفسه من الرجعة قوله ولم يصر مكذبا شرعا الى اخره جواب عما قد يقال
انه هنا ايضا صار مكذبا شرعا حيث لزمه تمام المهر بناء على صحة الخلوة والحكم بذلك شرعا انزال له واطيا
شرعا فمنع كونه بناء على ذلك شرعا او على ما يستلزمه بل هو بناء على تسليم البدل وهو بضعها بالتخلية التي هي
وسعها ولو توقف لزوم كمال المهر على غير ذلك مما ليس هو فعلها لتضررت فلم يكن مكذبا شرعا وتجب العدة عليها
مع ذلك لاحتمال كذبه او كذبه والعدة تحتاط في اثباتها لان انقضاءها يستلزم حلها للازواج فهو حق الشرع
فلا يصدق في ابطالها فان مضي العدة قائمة شرعا ولا رجعة عليها فلم تقم الخلوة هنا مقام الوطء لما اوجب
ذلك وقول امام الحرمين ان العدة تستدعي سببا في الشغل مردود بالآيسة والصغيرة ولو قال جامعتها
كان له الرجعة وان كذبته المرأة في الوطء قوله بخلاف الفصل الاول متصل بقوله لم يصر مكذبا شرعا
وعنى به ثبوت النسب بظهور الحمل حال الطلاق او بالولادة قبل الطلاق كما هو حكم المسئلة المتقدمة
لتكذيب الشرع له في قوله لم اجامعها حيث جعله واطيا حكما لان الرجعة تنبني على الدخول وقد ثبت

لثبوت النسب لانه لا نسب بلا ماء فتثبت قوله معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها اي ثم طلقها
ثم راجعها لا تصح الرجعة لاعترافه بعدم الوطء فلو جاءت بعد هذه الرجعة بولد لاقل من سنتين من وقت
الطلاق صحت اي ظهر صحتها قوله لان على اعتبار الثاني وهو انزاله واطيا بعد الطلاق وحينئذ فالصلف
في العبارة ان يقول لان على الاعتبار الثاني يحرم الوطء لزوال الملك بنفس الطلاق على زعمه في عدم الوطء
اذ المؤدي عبارته هكذا على اعتبار انزاله واطيا بعد الطلاق يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطء
قبله فيحرم وتحصيل المقصود من هذه بتكلف بعد توهم خطابها قوله والمسلم لا يفعل الحرام فان قيل
والظاهر منه ايضا انه لا يكذب فالجواب لا بد من احد الاعتبارين وعلى الاول يلزم كذبه وعلى الثاني
يلزم الزنى وهو اعظم من مثل هذه الكذبة قوله وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين
ان فيه للوصل فافاد ان قوله بعد ستة اشهر معناه اي فصاعدا اقل من سنتين او اكثر وان كان اكثر من عشر
سنين ما لم تقر بانقضاء العدة لان الثاني يضاف الى علوق حادث بعد الطلاق في العدة لان امتداد
الطهر لا غاية له الا الاياس وبه يصير راجعا بخلاف ما ذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا
لو ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعة وفي اكثر من سنتين يكون رجعة لاحتمال العلوق قبل
الطلاق في الاول دون الثاني فان هذا الاحتمال سقط هنا لانهما اذا كانا من بطنين كان الثاني من وطء
حادث لتيقن بخلاف ما اذا كان بينهما اقل من ستة اشهر فانهما حينئذ من بطن واحد اذ لم يقم دليل يوجب
الحكم بكون الثاني من وطء على حدته بعد الطلاق الواقع بولادة الاول فلم تثبت الرجعة لانها بالوطء
الكائن بعد الطلاق قوله وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلاثة اولاد في بطون
مختلفة وهو ان يكون بين كل ستة اشهر فلو كان اقل فهما توامان فيقع طلقتان بالاولين لا غير اذ بالثالث
تنقضي العدة ولو كان الاولان في بطن والثالث في بطن تقع تطليقة واحدة بالاول لا غير وتنقضي العدة
ولا يقع بالثالث شيء ولو كان الاول في بطن والثاني والثالث في بطن يقع ثنتان بالاول والثاني وتنقضي
العدة بالثالث فلا يقع به شيء واذا كانوا في بطون فالولد الثاني رجعة وكذا الثالث لانها اذا جاءت بالاول
وقع الطلاق لوجود شرطه ودخلت في العدة وبالولد الثاني صار مراجعا لما بينا ان العلوق بوطء حادث
في العدة فيصير به مراجعا وقوله وبالثاني صار مراجعا معناه ظهر به الرجعة سابقا ثم يقع بالثاني
طلقة ثانية لان اليمين بكلما المقتضية للتكرار ودخلت في العدة وبالولد الثالث تظهر رجعته على ما ذكرنا
وتقع الثالثة بولادته ولا يلزم الحكم بالوطء في النفاس وهو محرم لان النفاس لا تلزمه كمية خاصة فجاز
ان تكون محته وجاز ان لا ترى شيئا اصلا على ما تقدم في الحيض فلم يلزم الحكم بالوطء قوله تتشوف التشوف
خاص بالوجه والتزين من شفت الشيء جلوته ودينار مشوف اي مجلو وهو ان تجلو وجهها وتصقله
قوله اذ النكاح قائم بينهما وكذا جميع احكامه من التوارث ولو قال كل امرأة لي طالق يدخل هذه المطلقة
فتطلق سوى المسافرة بها فانها تحرم على الزوج لنص فيها على خلاف القياس وهو قوله تعالى لا تخرجوهن
من بيوتهن نزلت في الرجعية لسياق الآية وهو قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
اي يبدو له ان يراجعها وحرمتها بهذا النص لم يجعل رجعة لان الرجعة مندوبة والمسافرة بها حرام
قيل ولا لانها لا ان الكلام فيمن يصرح بعدم رجعتها واورد عليه ان التقبيل بشهوة ونحوه يكون نفسه
رجعة وان نادى على نفسه بعدم الرجعة وجوابه الفرق بالحل والحرمة كما قلنا وكما لا يحل لها السفر

لا يحل الخروج بها الى ما دونه لان الحرمة ليست منوطة بالسفر بل المخرج وكما يكره السفر بها يكره الخلوة
اذ قد ينظر نظرا يصير به مراجعا وهو لا يريد الرجعة فيطلقها اخرى فيؤدي الى تطويل العدة عليها
وذلك حرام وقال السرخسي انما تكره الخلوة اذا لم يأمن غشيانها اذ يصير مراجعا لها بغير اشهاد وهو
مكروه ومقتضى هذا انه ان امن لا يكره وان كراهة الخلوة حينئذ تنزيهية ولم يلتفت شمس الائمة الى التعليل
باحتمال النظر الذي يصير به مراجعا كانه لبعده جدا حيث كان انما هو النظر الى داخل الفرج وقل ان
يتفق مع الخلوة حتى ان الانسان يكون مع زوجته التي هي في عصمته سنين لا يقع له هذا النظر
الا ان تعمده قصدا حالة الجماع لكن الوجه الذي ذكره المصنف وهو قوله لان تراخي عمل المبطل يعني
الطلاق وعمله قطع النكاح لحاجته اي لحاجة الزوج الى المراجعة حتى لو انقضت المدة اي العدة
ظهر انه لا حاجة الى الرجعة فتبين ان المبطل عمل الابانة من وقت وجوده وان مسافرته بها كانت باجنبية
كما يقتضي قصر كراهة المسافر على تقدير ما اذا لم يراجعها بعد ذلك في العدة كذلك يقتضي حرمة
الخلوة بها ان لم يكن قصده الرجعة ويقتضي انه لو راجعها ظهرت حاجته وان المبطل لم يعمل اصلا فيتبين
ان الخلوة والمسافرة لم يكونا باجنبية والدليل على ان عمله من وقت وجوده باحتساب الاقراء الماضية
قبل انقضاء العدة من العدة فلو كان المبطل مقتصرا على انقضائها لم تحتسب واحتيج الى عدة مستانفة
والاوجه تحريم السفر مطلقا لاطلاق النص في منع السفر بها دون الخلوة لعدم النص وقصور المعنى
وهو لزوم المراجعة بالنص على ما تقدم ولزوم ظهور ان الخلوة باجنبية غير ضاير داخاله تحققها كانت
زوجة يباح معها شرعا ما يباح من الزوجة **قوله** وذلك يعني استبداده به يؤذن بكونه استدامة
لا انشاء والدليل ينافيه اي دليل الاستبداد وهو ثبوت الرجعة بغير رضاها ينافيه اي ينافي الانشا
لانه لو كان انشا ولو من وجه لم يستبد به الزوج بل احتاج الى رضا المراة واذنها والشهود والولاء عند
من يوجبه احتياطا ومما يدل على بقاء الزوجية في الزوجية من كل وجه ما قدمنا في اول الباب من النصوص
فارجع اليه **قوله** والقاطع الى اخره جواب عن قول الشافعي الزوجية زايلة لوجود القاطع قلنا نعم وجد
ولكن اخر عمله اجماعا لان الاجماع على ان الرجعة تثبت بلا رضاها يفيد ان عمله وهو القطع مؤخرا
ونقول تاخر عمله نظرا للزوج على ما تقدم من ان حق الرجعة تثبت نظرا له

فصل فيما تحل به المطلقة

لما ذكر ما يتدارك به الطلاق الرجعي ذكر ما يتدارك به غيره **قوله** لان حل المحلية
تركيب غير صحيح والصحيح ان يقال لان حل المحل باق اولان المحلية باقية وهذا لان المحلية هي كون الشي محلا
ولا معنى لنسبة الحل اليها اذ لا معنى لحل كونها محلا لان زواله مرجع الضمير الحل وضمير فيتعدم للزوال
قوله ومنع الغير جواب عن مقدر المتبادر من العبارة ان يقال ما فرق بين الزوج وغيره حيث جاز في
العدة للزوج التزوج لا لغيره فاجاب بلزوم اشتباه النسب في الاجنبي دون الزوج وهو سهل
وقد تقرر هل المنع في العدة عام بالنص قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله يعني
انقضاء العدة فكيف جاز للزوج تزوجها في العدة وحاصل هذا الاستشكال الاطلاق للزوج في العدة
وعموم النص يمنعه والاول طلب الفرق قلنا عمومه في ضمير تعزموا وفي العدة خص منها العدة من الزوج
نفسه بالاجماع فيلزم تخصيصه من العموم الاول وحكمة شرعية العدة في الاصل ان لا يشتبه النسب ولا
اشتباه في اطلاقه اي اطلاق صاحب العدة عن ذلك المنع لان الماء ماؤه فلذلك جاز الاجماع على اطلاقه

واطلق وليس هذا الكلام بيان علة دليل التخصيص اعني الاجماع لان الصغيرة والايسة لا اشتباه في
حقهما مع عدم اطلاق الغير فيهما بل بيان عدم المانع من اطلاقه وعدم المانع لا يعلل به لكن المعنى انه لم
يجمع مع المانع بل هو منتف فجاز الاجماع وبسطه ان العدة بعلة الحاجة الى دفع الاشتباه فوجود الحاجة
الى الدفع مقتض لثبوت العدة المانعة من التزوج ففي محل لا يتحقق وجود الحاجة الى الدفع كما في صاحب
العدة فقد المانع من عدمها الا انه وجد المقتضي للعدم لان العلة لا تؤثر في العكس يعني ليس عدمها
علة لعدم الحكم ولذلك ثبت الحكم اعني وجوب العدة مع عدمها في الايسة والصغيرة بالنص وهو
قوله تعالى واللاي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللاي لم يحضن اما لعلة
اخرى واما ان يكون اظهار الخطر المحل اذا تأملت حيث منع عن ورود ملك الاستمتاع عليه مدة لبعض
الراغب بخلاف ما لو اطلق مطلقا كما اظهر خطره مرة اخرى باشتراط جمع الناس ليشهدوه او لم يطلع
عليها او هي فيهما تعبد محض ولم يكن اخراجهما من حكم العدة مع النص عليهما وفي غيرهما معلل بما قلنا
فليست العدة مطلقا تعبدية **قوله** وان كان الطلاق ثلثا في الحرة او ثنتين في الامة لم تحل له حتى
تنكح زوجا غيره الى اخره لا فرق في ذلك بين كون المطلقة مدخولا بها او غير مدخول بها لصريح اطلاق
النص وقد وقع في بعض الكتب ان في غير المدخول بها تحل بلا زوج وهو زلة عظيمة مصادمة
للنص والاجماع لا يحل لمسلم رآه ان ينقله فضلا عن ان يعتبره لان في نقله اشاعته وعند ذلك ينفتح
باب للشيطان في تخفيف الامر فيه ولا يخفى ان مثله مما لا يسوغ الاجتهاد فيه لفوات شرطه من عدم مخالفة
الكتاب والاجماع نعوذ بالله من الزيغ والضلال ومما صرح فيه بعدم الفرق مختارات النوازل
والامر فيه من ضروريات الدين لا يبعد اكفار مخالفه **قوله** والمراد اي المراد بقوله تعالى فان طلقها
الطلقة الثالثة لانه ذكرها عقيب الطلقتين في القران حيث قال الطلاق مرتان ثم قال فان طلقها
اي الثالثة هذا قول الجمهور وذهبت طايفة الى ان الثالثة هي **قوله** او تسريح باحسان فان ابا رزين
العقيلي سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عرفت الطلقتين في القران فاين الثالثة فقال في
قوله او تسريح باحسان كذا في المبسوط وكان المراد الخلاف في بيان شرعية الثالثة انه وقع بلفظ التسريح
او بقوله تعالى فان طلقها اذ لا يمكن الخلاف في ان المراد بقوله فان طلقها الثالثة لانه عقبها بقوله فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحق ان المراد بالتسريح الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكر شرطا لاعطا
حكم الثالثة والاول ذكر لبيان ابتداء شرعية الثالثة وحاصله ان يقال شرعها ثلثا ورتب على الثالثة
حكما وبين ذلك بقوله الطلاق مرتان وبعدهما اما امساك بمعروف او تسريح بثالثة باحسان فان طلقها
الثالثة اختيارا لاحد الامرين الجايزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتحصل ان كليهما مراد به
الثالثة **قوله** لحل المحلية فيه مثل ما سبق ثم الغاية اي غاية عدم الحل الثابت بقوله تعالى فلا تحل له
هو الزوج الثابت بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلذا قلنا لو طلقها ثنتين وهي امة ثم ملكها او ثلاثا الحرة
فارتدت ولحقت ثم ظهر على الدار فملكها لا يحل له وطؤها بملك اليمين حتى يزوجها فيدخل بها الزوج ثم
يطلقها **قوله** والزوجية مطلقا وكذا الزوج مطلقا انما يثبت بنكاح صحيح لان المطلق ينصرف الى الكامل
او لانه المتبادر عند اطلاقه خصوصا اذا كان مضافا الى المستقبل دون ما في النكاح الفاسد بخلاف مضافا
الى الماضي لان المراد في الاول التحصن والاعفاف وهو لا يصلح الا بالصحيح وفي الثاني صدق الاخبار وهو

يحصل بالتزوج فاسد ولذا حنث في يمينه لم يتزوج بالفاسد لا في حلفه لا يتزوج **قوله** وشرط الدخول
ثبت باشارة النص الى اخره لا يخفى ان على تقدير حمله على الوطي انما يثبت بعبارة النص لانه مقصود بالسوق
قوله حملا للكلام على الافادة دون الاعادة يعني ان الاعادة لازم على تقدير حمل لفظ تنكح على العقد
لان اسم الزوج يتضمن اعادته لدلالته عليه التزاما بخلاف ما اذا حملناه على الوطي وان كان حينئذ مجازا
بالنسبة الى المراة اذ هو حال نسبته اليها يراد به التمكين من حقيقته لا حقيقته فان المجاز في الكلام اكثر
من الاعادة هذا الوجه على العموم ووجه آخر على رايناوهو ان في حمله على العقد مجازين النكاح في العقد
مجاز فان حقيقته الوطي والزوج في الاجنبي مجاز باعتبار الاول وعلى الوطي مجاز واحد هو النكاح في التمكين
والزوج حينئذ حقيقة **قوله** او يزاد على النص بالحديث المشهور هذا انما يتصور اذا اريد بلفظ تنكح
في النص العقد لا على ارادة الوطي فيه **قوله** يروى بروايات روى الجماعة من حديث عايشة رضي الله
عنها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل طلق زوجته ثلثا فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها
قبل ان يواقعها اتحل لزوجها الاول قال لا حتى يذوق الاخر من عسيلتها ما ذاق الاول وروى الجماعة
الا ابا داود عن عايشة جاءت امراة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة
القرظي فطلقت فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي لا غير وانما معه مثل
هدبة الثوب فتبسم صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته
ويذوق عسيلتك وفي لفظ في الصحيحين انها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات وفي لفظ للبخاري
كذبت والله يا رسول الله اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة فقال صلى الله
عليه وسلم فان كان لذلك لم تحلي له حتى يذوق من عسيلتك قال وكان مع عبد الرحمن ابنان له من غيرها
فقال صلى الله عليه وسلم بنوك هؤلاء قال نعم فقال صلى الله عليه وسلم لها هذا ما انت تزعمين ما تزعمين
فوالله لهم اشبه به من الغراب بالغراب وهو في الموطا هكذا انبانا مالك عن المسور بن رفاعة القرظي
عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير ان رفاعة بن سموال طلق امراته تميمة بنت وهب ثلثا في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكحها عبد الله بن الزبير فلم يستطع ان يمسها ففارقها فاراد رفاعة
ان ينكحها فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا تحل لك حتى تذوق العسيلة ووقع في معجم الطبراني
عكس ما في الصحيح عن عايشة كانت امراة من قريظة يقال لها تميمة بنت وهب تحت عبد الرحمن بن الزبير فطلقها
فتزوجها رفاعة رجل من بني قريظة ثم فارقها الحديث وفيه فقال والله يا تميمة لا ترجعي الى عبد الرحمن
حتى يذوق عسيلتك رجل غيره قال لم يروه عن ابي اسحق الا سلمة ابو الفضل **قوله** ولا خلاف لاحد فيه
اي من اهل السنة المراد الخلاف العالي سوى سعيد بن المسيب فلا يقدح فيه كون بشر المريسي وداود الظاهري
والشيعة قايلون بقوله واستغرب ذلك من سعيد حتى قيل لعل الحديث لم يبلغه **قوله** لا يبعد المخالفه
الحديث المشهور قال الصدر الشهيد ومن افتى بهذا القول فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
انتهى وهذا لان شرعية ذلك لاغاظة الزوج حتى لا يسرع في كثرة الطلاق عومل بما يبغض حين عمل البغض
ما يباح **قوله** والشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه وان كان ملفوفا بخرقة اذا كان يجد لذة حرارة
المحل فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد لا تحلها الا ان انتعش
وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في آلته فتور واولجها فيها حتى

التقى الختانان فانها تحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شي يولج في محل الحل اي محل الختان فلا تحل بسحقه
حتى تحبل وفي المبسوط في رواية ابي حفص ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه لانه اذا جف ماؤه
صار كالصبي او دونه ودخل الخصي الذي مثله يجامع فيحلها وفي التجريد لو كان مجبوبا لم تحل فان حملت وولدت
حلت للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي الخلاصة لو كان مسلولا وجامعها حلت عند ابي يوسف خلافا لزفر والحسن
ويشترط كونه في المحل بيقين حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل ما لم تحبل ولو تزوج صغيرة لا يوطا مثلها طلقها زوجها
ثلثا فوطيها هذا الزوج فافضاها لا تحلها وان كانت يوطا مثلها حلت وان افضاها **قوله** دون الانزال خلافا
للحسن البصري لا تحل عنده حتى ينزل الثاني حملا للعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الايلاج وانما
هو كما **قال** وفي مسند احمد انه صلى الله عليه وسلم قال العسيلة في الجماع انتهى فيجب تصدق مسمى الجماع ثبت فيه
الان في مسنده ابن عبد الملك المكي مجهول **قوله** وهو الشرط بالنص فيه نظر اذ لو كان هو الشرط ليس غيره
لحلت بدخول الصغير الذي لا يجامع مثله لكنها لا تحل به لانه صلى الله عليه وسلم شرط العسيلة من الجانبين
فلا بد من كون الزوج ممن يلتذ ايضا وسواء كان حرا او عبدا تزوج باذن المولى لا بغير اذنه عاقلا او مجنونا
اذا كان يجامع مثله مسلما او ذميا في الذمية حتى تحلها لزوجها المسلم تزوجت عبدا بغير اذن سيده فدخل بها ثم
اجاز السيد النكاح فلم يطاها بعد ذلك حتى طلقها لا تحل للاول حتى يطاها بعد الاجازة وتحل بوطي الزوج
في الحيض والنفاس والاحرام وان كان حراما رجل طلق زوجته فاشترى عبدا صغيرا له عشر سنين فزوجه من
مطلقته فجامعها ثم ملكها اياه فقبلت انفسخ النكاح وحلت للزوج **قوله** وفسره اي فسر الصبي المراهق
في الجامع فقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع وفي المنافع المراهق الداني من البلوغ وقيل الذي تتحرك آلته ويشتهي
الجماع وفي فوايد شمس الاسلام انه مقدر بعشر سنين ولا تنس ما اسلفناه في باب الاولياء والاكفاء من اشتراط
كون الزوج كفوا على رواية الحسن عن ابي حنيفة اذا كانت زوجت نفسها منه وهو قول ابي يوسف وهو المختار
للفتوى في زماننا وعلى هذه الرواية لو زوجت الحرة نفسها عبدا لا تحل للاول بدخوله **قوله** ووطي المولى
لا تحلها لزوجها لما قدمناه من ان غاية الحرمة نكاح الزوج وليس المولى زوجا **قوله** بشرط التحليل بان يقول
تزوجتك على ان احلك له او تقول هي فمكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله صلى الله عليه وسلم
لعن الله المحلل والمحلل له اما لو نوياه ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل ماجورا لقصده الاصلاح والحديث المذكور
روي من حديث ابن مسعود وعلي وجابر وعقبة بن عامر وابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم والتخريج عن بعضهم
يكفينا فعن ابن مسعود رواه الترمذي والنسائي من غير وجه **قال** لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل
والمحلل له وصححه الترمذي وحديث عقبة هكذا قال صلى الله عليه وسلم الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول
الله قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة قال عبد الحق اسناده حسن وقال الترمذي في
علله الكبرى الليث بن سعد ما اراه سمع من مشرح بن هاعان ولا روى عنه ودفع بان **قوله** في الاسناد قال
لي ابو مصعب مشرح يرد ذلك رواه الدارقطني معنعنا عن ابي صالح كاتب الليث عن الليث به ولعل ذلك حسنه
عبد الحق فانه رواه من جهة الدارقطني والا فالحديث صحيح عند ابن ماجه لان شيخ ابن ماجه يحيى بن عثمان ذكره
ابن يونس في تاريخ المصريين واثنى عليه بعلم وضبط وابوه عثمان بن صالح المصري ثقة احتج له البخاري
ومشرح وثقه ابن القطان ونقل عن ابن معين انه وثقه والعلة التي ذكرها ابن ابي حاتم لم يعرج عليها ابن القطان
ولا غيره **قال** الزيلعي في التخريج المصنف استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل وظاهر

التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل هو المثبت للحل فلو كان فاسدا لما سماه محللا انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض فمنشاه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرام الا على منع ثبت بقطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب فكلامه فيه يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها خصوصا على ما يعطي كلامه من تسمية المنع الثابت بظني حراما **قوله** وهذا اي المحلل الشارط هو محمل الحديث لان عمومه وهو المحلل مطلقا غير مراد اجماعا والا لشمل المتزوج تزوج رغبة

قوله لانه في معنى الموقت والموقت في معنى المتعة او هو المتعة على ما حققناه فيفسد فلا يحلها وتسميته محللا لا يستلزم الحل لجواز كونه باعتبار كونه شارطا او طالبا للحل ولانه ملعون وعقد النكاح نعمة ولو كان صحيحا لم يلعن عليه ويؤيده ما في مستدرك الحاكم جاء رجل الى ابن عمر فسأله عن رجل طلق امراته ثلاثا فتزوجها اخ له ليحلها لاخيه هل تحل للاول قال لا الا نكاح رغبة كنا نعد هذا سفاحا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصححه قلنا كونه في معنى الموقت ممنوع اذ تعيين نهايته الوطء لا يستلزم تعيين وقته لان الوطء قد يكون في ليلة الخلوة او بعد جمعة او شهر فلا توقيت صريح ولا معنى وحقيقة المحلل مثبت الحل لا من قام به مجرد طلبه واللعنة على مباشرته من الوجه الممنوع وقول ابن عمر لم يرفعه حتى يعارض هذا الحديث وقوله كنا نعده سفاحا لا يستلزم انهم كانوا لا يحكمون بحلها للاول لصدقه مع ثبوت الحرمة **قوله** لانه استعجل حاصله ان المفسد وهو التوقيت منتف لانه ليس بتوقيت والغرض وهو حلها له يتخلف لانه استعجله بطريق محظور كقاتل المورث الا ان هذا القياس معارض للنص وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحل كان ثابتا ثم اعترض عدمه مغيا بنكاح زوج فعند وجود الغاية ينتهي المنع المغيا فيثبت ما كان ثابتا البتة تحت حكم بصحة النكاح مع الدخول لزم الحل للاول البتة ومن الحيل اذا خافت ان لا يطلقها المحلل ان تقول زوجتك نفسي على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد فاذا قبل على هذا جاز النكاح وصار الامر بيدها وهذا بيان ما عليه العامة اذ شرط التحليل يبطل ويصح النكاح وذهب بعضهم الى انه يصح الشرط ايضا حتى لو امتنع المحلل من الطلاق يجبر عليه ونقل عن ابي حنيفة في روضة الزندويستي ذلك وهذا مما لم يعرف في ظاهر الرواية ولا ينبغي عليه ولا الحكم به لانه بعد كونه ضعيف الثبوت تنبو عنه قواعد المذهب لانه لا شك انه شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقود في مثله على قسمين منها ما يفسد العقد كالبيع ونحوه ومنها ما يبطل فيه ويصح الاصل ولا شك ان النكاح مما لا يبطل فيه بالشرط الفاسد بل يبطل الشرط ويصح هو فيجب بطلان هذا وان لا يجبر على الطلاق نعم يكره الشرط كما تقدم من محمل الحديث ويبقى ما وراءه وهو قصد التحليل بلا كراهة وما رده به السروجي من ان الثابت عادة كالثابت نصا في غير محل كلامهم لانه لا يلزم من قصد الزوج ذلك ان يكون مما هو معروف بين الناس منذ اول ما اذان يتميز ينصب نفسه لذلك وصار مشتهرا به وهنا قول اخر وهو انه ماجور وان شرط لقصد الاصلاح وتاويل اللعن عند هذا ولا اذا شرط الاجر على ذلك هذا ولولا ما ذكرنا من قول ابن عمر كنا نعده سفاحا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم جوابا لمن سال عن واقعة حال مفردة لشخص لامكن ان يقال ان مقتضى اللفظ ان تعلق اللعن به اذا اكثر منه ذلك بان نصب نفسه لهذا الامر بشرط او لا لان المحلل تفعل بتشديد العين وهو للتكثير في فعل الفاعل والمفعول فلو اراد تعليق اللعن به بمرة اذا شرط لقال المحل من احلها بهمزة التعدية لكن حديث ابن عمر يصرف عن هذا فيكون من نحو قطعت اللحم وان لم يكن فيه تكثيرا

قوله ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين يعني اذا كان دخل بها ولو لم يدخل لا يهدم بالاتفاق وتقييده في صورة المسئلة بالحرة لوضعها في هدم الطلقة والطلقتين ولا يتحقق في الامة الا هدم طلقة واحدة لا لانه لا هدم في الامة اصلا **قوله** وقال محمد لا يهدم والمسئلة مختلفة بين الصحابة فروى محمد عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن سعيد بن جبير قال كنت جالسا عند عبد الله بن عتبة بن مسعود فجاءه فساله عن رجل طلق امراته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت عدتها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم مات عنها او طلقها ثم انقضت عدتها واراد الاول ان يتزوجها على كم هي عنده فالتفت الى ابن عباس وقال ما تقول في هذا قال يهدم الزوج الثاني الواحدة والثنتين والثلاث واسئل ابن عمر قال فلقيت ابن عمر فقال مثل ما قال ابن عباس وروى البيهقي من طريق الشافعي بسنده عن عمر نحوه قال هي عنده على ما بقي ونحوه عن علي ونقل عن ابي بن كعب وعمران بن الحصين فاخذ المشايخ من الفقهاء بقول شبان الصحابة وشبان الفقهاء بقول مشايخ الصحابة والترجيح بالوجه **قوله** لانه غاية للحرمة اي لان الزوج غاية للحرمة الثابتة بقوله تعالى فلا تحل له اي مطلقا لا بنكاح ولا بملك يمين حتى تنكح زوجا غيره فيكون الزوج منهيا للحرمة ولا انتهاء للحرمة قبل الثبوت اي ثبوتها فاللام بدل الاضافة ولا ثبوت لها الا بعد الثلث فلا يكون منهيا قبلها فصار كما لو تزوجها قبل التزوج او قبل اصابة الزوج الثاني حيث يعود بما بقي من التطليقات قلنا قد عملنا بالنص وجعلناه منهيا للحرمة في صورة الغليظة لكن ثبت له وصف اخر بنص اخر وهو اثبات الحل مطلقا قلنا به وتركتم انتم العمل به وهو الحديث المذكور آنفا ووجه الاستدلال انه محللا وحقيقته مثبت الحل كالمحرم والمسود والمبيض وغيرها مثبت الحرمة والسواد ونحو ذلك فان قيل تقدم آنفا ان محمل الحديث الشارط للحل للعلم قطعا انه من حيث هو مثبت للحل ليس متعلق اللعنة والا لتعلقت بالمتزوج تزوج رغبة فلا بد من كون متعلق اللعنة علما قالوا شارط الحل فلا يكون فيه دليل على انه مثبت للحل الجديد شرعا لانه لم يرد بالمحلل مثبت الحل بل شارطه قيل لا شك ان الزوج يثبت به الحل وهو المراد من مثبت الحل فالمعنى حينئذ لعن الله مثبت الحل اذا شرط الحل فلا يكون شارط الحل مرادا بلفظه من التركيب المذكور بل كله فيفيد حينئذ دليل على ان الزوج مثبت للحل وتعليق اللعنة به اذا شرطه وبه يندفع ما قدمناه ويظهر ان المراد من قول المصنف فيما تقدم وهو محمل الحديث ان محله لعنة المحلل اذا شرطه لان المراد بالمحلل في لفظ الحديث هو الشارط للحل لما بينا من انه لا بد من كونه مثبتا له نعم يرد عليه ما قيل انه لما جعل محللا في صورة الحرمة الغليظة فلا يلزم ثبوته في غيرها واجيب بانه يثبتها فيها بدلالته لانه لما كان محللا في الغليظة ففي الخفيفة اولى وايضا بالقياس عليه في صورة الحرمة الغليظة بجامع كونه زوجا لان صورة الحرمة الغليظة محل والمحل لا يدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع واورد عليه ان ذلك حيث يمكن ولا يمكن هنا لان الحل ثابت فيه وتحصيل الحاصل محال اجيب ان لم يقبل المحل اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال فيه بان يصير بحيث يملك تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح لاصل الشيء صلح سببا لوصفه بالطريق الاولى وفيه نظر اذ غاية ما تحقق من الشارع تسميته محللا ومفهومه لا يزيد على انه مثبت لمجرد الحل وهو حاصل في المتنازع فيه وكون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه محل ابتداء فيه الحل لاستيفاء الزوج ما له من الطلقات قبله وحيث انتفى ثبوت الحل كان لا اثبات شرعا فظهر ان القول ما قال محمد وباقي الائمة الثلاثة ولقد صدق في قول صاحب الاسرار ومسئلة خالفه فيها كبار الصحابة

بعوز فقهها ويصعب الخروج منها وقد يستدل على المطلوب بحديث العسيلة حيث قال صلى الله عليه وسلم
اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوقي من عسيلته فقيام عدم العود بالذوق فعدمه
ينتهي عدمه ويثبت هو والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهو ما يملك فيها الزوج ثلث تطليقات وليس
بشيء لصدق حقيقته قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة والطلقتين بلا تحلل زوج اتريدين ان تعودي
الى فلان صدق حقيقته حقيقه وان كان العود لا الى ما يملك به ثلثا فالحاصل ان العود الى عين الحالة الاولى
محال فالمراد العود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه التشبيه
قوله فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي في النهاية انما
ذكر اخبارها هكذا مبسوطا لانها لو قالت حللت لك فتزوجها ثم قالت لم يكن الثاني دخل بي ان كانت عالمة
بشرايط الحل لم تصدق والا تصدق وفيما ذكرته مبسوطا لا تصدق في كل حال وعن السرخسي لا يحل له ان
يتزوجها حتى يستفسرها لاختلاف بين الناس في حلها بمجرد العقد وفي التفاريق لو تزوجها ولم يسالها
ثم قالت ما تزوجت او ما دخل بي صدقت اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقدامها على النكاح
اعتراف منها بصحته فكانت متناقضة فينبغي ان لا يقبل منها كما لو قالت بعد التزوج بها كنت مجوسية
او مرتدة او معتدة او منكوحة الغير او كان العقد بغير شهود ذكره في الجامع الكبير وغيره بخلاف قولها لم
تنقضي عدتي ولو قال الزوج لها ذلك وكذبته تقع الفرقة كانه طلقها وكذا يجب عليه نصف المهر المسمى
او كماله انتهى من تكميله ثم رايت في الخلاصة ما يوافق الاشكال المذكور قال في الفتاوي في باب الباء لو قالت
بعد ما تزوجها الاول ما تزوجت باخر وقال الزوج الاول تزوجت باخر ودخل بك لا تصدق المراة انتهى
ولو قال الزوج الثاني النكاح وقع فاسدا لاني جامعت امها ان صدقته المراة لا تحل للزوج الاول وان
كذبته تحل كذا اجاب القاضي الامام ولو قالت دخل بي الثاني والثاني منكر فالمعتبر قولها وكذا على العكس
وفي النهاية ولو مري لو قال المحلل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجتها هل تحل للاول قلت
يبنى الامر على غالب ظنها ان كان صادقا عندها فلا تحل له وان كان كاذبا تحل وعن الفضلي لو قالت تزوجني فاني
تزوجت غيرك وانقضت عدتي فتزوجها ثم قالت ما تزوجت صدقت الا ان يكونا قرا بدخول الثاني
كانه والله اعلم يحمل قولها تزوجت على العقد وقولها ما تزوجت على معنى ما دخل بي لا على انكار ما اعترفت
به ولذا قال الا ان يكونا قرا بدخول الثاني فانه لم يقبل قولها فانها حينئذ تكون مناقضة صريحة
وسئل نجم الدين النسفي عن رجل حلف بالطلاق الثلاث وظن انه لم يحنث فافتت المراة بوقوع الثلاث
وخافت ان اعلمت بذلك ان ينكرها لها ان تستحل بعد ما يفارقها بسفر ونام مرا اذا حضر تجدد العقد
قال نعم ديانة **قوله** لانها معاملة انث الضمير وان مرجعه وهو النكاح مذكر الثابت حزم وفي غير نسخة
لانه على الاصل وقول الواحد فيهما مقبول كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات ولذا يقبل قول
الاماء والعبيد في الهدية **قوله** وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله افاد ان تصديقها اذا وقع في
قلبه صدقها مشروط باحتمال المدة ذلك **قوله** وسنبينها في العدة قال في النهاية وقعت هذه الحوالة
غير رايجة لانه لم يذكرها في العدة ولا في غيرها واجاب بعضهم بانه لم يقل في العدة من هذا الكتاب
فيمكن ان يكون اراد في عدة غير هذا الكتاب ومثل هذا مما يقتضي العجب من يسطره في الاوراق ممن هو من اهل العلم
ولا توفيق الا بالله واذا لم يعرف بيانها في الكتاب تعين تعينها في الشرح وذكر نبذة من الخلاف لخلف في اقل ما

ما تصدق اذا ادعت انقضاء العدة بالاقراء فقال ابو حنيفة لا تصدق في اقل من ستين يوما اذا كانت حرة
وقالا اقلها تسعة وثلثون يوما وقال شريح لو ادعت ثلث حيض في شهر وجاءت بالبينة من النساء العدول
من بطانة اهلها انها رات الحيض وتغتسل عند كل قرء وتصلي فقد انقضت عدتها قال له علي رضي الله عنه قالون
ومعناه بالرومية احسنت ومذهب الشافعي رحمه الله انها اثنتان وثلثون ولحظتان ان وقع الطلاق
في الطهر وسبعة واربعون يوما ولحظة ان وقع في الحيض وقال ابو ثور سبعة واربعون وقال مالك
في الجواهر اربعون وقال اسحق بن راهويه وابو عبيد ان كان لها اقرا معلومة نعرفها بطانة اهلها تصدق
على ما يشهد به والا لا تصدق في اقل من ثلاثة اشهر وقالت الحنابلة تسعة وعشرون ان قلنا اقل الطهر ثلثة عشر
وان قلنا خمسة عشر تزداد اربعة ايام فيصير ثلثة وثلثين وما احسن قول اسحق وابو عبيد وهذا لان العادة
ان الشهر الواحد لا يشتمل على اكثر من حيضة واحدة وطهر فتكذبها العادة اذا اخبرت بما دونه والمكذب
عادة كالمكذب حقيقة الا ترى ان الوصي اذا انفق عليه مائة في يوم لا يصدق وان احتمل صدقه بان
تكرر هلاك المشتري في اليوم والا ترى ان الله سبحانه وتعالى لما اقام الزمان مقام الاقراء في الايسة
والصغيرة قدر العدة بثلثة اشهر قال واللائي يئسن من المحيض الى قوله فعدتهن ثلثة اشهر بخلاف
ما شهد بما دون العدة فانه حينئذ يثبت ان هذا من النادر وهذا هو المذكور في وجه قول ابي حنيفة
رايت ان قول اسحق ومن معه اولى به فان لم يؤخذ بهذا ينبغي ان لا يعدل عن قول ابي حنيفة وتخريجه على قول
محمد اي يجعل مطلقا في اول الطهر تفاديا من الطلاق عقيب الجماع فيحتاج الى ثلثة اطهار بخمسة واربعين
كل طهر خمسة عشر وثلثة حيض بخمسة عشر كل حيضة بخمسة اخذا بالوسط فيه وعلى قول الحسن بن زياد ان
يجعل مطلقا في اخر الطهر تفاديا من تطويل العدة فيحتاج الى ثلثة حيض بثلثين يوما اعتبارا للاكثر وطهرين
بثلثين يوما ثم يحتاج الى مثلها في حق الزوج الثاني وزيادة طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة
فاقل ما يصدق فيه خمسة وثلاثون طهر خمسة عشر وهو الفاصل بين الحيضتين وحيضتان بعشرين وعلى
تخريج محمد اقله اربعون الطهر الذي وقع الطلاق في اوله والمتخلل ثلثون وحيضتان بعشرة وتخريج
قولهما ان يجعل مطلقا في اخر الطهر فطهران بثلثين وثلث حيض بتسعة اعتبارا لاقله ثم يحتاج الى مثلها
في حق الزوج الثاني وزيادة طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة فاقل ما تصدق فيه احد وعشرون
يوما حيضتان بستة وطهر خمسة عشر يوما ومثله للثاني وزيادة طهر يعني اذا جاءت بعد المدتين للمطلق
ثلثا تريد ان يتزوجها لا يجوز حتى يحتسب مع المدتين طهر اخر في كل تخريج جعل الزوج فيه مطلقا في اخر الطهر
لان الزوج الثاني اذا جعل مطلقا في اخره والفرض ان عدة الاول انقضت باول الطهر لزم ما قلنا ولو علق
طلاقها الثلث بالولادة فولدت لم يصدق في اقل من خمسة وثمانين يوما في قوله على تخريج محمد وعلى تخريج
الحسن لم تصدق في اقل من مائة يوم احتسابا بالنفاس خمسة وعشرين ثم طهر خمسة عشر ثم ثلاث حيض وطهران
بستين وهذا لان الموجب في مدة النفاس لا يكون حيضا بل بعده وكون ما بعده حيضا موقوف على تقدم طهر تام
وهو ما قلنا هذا في حق الزوج الاول ثم تحتاج في الثاني الى ستين على ما سمعت على التخريجين وعند ابي يوسف
يصدق في حق الاول في خمسة وستين يوما لان نفاسها يقدر باحد عشر يوما عنده لان مدته اكثر من مدة الحيض
فيقدر باكثر من اكثره بيوم ثم بعد هذا ثلث حيض وثلث اطهار وتحتاج في حق الثاني الى ثلثة وثلثة ايضا وعند
محمد تصدق في اربعة وخمسين يوما وساعة لانه لا غاية لاقل النفاس فاذا قالت كان ساعة صدقت ثم الطهر بعده

خمسة عشر ثم ثلث حيض وطهران ويحتاج في حق الزوج الثاني الى اربعة وخمسين يوما ثلث حيض وثلثة اطهار
هذا في حق الحرة واما في حق الامة فتخريجه على المذاهب غير خاف والله الموفق

باب الايلاء

تحريم الزوجة باربعة طرق الطلاق والايلاء واللعان والظهار فبدا بالطلاق لانه الاصل
والمباح في وقته ثم اولاه الايلاء لانه اقرب اليه في الاباحة لانه من حيث هو يمين مشروع لكن فيه معنى الظلم
لمنع حقها في الوطء والتحقيق ان تحريمها ليس الا بالطلاق في الحال والى انقضاء العدة غير ان ثبوته باسباب الاصل
والاشهر منها الابتداء به تنجيزا او تعليقا فقدم ثم اولى الايلاء لانه لا يلزمه المعصية اذ قد يكون برضاها
لخوف غيل على ولد وعدم موافقة مزاجهما ونحوه فيتفقان عليه لقطع لجاج النفس بخلاف الظهار واللعان فانهما
لا ينفكان عن المعصية ولهذا قدم عليهما الخلع لانه ايضا لا يستلزمها لجواز ان تساله لا للنشوز بل لقصد
التخلي للعبادة او للعجز عن اداء حقوق الزوج والقيام باموره وانما قدم الايلاء عليه مع اشتراكه في استلزام
المعصية والانفكاك عنها لاختصاصه هو بزيادة تسمية المال فهو منه بمنزلة المفرد من المركب والايلاء
لغة اليمين والجمع الالايا قال قليل الالايا حافظ ليمينه وان بدرت منه الالية برت
وفعله آلى يولي ايلاء لتصريف اعطى وفي الشرع هو اليمين على ترك قربان الزوجة اربعة اشهر فصاعدا بالله
او بتعليق ما يستشقه على القربان وهو اولى من قوله في الكنز الحلف على ترك قربانها اربعة اشهر لان مجرد
الحلف يتحقق في نحو ان وطيتك فعلى ان اصلي ركعتين او اغزو ولا يكون بذلك موليا لانه ليس مما يشق في
نفسه وان تعلق اشتقاقه لعارض فيهم في النفس من الجبن والكسل بخلاف ان وطيتك فعلي حج او صيام او صدقة
فالمولي حينئذ من لا يخلو عن احد المكروهين من الطلاق او الكفارة لقصور هذا عن نحو ان قربتك فعبده حر
وفلانة طالق واما ركنه فهو الحلف المذكور وشرطه محلية المراة واهلية الحالف وعدم النقص عن اربعة
اشهر والاول بالزوجية والثاني بها اهلية الطلاق عنده وعندهما باهلية الكفارة فيصح ايلاء الذمي عنده
بما فيه كفارة نحو والله لا اقربك فان قربها لا تلزمه كفارة وان مضت المدة بلا قربان بانت بتطليقة ولا يصح
عندهما اما لو آلى بما هو قربة كان قربتك فعلي حج او صلوة او صوم فلا يصح اتفاقا ولو آلى بما لا يلزم قربه
كان قربتك فعبدي حر ونحوه صح اتفاقا وحكمه لزوم الكفارة او الجزاء المعلق بتقدير الحنث بالقربان ووقوع
طلقة بائنة بتقدير البر والفاظه صريح وكناية فالصريح نحو لا اقربك لا اجامعك لا اطاؤك لا اباضعك
لا اغتسل منك من جنابة فلو ادعى انه لم يعن الجماع لم يدين في القضاء والكناية نحو لا امسك لا اتيك لا اغشاك
لا المسك لا اغيظنك لا اسوئك لا ادخل عليك لا اجمع راسي وراسك لا اضاجعك لا اقرب فراشك فلا يكون
ايلاء بلا نية ويدين في القضاء وقيل الصريح لفظان لا اجامعك لا انيكك وهذه كانت تجري مجرى الصريح
والاولى الاول لان الصراحة منوطة بتبادر المعنى لغلبة الاستعمال فيه سواء كان حقيقة او مجازا الا الحقيقة
والا لوجب كون الصريح لفظا واحدا وهو نا في ما ذكر وفي البدائع الافتضاض في البكر يجري مجرى الصريح والدنو
كناية وكذا لا ابيت معك في فراش ويخالفه ما في المنتقى لا انام معك ايلاء بلا نية وكذا لا يمس فرجي فرجك
في الذخيرة وفي جوامع الفقه ما يخالفه قال لا يمس جلدي جلدك لا يصير موليا لانه يمكن ان يلف ذكره بشي
وفي المرغيناني يحنث بمس الفرج دون الجماع فليس بمول قيل فيه بعد وهو حق لان الغرض كون الجماع هو المراد
ولذا كان كناية مفتقرة الى النية ومن نوع ان يراد به ذلك ولا يحنث الا بالجماع فيكون موليا وفي التحفة لو قال

انا منك مول فان عنى الخبر كذبا فليس بمول فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لان
لان هذا ايجاب في الشرع وان عنى به الايجاب فهو مول في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لانه اوجب الايلاء بهذا
اللفظ ولو قال انت على مثل امراة فلان وقد كان فلان آلى من امراته فان نوى الايلاء كان موليا لانه شبهها بها في اليمين
وان لم ينو اليمين ولا التحريم لا يكون موليا ولقايل ان يقول الايلاء الحلف الى اخره وقوله انت على مثل امراة فلان
او انا مول ليس فيه صيغة حلف انشائية ولا تعليقية لان معنى الحلف قوله والله لا اقربك ونحوه وان قربتك وليس
قوله انت مثلها اياه ولا تحقيقا لوجوده لفرض عدم وجوده سابقا ولاحقا الا ان هذا جواب الرواية صرح به الحاكم
ابو الفضل في مختصره وفيه لو آلى من امراته ثم قال لاخرى اشركتك في ايلاء هذه كان باطلا ولو قال ان قربتك فعلي
يمين او كفارة يمين فهو مول والجواب ان قوله انا منك مول معناه انا منك حالف ومعلوم انعقاد اليمين
بقوله احلف فقط كما ينعقد بقوله احلف بالله فينعقد بقوله انا حالف وكذا التشبيه المذكور يؤول اليه
ولو قال لا وطيتك في الدبر او فيما دون الفرج لم يصر موليا خلافا لمالك ولو قال لا جامعتك الا جماع سوء سئل
عن نيته فان قال اردت الوطي في الدبر صار موليا وان قال اردت جماعا ضعيفا لا يزيد على التقاء الختانين
فليس بمول وكذا ان لم تكن له نية وان قال اردت دون ذلك فهو مول **قوله** ولزمته الكفارة ليس حكم المولي مطلقا
على تقدير الحنث بل حكم هذا المولي المذكور في قوله اذا قال الرجل والله الى اخره لما ستعرف ان المولي قد لا يكون
حكمه الكفارة بذلك التقدير وقال الشافعي رحمه الله في القديم لا كفارة في خصوص هذا الحنث لانه تعالى وعد
المغفرة بتقدير الفيء والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع يتحقق الرجوع عن ذلك الترك قال الله تعالى
فان فاءوا فان الله غفور رحيم وقوله الجديد كقولنا لان وعد المغفرة بسبب الفيئة التي هي مثل التوبة لا ينافي الزام
الكفارة بل ثبت في الشرع انفكاك التلازم بين هذين الحكمين الدنيوي والاخروي اعني المغفرة وسقوط الكفارة وثبوت
احدهما مع نقيض الاخر مستمر في كل حلف على معصية اذا حنث الحالف فيها توبة فان التوبة تثبت مع عدم سقوط الكفارة
فيها اعمالا لاطلاق قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية وقال صلى الله عليه وسلم في الصحيح
من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير وهو قول الاربعة والجمهور وقال الحسن
لا كفارة عليه قال قتادة خالف الحسن الناس **قوله** وسقط الايلاء باجماع العلماء على معنى انه لو مضت اربعة اشهر
لا يقع طلاق اخر لان اليمين تنحل بالحنث **قوله** وقال الشافعي تبين بتفريق القاضي لم ينقل الشافعي تبين بل قال
يقع رجعيا سواء طلق الزوج بنفسه او الحاكم وبه قال مالك واحمد ورجح بان الواقع طلاق والطلاق يعقب الرجعة
الا الثالثة بالنص والجواب منع كلية الكبرى وتقدم وجه دفعه في الكنايات غير انه يستدعي سببا والسبب هنا
انه وقع التخلص من الظلم والرجعي لا يفيد ذلك لانه بسبيل من ان يردها الى عصمته ويعيد الايلاء فعين البائن لتملك
نفسها ويزول سلطنته عليها جزاء الظلمة مع ورود الاثار في ذلك كما ستقف على انهاضها باثباته ثم الخلاف في
موضعين احدهما ان الفيء عنده يكون قبل مضي المدة ويكون بعدها وعند مضيها يوقف الى ان يفيء او يطلق لقوله تعالى
فان فاءوا الفاء للتعقيب فاذا اقتضى جواز الفيء بعد المدة وعندنا الفيء في المدة لا غير والجواب ان الفاء للتعقيب المعنى في
الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعمرو وتدخل الجمل التفصيل لجمل قبلها وغيره فان كانت للاول نحو فقد سالوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي ونحو توضا فغسل وجهه ويديه ورجليه
ومسح راسه فلا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب الذكري بان ذكر التفصيل بعد الاجمال وان كنت لغيره فكالاول كجاء
زيد فقام عمرو وكل من التعقيبين جائز الارادة في الاية المعنوي بالنسبة الى الايلاء فان فاءوا اي بعد الايلاء والذكري

فانه لما ذكر تعالى انهم من نسايهم ان يتربصوا اربعة اشهر من غير بينونة مع عدم الوطي كان موضع تفصيل الحال
في الامرين فقوله تعالى فان فاؤا الى قوله سميع عليم واقع لهذا الغرض فصح كون المراد فان فاؤا اي رجعوا عما استمروا عليه
بالوطي في المدة تعقيبا على الايلاء المتعقب الذكر او بعدها تعقيبا عن التربص فان الله غفور رحيم لما حلف منهم
من اليمين على الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفيئة التي هي توبة او غفور للحنث في اليمين ان كان مرضاها العرض
تحصين ولدعن الغيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قراة ابن مسعود فان فاؤا فيهن ترجح
احد الجائزين وهو كون الفيء في المدة اما باعتبار ان الاصل يوافق القراتين الشاذتين كانتا او احديهما شاذة فتترك
تفسير المراد للاخرى واما باعتبار انها تستقل باثبات كونه في المدة اذ لا تعارض القراة المشهورة لانها اعم
من كونه فيها او بعدها بناء على انها حجة عندنا وان ابى الخصم ورد المختلف الى المختلف ثم اذا اثبت الاصل ولا
شك ان القراة الشاذة انما يقروها الراوي خبرا عن صاحب الوحي قرانا فانتفاء القرانية لعدم الشرط وهو
التواتر انتفاء للاخص فان القرانية اخص من الخبرية وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فدار الامرين كونها
قرانا او خبرا عن صاحب الوحي وذلك دائر بين الحجية على وجه وبينها على وجه آخر لا بين الحجية وعدمها فان قيل
حاصل المفاد بها جواز الفيء في المدة ونحن لا ننكر ذلك وانما الكلام في ان له ان يفيء بعدها وتنحل يمينه اذ لم يفيء
فيها او لا بل بمجرد مضيها وقع فلا يتمكن من الفيء بعدها والقراة المذكورة لا تنفيه. قلنا ليس كذلك فانه تعالى
جعل حكم الايلاء على هذه القراة ان يفيء في المدة او يثبت الطلاق بتطليقه او تطليق القاضي على الخلاف هذا
هو المفاد بقوله تعالى فان فاؤا فيهن فكذا وان عزموا الطلاق فكذا على ما عرف من التاويل لان الترديد بما يوجد
في كل قسم منه نقيض الاخرى وان عزموا الطلاق فلم يفيؤا فيها وهو لازم فانهم لو فاؤا فيهن لم يتحقق عزيمة الطلاق
فلزم بالضرورة ان لا في لا في المدة الثاني ان تمضي المدة تقع الفرقة بينهما طلاقا باينا وعنده لا يكون الطلاق
الا بطلاقه او طلاق القاضي لقوله تعالى وان عزموا الطلاق فلو كان الطلاق يثبت بمجرد المدة لم يتصور العزم
عليه ولان النص يشير الى انه مسموع وهو قوله فان الله سميع عليم والوجه الذي ذكره المصنف وحاصله الحاق
المولي بالعنين في حكم هو الزامه بالطلاق فان لم يفعل طلق عليه بجامع انه امتنع عن الامساك بمعروف فيؤمر بالتسريح
باحسان والاكان موقعا من غير ايقاع. والجواب قوله لا يتصور العزم عليه لو وقع بمجرد انقضاء المدة ممنوع اذ لو
وقوعه عندها كان عزيمة الطلاق الاستمرار على الترك حتى يتم فمعنى وان عزموا الطلاق فان استمروا على ذلك
الترك حتى تنقضي المدة فان الله سميع بما يقارن هذا الترك والاستمرار من المقاوله والمجادله وحديث النفس به
كما يسمع وسوسة الشيطان عليم بما استمروا عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك واندرج في هذا جواب
الثاني وعن الاخير بان العنين ليس بظالم فناسبه التخفيف عليه ولذا كان اجله اكثر والمولي ظالم بمنع حقها
فيجازى بوقوعه بنفس الانقضاء ولا نسلم بانه بلا ايقاع بل الزوج بالايلاء موقع فقد كان في الجاهلية تنجيزا
فجعله الشارع موجلا ونقول جاز ان يحكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير لفظ الطلاق وهذا
لان حقيقة الطلاق انما رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح ولفظ انت طالق الة التي يثبت عندها شرعا ولم
يقصر الشرع ثبوته على اللفظ الا ترى انه حكم بثبوته عند كتابته على ما تقدم وليست الكتابة لفظا ولا يبعد
ان يحكم به عند طلبه بمنعها حقها هذه المدة لا يقال كيف يكون ظالما بذلك وهو يوطئه واحدة لا يطلق
عليه واحدة القاضي ولا يلزمه بغيرها فهو ليس بظالم لانا نقول ذلك في الحكم فاما في الديانة فيما بينه
وبين الله تعالى عليه ان يجامعها احيانا لعفها فان ابى كان عاصيا والنصوص من السنة والاثار تفيد ذلك

لكن بقي ان يقال هذا كله نحو من لو قوعه كذلك ونقول بجوازه لكن الكلام فيما هو الثابت بمقتضى دلالة
الدليل وهو ما قلنا فان الاية وان صح فيها كون العزم على الطلاق بالمعنى الذي قلتم لكن الظاهر منها ما قلنا
والجواب ان قراة ابن مسعود لما افادت ان لا فيء بعد المدة لزم انتفاء قولكم من الزامكم باحد الامرين من
الفيء والطلاق فثبت ان المراد بها ما قلنا والا لزم احداث قول ثالث وهو الزامه بعد المدة بامر واحد
وهو الطلاق وهذا التقرير هو محمل استدلال المصنف حيث قال ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال
نعمة النكاح عند مضي هذه المدة والا فظاهره مصادرة لانه استدلال بعين محل النزاع كانه قال جازاه
بذلك بالنص وتقريره ان القراة مفسرة بكون الفيء في المدة بقراة اخرى الى آخر ما ذكرنا واحتج ايضا بالاثار
وهي ما روى الدارقطني قال حدثنا ابو بكر الميموني قال ذكرت لاحمد بن حنبل حديث عطا الخراساني عن عثمان
يعني به ما سنذكر مما يوافق مذهبنا فقال ما ادري ما هو قد روي عن عثمان خلافه قيل له من رواه قال
حبيب بن ابي ثابت عن طاوس عن عثمان وما روى مالك في الموطا عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن ابي طالب رضي الله
عنه انه كان يقول اذا آلى الرجل من امراته لم يقع عليه الطلاق فان مضت الاربعة الاشهر توقف حتى يطلق او
يفيء وما روى البخاري عن ابن عمر بسنده انه كان يقول في الايلاء الذي سمى الله تعالى لا يحل بعد ذلك الاجل الا ان
يمسك بالمعروف او يعزم بالطلاق كما امر الله تعالى وقال اي البخاري قال لي اسماعيل بن ابي اويس حدثني مالك عن نافع
عن ابن عمر قال اذا مضت اربعة اشهر توقف حتى يطلق ولا يقع عليه الطلاق حتى يطلق انتهى قال الشافعي ثنا سفيان
عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال ادركت بضعة عشر رجلا من الصحابة كلهم يقول يوقف المولي وقال
بعضهم روى سهيل بن ابي صالح عن ابيه قال سالت اثني عشر رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا
ليس عليه شيء حتى تمضي اربعة اشهر. قلنا الاثار الاول معارضة اما الاول فيما روى عبد الرزاق حدثنا معمر عن
عطا الخراساني عن ابي سلمة بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان وزيد بن ثابت كانا يقولان في الايلاء اذا مضت اربعة
اشهر فهي تطليقة واحدة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة وهذا اولى لان سنده جيد موصول بخلاف
ذاك فان حال رجاله لا تعرف الا حبيب وهو ايضا اعضله ولا يعلم ان طاوسا اخذ عن عثمن فهو منقطع واما
الثاني فيما اخرج عبد الرزاق انبانا معمر عن قتادة ان عليا وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم قالوا اذا
مضت اربعة اشهر فهي تطليقة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة وكل منهما مرسل فان رواية محمد بن علي
ابن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنه مرسلة وكذا قتادة وهما متعاصران وتوفي قتادة سنة سبع عشرة
او ثمان عشرة ومائة على اختلاف الاقوال وكذا توفي محمد بن علي سنة سبع عشرة في قول وقال غير واحد سنة ثماني عشرة
وقيل سنة اربع عشرة وقيل خمس عشرة وقيل ست عشرة فاعتدلا في هذا القدر ثم المثبت من اشتهار قتادة
بعظم الحفظ والاتقان والمحافظة على الاداء كما سمع بعينه اكثر واشهر من المثبت لمحمد قال عبد الرزاق عن معمر
جاء رجل الى ابن سيرين فقال رايت حمامة التقمت لولوة فخرجت عنها اعظم مما دخلت ورايت حمامة اخرى
التقمت لولوة فخرجت اصغر مما دخلت ورايت اخرى التقمت فخرجت كما دخلت سوا فقال له ابن سيرين اما
التي خرجت اعظم مما دخلت فذاك الحسن يسمع الحديث فيجود بنطقه ثم يصل فيه من مواعظه واما التي خرجت
اصغر فذاك محمد بن سيرين ينقص منه ويشك واما التي خرجت كما دخلت فهو قتادة وهو احفظ الناس
انتهى وفي تراجمه العجايب من حفظه. واما الثالث والرابع فيما اخرجه ابن ابي شيبة ثنا ابو معاوية عن الاعمش
عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وابن عمر قالا اذا آلى فلم يفيء حتى مضت اربعة اشهر فهي تطليقة باينة

ورجال هذا السند كلهم احتج بهم الشيخان فهم رجال الصحيح فينتهض معارضا ولم يبق الا قول من قال بان اصح الحديث
ما روي في كتاب البخاري ومسلم ثم ما كان على شرطهما الى آخر ما عرف وقدمنا في كتاب الصلاة انه تحكم محض لانه
اذا كان الفرض ان المروي على نفس الشرط المعتبر عندهما فلم يبق الا كونه لم يكتب في خصوص اوراق معينة ولا اثر
لذلك وقول البخاري اصح الاسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر لم يوافق عليه قول قال غيره غيره وقال المحققون
ان ذلك يتعذر الحكم به وانما يمكن بالنسبة الى صحابي وبلد فيقال اصحها عن ابن عمر مالك عن نافع عنه وعن ابي هريرة
الزهري عن سعيد بن المسيب عنه واصح اسانيد الشاميين الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة واصح اسانيد
اليمانيين معمر عن همام عن ابي هريرة ونحو ذلك واحسن من هذا الوقوف عن اقحام هذه فان في خصوص الموارد
ما قد يلزم الوقوف عنه ذلك نعم قد يكون الراوي اكثر ملازمة لمعين من غيره فيصير ادرى بحديثه واحفظ له منه
على معنى اكثر احاطة بافراد متونه واعلم بعاداته في تحديثه وعند تدليسه ان كان وبعضه عند ابهامه وارساله
ممن لم يلازمه تلك الملازمة اما في فرد معين فرض ان غيره ممن هو مثله في ملكة النفس من الضبط او ارفع سمعه
منه فاتقنه وحافظ عليه كما حافظ على سائر محفوظاته يكون ذلك مقدما عليه في روايته بمعارضة ما هو الا
محض تحكم فان بعد هذا الفرض لم يبق زيادة الاخر الا بالملازمة واثرها الذي يزيد به على الاخر انما هو بالنسبة
الى مجموع متونه لا بالنسبة الى خصوص متن وحينئذ ثنا هيك بسعيد بن جبير وقد روي عن ابن عمر وابن عباس
خلافه واما رواية الشافعي عن سليمان فحاصلها ان قول جماعة من الصحابة كذلك وكذا ما ذكر عن سهيل ولم يبين
من هم فيجوز كون بعضهم من تعارضت عنه الروايات مع اختلاف طبقاتهم في علو الحال والفقه كما اسمعناك
عمن ذكروا وكون من ذهب الى خلاف المروي عنهم افقه واعلا منصبا ونحن قد اخرجنا ما قلناه عن الاكابر مثل عثمان
وعلي بناء على ترجيح ما عارضنا به وكذا عن زيد بن ثابت وهو من اكابرهم ممن اخذ ابن عباس رضي الله عنهم بركابه
حين ركب وقال هكذا امرنا ان نفعل بعلمائنا وكذا عن ابن عباس فيما قدمنا وكذا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
اخرج الدارقطني عن ابن اسحاق حدثني محمد بن مسلم بن شهاب عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن ان
عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة وهو املك بردها ما دامت في عدتها
وابن اسحق صرح فيه بالتحديث واخرج عبد الرزاق ثنا معمر بن عيينة عن ايوب عن ابي قلابة قال آلى النعمان من
امراته وكان جالسا عند ابن مسعود فضرب فخذه وقال اذا مضت اربعة اشهر فاعترف بتطليقة واخرج
نحو مذهبنا عن عطا وجابر بن زيد وعكرمة وسعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن ومكحول واخرج الدارقطني
نحوه عن ابن الحنفية والشعبي والنخعي ومسروق والحسن وابن سيرين وقبيصة وسالم وابي سلمة وهذا ترجيح
عام وهو ان كل من قال من الصحابة بالوقوع بمجرد المضي يترجح على قول مخالفه لانه لم يكن بحيث يكون محمولا على السماع
لانه خلاف الظاهر لفظ الاية فلولا انه مسموع لهم لم يقولوا به على خلافه ومن قال كقولهم لم يتعين في قولهم مثل ذلك
لانه مع المتبادر من اللفظ فلا يلزم حمل قولهم على سماع واندرج في هذا من روي عنهم الشافعي من الصحابة وسهيل
على انه ليس في اللفظ المروي لسهيل حجة لاحد الفريقين اصلا **قوله** وان كان حلف على الابد هو ان يصرح بلفظ الابد
او يطلق فيقول لا اقربك قوله الا ان تكون حائضا فليس بمول اصلا لانه ممنوع بالحيض فلا يضاف المنع الى اليمين
ولنا لا اقربك حتى تقوم الساعة وحتى يلج الجمل في سم الخياط يكون موليا **قوله** الا انه لا يتكرر استثناء من لازم
قوله فاليمين باقية فيما يتبادر منه انه يقع اخرى عند مضي اربعة اشهر اخرى اذا كانت لم تنقض عدتها
بعد وبه قال ابو سهيل وعليه مشى المرغيناني وصاحب المحيط لان حاصل اليمين المطلقة كلما مضت اربعة اشهر لم اجامعك

فيها فانت طالق ولو صرح بذلك كان الحكم كذلك فكذا اذا صرح بلازمه والمختار قول الكرخي انه لا يقع الا اذا تزوجها
وعليه مشى في البدائع وتحفة الفقها وشرحي الاسبيجابي والجامع لان وقوع الطلاق جزا الظلم وقد تحقق في الاول
بالحلف على ترك قربانها حال قيام العصمة فانعقد ايلاء وثبت حكمه من الوقوع عند مضي الاشهر جزاء الظلم وليس للمبانة
حق الوطئ فلا ينعقد الايلاء ثانيا ابتدا في حقها فلا يلزم حكم الترفيه بخلاف ما لو آلى حال قيام النكاح ثم ابانها تنجيزا
ثم مضت مدة الايلاء وهي في العدة حيث تقع البائنة لصحة الايلاء لصدوره في حال يتحقق به ظلمه فيكون ان صح
بمنزلة تعليق البائن والبائن المعلق يلحق البائن المنجز في العدة على ما اسلفناه في ذيل الكنايات ولهذا التقرير يتضح
لك الجواب عن قول ابي سهل انه كقوله كلما مضت اربعة اشهر فانت طالق وذلك لان قوله والله لا اقربك
اربعة اشهر انما صار بمنزلة قوله اذا مضت اربعة اشهر فانت طالق اذا انعقد الايلاء شرعيا متعقبا الحكم
من وقوع الطلاق بتقدير البر وانعقاده ايلاء انما يكون حال كونه ظالما لان ذلك الحكم هو جزاؤه فاذا لم يكن
ظالما لما كان الثابت مجرد اليمين على ترك قربانها وهو اعم من الايلاء فلا يستلزمه فيبقى يمينا دون ايلاء فلا يصير
كقوله كلما مضت اربعة اشهر فانت طالق فيقتصر عليه حكم اليمين المجردة وهو الكفارة بالوطئ كما لو قال لاجنبية
والله لا اقربك ابدا ثم تزوجها فلم يطاها حتى مضت اربعة اشهر لا تطلق ولو وطئها كفر للحنث كذا هذا ولذا قلنا
اذا تزوجها بعد زوج اخر بعد وقوع الثلاث بواسطة تكرر النكاح في الايلاء المطلق يلزمه الكفارة لو وطئ
وان لم يقع الطلاق لو مضت المدة دون وطئ **قوله** ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من وقت التزوج اطلق في ذلك
وكذا في الكافي وقيده في النهاية والغاية تبعا للتمرتاشي والمرغيناني بما اذا كان التزوج بعد انقضا العدة فاما
ان كان فيها اعتبر ابتداؤه من وقت الطلاق ومثله لو آلى من زوجته مؤبدا ثم طلقها واحدة بائنة لا يبطل الايلاء
فان مضت له اربعة اشهر وهي في العدة وقعت عليها طلقة وان مضت بعد انقضائها لا يقع شيء فان تزوجها
بعد الانقضاء عاد الايلاء ويعتبر ابتداؤه من التزوج فلا تحتسب بما مضى قبله فلو تزوجها في العدة احتسب
به قال في شرح الكنز وهذا لا يستقيم الا على قول من قال ان الطلاق يتكرر قبل التزوج وقد بينا ضعفه انتهى
فالاولى اعتبار الاطلاق كما في الهداية **قوله** لتقيده بطلاق هذا الملك لان الغرض منه المنع وذا انما
يحصل ببطلان حل يخاف بطلانه ولا يخاف بطلان حل سيوجد جديدا بعد التزوج بغيره لانه غالب العدم
على وزان ما قدمنا في مسئلة التنجيز وهو ما اذا علق طلاقها بالدخول مثلا ثم نجز الثلاث فتزوجت بغيره ثم
اعادها فدخلت لا تطلق خلافا لزفر فهذه فرع تلك وفيها خلاف زفر كتلك وكذا لو آلى من زوجته ثم طلقها ثلثا
بطل الايلاء حتى لو مضت اربعة اشهر وهي في العدة لم يقع الطلاق خلافا لزفر ولو تزوجها بعد زوج اخر
في الايلاء المؤبد لا يعود الايلاء خلافا له ولو بانت بالايلاء مرة او مرتين فتزوجت بغيره ثم عادت اليه
عادت بثلاث تطليقات وتطلق كلما مضى عليها اربعة اشهر لم يجامعها فيه حتى تبين بثلاث وفيه خلاف محمد
وهي مبنية على مسئلة الهدم وقد مرت **قوله** فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا وقال به الائمة الاربعة
واكثر العلماء وقالت الظاهرية والنخعية وقتادة وحماد وابن ابي ليلى واسحاق يصير موليا في قليل المدة
وكثيرها فان تركها اربعة اشهر بانت بطلقة لاطلاق الاية في ذلك فانه لم يقيد الايلاء بكونه على اربعة
اشهر فصاعدا بل خص الاربعة مدة التربص واطلق الحلف فكان ابو حنيفة اولا يقول به ثم رجع الى قول
ابن عباس لما صح عنده فتواه بخلافه اخرج ابن ابي شيبة ثنا علي بن مسهر عن سعيد عن عامر الاحول عن عطاء عن
ابن عباس قال اذا آلى من امراته شهرا او شهرين او ثلاثة ما لم يبلغ الحد فليس بايلاء واخرج البيهقي عنه قال

كان ايلاء الجاهلية السنة والسنتين واكثر من ذلك فوقت الله عز وجل اربعة اشهر فان كان اقل من اربعة اشهر فليس
بايلاء واخرج ابن ابي شيبة نحوه عن عطا وطاوس وسعيد بن جبير والشعبي ولا شك ان ظاهر الاية كقول من
قال بانه ايلاء والمعول عليه في دفعه قول الصحابة وكبار التابعين ممن ذكرنا فان قول الصحابي في مثله ظاهر
في السماع لكن يبقى فيه انه زيادة على النص اذ هو تقييد لاطلاق الحلف في كونه ايلاء فلا يجوز الا ان يكون فيه
اجماع من الصحابة والمعنى الذي ذكر وهو ان المولي من لا يقدر على القربان في المدة الا بشي يلزمه وهذا ليس
كذلك فرع كونا قل المدة اربعة اشهر والا فنحن لا نقول به اذا قلنا بعدم تقييد المدة المحلوف عليها بها فاثبات
كون الاقل اربعة اشهر به مصادرة **قوله** لان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع الى اخره قيل هو بنا
على انه اراد بالاقل من اربعة اشهر شهرا فان وضع المسئلة في الاصل اذا حلف لا يقربها شهرا واما الاقل
من الاربعة لا يستلزم كون الامتناع الا في بعض المدة مطلقا لا في اكثرها لجواز كون الحلف على ثلاثة اشهر
وقيل لفظ اكثر مقحم وبعد ذلك التقريب ظاهر وقيل اراد بالاكثر تمام المدة اربعة اشهر سماها اكثر لانها
اكثر من المدة المحلوف عليها ولا اشكال حينئذ لان المانع غير موجود في جميعها من جميع صور الحلف على اقل
من اربعة اشهر واستضعفه في الكافي قال وانما يصح ان لو قال في اكثر المدتين انتهى ووجهه ان افعل
التفضيل يستلزم في اضافته الى شي كونه بعض ما اضيف اليه ولذا امتنع يوسف احسن اخوته وخواص
البشر افضل الملائكة وليس الاربعة الاشهر التي هي المراد بالاكثر بعض المدة المضاف اليها لاستحالة كون
الاربعة بعض ما هو اقل منها فلزم في صحته ان يقول اكثر المدتين يعني المدة المحلوف عليها ومدة الايلاء
وهي اربعة اشهر مدتان والثانية اكثرهما ولا اشكال في انه لو قال في بعض المدة كان اسلم واحسن ه
قوله وشهرين بعد هذين الشهرين الى اخر المسئلة الثانية لفظ بعد الشهرين ليس قيدا في حكم
المسئلة الاولى بل قيد في الثانية فقط ولفظ يوما في الثانية ليس قيدا لا فرق بين مكثه يوما او ساعة
وقيل تكرير اليمين في مجلس او مجالس وبينهما اقل من يوم تخيير عند ابي حنيفة وابي يوسف فقيد بمكثه
يوما لتكون المسئلة اتفاقية وهذا بعيد لان اثبات المذهب نصوا على ان قوله والله لا افعل كذا
والله لا افعل كذا يمينان لم يحك فيه خلاف وانما حكي في قوله والله والله لا افعل يذكر وان ظاهر
الرواية انهما يمينان وفي نوادر ابن سماعة يمين واحدة. وفي المنتقى جعل لو انهما يمينين قياسا وكونهما
يمين واحدة استحسانا ووقع في الدراية في اخر الباب من غير ان يعزوه والله لا اقربك مرارا في مجلس واحد
تتعدد الكفارة وتطلق ثلثا يتبع بعضها بعضا قياسا وهو قول محمد وزفر وواحدة استحسانا وهو قولهما
وهو خلاف الاشهر. ولو قال في الثانية بعد يوم والله لا اقربك شهرين لم يزد على ذلك لم يكن موليا ايضا لكن
لا لما في الكتاب بل لتداخل المدتين فتتاخر المدة الثانية عن الاولى بيوم واحد او بساعة بحسب ما فصل به
بين اليمينين فالحاصل من حلفية الحلف على شهرين ويوم او ساعة على حسب الفاصل والاصل في جنس هذه
المسائل ان الايلاء يوجب طلاقا في البر وكفارة في الحنث وانه لا تلازم بين كونه ايلاء ويمينا كما قدمنا
فلذلك قد يتعدد البر والحنث وقد يتحدان وقد يتعدد البر ويتحد الحنث وقلبه وتعدد البر بتعدد المدة
لانه يتعدد الايلاء وهو يتعدد الظلم وهو بتعدد مدة المنع وما لم يجب تعددها من اللفظ كانت المدتان
متداخلتين وتعدد اليمين بتعدد اسم الله او تكرار حرف لا داخلة على المدة ومن زاد السكوت لم يحتج اليه لان
اسم الكريم يتكرر بعد السكوت ولو كان الحلف بغير الاسم الكريم لم يلزم التعدد من تعدده في التحرير بدعن

ابي حنيفة رحمه الله اذا حلف بايمان عليه لكل يمين كفارة والمجلس والمجالس سوا ولو قال عنيت بالثاني
لم يستقم في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحجة او عمرة يستقيم مثاله تعددهما اذا جاء غد فوالله لا
اقربك اذا جاء بعد غد فوالله لا اقربك اما انهما يمينان فلتعدد الذكر واما انهما ايلاءان فلتعدد المدة
فان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بر في الاولى وبانت فاذا مضى يوم اخر بر في الثانية وطلقت ايضا
ولو قربها بعد الغد يجب كفارتان وان اطلق لزومهما في الكافي ولو قربها في الغد لزمه كفارة لان الغد
لم ينعقد عليه الا يمين واحدة وتعدد الكفارة يتعدد اليمين ونظيره في النوازل قال والله لا اكلمه
يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة ان كلمه بعد ساعة فعليه ثلاثة ايمان وان كلمه بعد الغد فعليه
يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة وان كلمه بعد سنة فلا شي عليه ومن تعددهما والله لا اقربك
اربعة اشهر والله لا اقربك اربعة اشهر اخرى بعد هذه الاربعة الاشهر وكذا والله لا اقربك اربعة اشهر
ولا اربعة اشهر اخرى بعد هذه الاربعة اشهر الا انه تعدد بتعدد المدة بلا تداخل فلا يتصور في قربان
واحد كفارتان وهذه نظير مسئلة الهداية في عدم تداخل المدتين اعني قوله والله لا اقربك شهرين
ثم بعد يوم والله لا اقربك شهرين بعد هذين الشهرين فانه ليس بايلاء كما ذكر ولكن تتداخل المدتان فلو قربها
في الشهرين الاولين لزمه كفارة واحدة وكذا في الشهرين الاخرين لانه لم يجتمع على شهرين يمينان بل على كل شهر
يمين واحدة وقد تواردت شروح الهداية من النهاية ومختصرها وغاية البيان على الخطا عند كلامهم على هذه
المسئلة فاحذره فلو قربها في الاربعة لزمه كفارة واحدة وكذا في الاربعة الثانية ولو كان اطلق فقال
والله لا اقربك ثم بعد ساعة فصاعدا قال والله لا اقربك ثم بعد ساعة قال والله لا اقربك فقربها بعد
اليمين الثالثة لزمه ثلث كفارات لتداخل المحلوف عليه ولو لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة
وعند تمام الثانية وهو ساعة بعدها تبين باخرى اذا كانت في العدة وعند تمام الثالثة تبين بثالثة بلا
خلاف بخلاف ما مضى في الكتاب من تابيد اليمين فان الايلاءات هناك تتنزل متعاقبة بواسطة تابيد اليمين
الواحدة فجاء الخلاف في انه هل ينعقد الايلاء الثاني في العدة اولى ومن منعه قال لا يبتدا الايلاء
الا في حال يكون بالمنع ظالما اما هنا فالايلاءات الثلاثة صرح بها في حال العصمة وهو حال تحقق
ظلمه بها فلا يتوقف وقوع الثانية على قيام النكاح ولو كان بين كل مرتين يوم فقط لم تقع الثالثة الا اذا تزوجها
فتقع بحكم تابيد اليمين اذا مضت اربعة اشهر من وقت التزوج ومثال اتحادهما والله لا اقربك اربعة
اشهر او لا اقربك شهرين وشهرين. وفي الكافي في نظيره كلما كلمت واحدا من هذين فوالله لا اقربك فكلمتهما
معا وليس للتقييد بذلك فائدة فان بتكليمها معا لم يتحل اليمين بل لو كلمت احدهما بعد ما يثبت الايلاء فالظاهر
كون هذا من صور تعدد الايلاء لان تعدد علة التعدد فيما بعد هذه بعينها في هذه. ومثال تعدد البر
واتحاد اليمين كلما دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك فدخلها في يوم ثم في يوم اخر ثم في يوم اخر فان قربها
تجب كفارة واحدة وان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بطلقة فاذا مضى يوم اخر بانت باخرى
واذا مضى يوم اخر بانت بالثالثة وفي هذا المثال نظر لان الحلف بالله وقع جزاء الشرط منكر فيلزم تكرره
ولا يشكل بانه لا حلف عند الشرط الثاني والثالث لانه لم يوجد فيه ذكر اسم الله تعالى والا لزم ان لا حلف
عند الشرط الاول ايضا ومع ذلك ثبت الحلف عنده ولعله اشتبه بو الله كلما دخلت لا اقربك بكلما دخلت
بو الله لا اقربك وكذا لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق ثلثا ان قربتك بتعدد برا وكلما دخلت انعقدت

مدة يقع بمضيها واحدة بائنة ولا يتصور حنثه الا مرة واحدة لتعدد وقوع شي اخر بعد الثلاث
ونحوه كلما دخلت فعلي حجة فرنك سوا **ومثال** اتحاد الايلاء وتعدد اليمين اذا اجاء غد فوالله
لا اقربك ثم قال في المجلس اذا اجاء غد فوالله لا اقربك فهو ايلاء واحد في حكم البر حتى لو مضت اربعة اشهر
من الغد طلقت وان قربها تجب كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الاسم وكذا او الله لا اقربك اربعة اشهر
ولا اربعة اشهر من غير ان يريد لفظ اخرى ونحوه واعلم ان هذه خلافيه وصورتها في الخلافيات لو قال
والله لا اقربك والله لا اقربك والله لا اقربك في ثلث مجالس فكل من اليمين والايلاء ثلاثة وان كان
في مجلس واحد فهو ان اراد به التكرار فان اليمين واحد والايلاء واحد وان لم ينو شيئا او اراد التشديد
والتغليظ وهو الابتداء دون التكرار فان الايمان ثلاثة اجماعا والايلاء ثلاثة قياسا وهو قول
محمد حتى اذا مضت اربعة اشهر ولم يقربها تبين بطلقة ثم عقبها تبين اخرى الا ان تكون غير مدخول بها
فلا يقع الا واحدة وان قربها وجب عليه ثلاث كفارات في الاستحسان وهو قولهما الايلاء واحد
فلا يقع الا واحدة ووجب بالقربان ثلاث كفارات لان الشرط الواحد يكفي لايمان كثيرة ولما كانت
المدة متحدة كان المنع متحدا فلا يتكرر الايلاء **قوله** لم يكن موليا اي في الحال لانه يكون موليا اذا
قربها وبقي بعد يوم القربان اربعة اشهر فصاعدا الى تمام السنة حتى لو تركها بعد ذلك القربان
اربعة اشهر وقعت تطليقة **قوله** اعتبارا بالاجارة ويوما اذا قال اجرتك سنة الا يوما ينصرف
اليوم الى اخر السنة وكذا اذا قال في الصورة المذكورة سنة الا نقصان يوم مولياصرفاله الى الاخر
ويما اذا اجل الدين **قوله** وههنا يملكه لان المستثنى يوم منكر فيصدق على كل يوم من ايام تلك السنة
حقيقة فيمكنه ان يطاها قبل مضي اربعة اشهر من غير شي يلزمه اعتبار اليوم الوطي اليوم المستثنى بخلاف
ما قاس عليه فان المعين لكون اليوم المستثنى اخر السنة ليس اللفظ بل تصحيح الاجارة فانها تبطل بالجهالة وفي
الحمل على حقيقته حتى يصير شايعا في السنة لا تتعين مدة الاجارة والنقصان ينصرف الى الاخر وكذا المقصود
من تاجيل الدين تاخير المطالبة فتعين بدلالة الحال والذي يشكل الفرق بينه وبين قوله والله لا اكلم
زيدا سنة الا يوما ينصرف الى اليوم الاخير وجواب صاحب النهاية بان المعين الحامل وهو المغايظة المقتضية
لعدم كلامه من الحال منظور فيه بانه مشترك الالزام اذ الايلاء ايضا يكون عن المغايظة **قوله** صار
موليا لسقوط الاستثنا مع ان الباقي من السنة مدة الايلاء ولو اطلق بان قال لا اقربك الا يوما لا يكون
موليا حتى يقربها فاذا قربها صار موليا ولو قال سنة الا يوما اقربك فيه لا يكون موليا ابدا الا انه استثنا كل
يوم يقربها فلا يكون ممنوعا ابدا وكذا لو اطلق مع هذا الاستثنا واذا قال سنة مضت اربعة اشهر
ولم يقربها فيه وقعت طلقة ثم تزوجها ومضت اربعة اخرى لم يقربها فيه وقعت اخرى فاذا تزوجها
فمضت اربعة اخرى لا يقع لان الباقي بالضرورة اقل من اربعة اشهر **قوله** ولو قال وهو بالبصرة اذا
حلف لا يقربها في مكان معين هي فيه او زمان معين وهو في غيرهما ان كان بينهما قدر اربعة اشهر كان
موليا على ما فرع قاضي خان والمرغيناني فانهما قالا لو كان بينهما مسيرة اربعة اشهر ففيه بالسان ولم
يعتبر امكان خروج كل منهما الى الاخر فيلتقيان في اقل من ذلك وعلى ما في جوامع الفقه يعتبر ان يكون بينهما
ثمانية اشهر فانه قال لو كان في بلد وزوجته في بلد فحلف لا يدخله وبينهما اقل من ثمانية اشهر لا يصير موليا
لجواز انهما يخرجان فيلتقيان في اقل من اربعة اشهر فيقربهما وان كان بينهما اقل من ذلك لم يكن موليا عند

الائمة الاربعة الا في رواية عن احمد وهو قول ابن ابي ليلي فانه يكون موليا فان تركها اربعة اشهر بانت بتطليقة
وينبغي ان يصير موليا على قول كل من قدمنا عنه انعقاد الايلاء اذا حلف على اقل من اربعة اشهر ابن ابي ليلي وغيره
وكذا اذا قال والله لا اقربك الا في المحرم وهو في شوال او حتى تفطمي ولدك والي مدة الفطام اقل من اربعة
اشهر والوجه المذكور للجمهور بناء على ما تقدم هناك من ان المولي من لا يمكنه القربان في الاربعة الاشهر الا
بشي يلزمه وليس فليس وقد بحثنا هناك ان هذا فرع كون اقل مدة ينعقد الايلاء بالحلف عليها اربعة اشهر
وبالضرورة انهم لا يلتزمون ذلك الا ان يجعل هذا اصلا ممهدا في مذهب المانعين بعد ثبوت عدم انعقاد
لاقل من اربعة اشهر بدليله من اقوال الصحابة فتعلل به الاحكام المذهبية لا بعد قصد الاثبات على المخالف
ثم اورد على هذا الاصل لو قال والله لا اقربكن لاربع نسوة فانه مول فاذا تركهن في المدة طلقن ولو قرب
ثلثا منهن لا يلزمه شي فثبت ان امكان القربان بغير شي لا يمنع صحة الايلاء اجيب بما حاصله ان الايلاء
متعلق بمنع الحق في المدة وقد وجد في هذه المسئلة فيكون موليا منهن وعدم لزوم شي لعدم الحنث لان الحنث
بفعل المحلوف عليه وذلك بقربانهن والموجود قربان بعضهن وحاصل هذا تخصيص اطراد الاصل بما اذا
حلف على واحدة بادني تامل **قوله** ولو حلف بحج الى اخره بان يقول ان قربتك فعلي حج او عمرة او صدقة او
صيام او هدي او اعتكاف او يمين او كفارة يمين او فانت طالق او هذه لزوجة اخرى او فعبدي حر او فعلي
عتق لعبد مبهم فهو مول اما لو قال فعلي صوم هذا الشهر مثلا فليس بمول لانه يمكنه ترك القربان الى ان يمضي
ذلك ثم يطاها بلا شي يلزمه بخلاف قوله فعلي صوم يوم ولو قال فعلي اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن
او الصلاة في بيت المقدس او تسبيحة فليس بمول وتقبل في الصلاة خلاف محمد فعنده يكون موليا لانها مما
يلزم بالنذر وتقدم اول الباب ما يجاب به عنه وتحت صحة الايلاء فيما لو قال فعلي مائة ركعة ونحوه مما يشق
عادة وكذا خلافه ثابت في مسئلة الغزو المذكورة اول الباب فان قلت ينبغي في الصلاة في بيت المقدس ان يكون
موليا اتفاقا لما فيه من مشقة السفر كالحج قلنا نعم لو لزم من نذر الصلاة في بيت المقدس ان لا يسقط الا
بالصلوة فيه لكن المذهب ان له ان يصليها في غيره ويسقط النذر به على ما عرف ولو قال فعلي ان اتصدق
على هذا المسكين بهذا الدرهم او مالي هبة في المساكين لا يصح الا ان ينوي التصدق به ولو قال فكل مملوك
اشتريه فيما يستقبل حر صار موليا عندهما خلافا لابي يوسف ولو قال كل امراة اتزوجها من اهل الاسلام
يصير موليا وعلى هذا لو قال لا اقربك حتى اعتق عبدي او حتى اطلق فلانة او حتى اطلقك يصير موليا عندهما
خلافا له لانه يمكنه القربان بلا شي بان لا يشتري عبدا ولا يتزوج وبتقدير الغاية فلما لم يمكنه الا بضرر لازم
اذ اللزوم لاجل قربانها كاللزوم به واعلم ان الاصل انه متى جعل ليمينه غاية لا توجد في المدة كقوله والله لا
اقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج ياجوج وماجوج او ينزل عيسى عليه السلام او حتى يخرج الدجال
او الدابة فهو مول استحسانا بناء على الظاهر وان احتمل القرب وقت التكلم به وكذا اذا كانت الغاية لا تتصور
مع بقاء النكاح كقوله حتى اموت او تموتي او اقتلك او تقتليني او ابينك وان كان يوجد في المدة لكنها لا تصلح
جزاء نحو حتى اعتق عبدي او اطلق فلانة كان موليا عندهما خلافا لابي يوسف وقد عرفت الوجه **قوله** وفيه
خلاف ابي يوسف اي في ثبوت الايلاء بالحلف بعتق عبده المعين فان ضمير فيه لعتق عبده وهو المعين لا المبهم
فان تعليله لا يتم فيه **قوله** البيع موهوم اي غير مقدور له بنفسه لتوقفه على غيره من المشترين وقد لا يجد
مشتريا في المدة فيمضي قبل وجوده بخلاف الاخراج من الكوفة لانه مقدور له وهو وان توقف على امتثالها

ايضا لكن امتثالها واجب والوجوب طريق الوجود بخلاف امتثال المشتري واذا كان موهوما فلا يمنع الما نعة
الكاينة في الجزاء وهو عتق العبد بالقربان ولو باع هذا العبد سقط الايلاء لانه صار بحال يمكنه قربانها
بغير شي ولو ملكه بسبب شري وغيره عاد الايلاء من وقت الملك ان لم يكن وطيها قبله فان كان وطيها
قبل تجدد الملك لم يعد لسقوط اليمين ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء لقدرته على الوطي بغير شي
وعلى هذا التفصيل موت المراة المعلق طلاقها او ابانتها ثم تزوجها **قوله** وان آلى من المطلقة الرجعية
كان موليا باتفاق الايمة الاربعة بخلافه من البانية وان كانت من ذوات الاقراء فلاحتمال امتداد طهرها
وان كانت تعتد بالاشهر الثلثة فلاحتمال رجعتها فينعقد الايلاء ممتدا الى ما بعد الرجعة فان لم يطاها
حتى مضى شهر من الرجعة بانت وهو مشكل على قول من يرى زوال الزوجية بالطلقة الرجعية وحرمة الوطي
كالبانية وعلى قولنا من حيث انها لاحق لها في الجماع فلا يكون بالمنع ظالما والجواب ان العبرة في المنصوص
عليه لعين النص لا لمعنى النص والمطلقة الرجعية من نسائنا بالنص وهو قوله وبعولتهن احق بردهن
والبعل الزوج حقيقة على ما اسلفناه في اول باب الرجعة فكانت المراة من نسايه فيشملها نص الايلاء
الا يرى انه يثبت الايلاء وان اسقطت حقها في الجماع لخوف الغيل على ولدها وغيره فعلم ان التعليل بالظلم اعتبار
بناء الاحكام على الغالب بخلاف البائن لانتفاء اسم الزوج حقيقة فينتفي كونها من نسائنا وقيل انما لم يكن موليا
من البانية لان الايلاء تعليق طلاق باين على مضي المدة بلا قربان والمطلقة البانية لا يلحقها طلاق باين منجز
ولا معلق يعني اذا كان التعليق بعد الابانة لما قدمنا من انه اذا كان قبلها ووجد الشرط في عدتها من البائن
يلحق وهذا الحصر يقتضي انه لولا هذا صح الايلاء منها وليس كذلك لعدم الزوجية ونسائنا والحق ان مبنى
عدم لحوق البانية هو مبني عدم الايلاء منها وهو عدم الزوجية فالاسناد اليه اولى ثم لا يخفى ان تخلف العلة
في واحد نقض الا لمانع فالحق ان الظلم حكمه ونفس الايلاء هو العلة فلا يلزم وجوده دايما **قوله** لان هذا الكلام
في خرجه وقع باطلا لعدم المحلية وبي كونها من نسائنا في الايلاء والظهار قال تعالى والذين يولون من
نسائهم وقال تعالى والذين يظهرون من نسائهم فلا بد من كونها محلا وقت التكلم بالايلاء والظهار او وقت وجود
شرطهما لما عرف في باب الايمان بالطلاق ان الاضافة الى سبب الملك صحيحة وكذا في الايلاء والظهار فاذا
قال فان تزوجتك فوالله لا اقربك وقع صحيحا وكذا ان تزوجتك فانت علي كظهر امي الا انه لا ينعقد الايلاء والظهار
الا عقيب التزوج بها لانا اذ ذاك نصير محلا لا قبله ولان الظهار لما كان تشبيه المحللة بالمحرمة استدعي انعقاده
قيام حل وطيها **قوله** اذ اليمين منعقدة في حقه اي في حق الوطي لان انعقاد اليمين يعتمد التصور حسا لا شرعا
الا يرى انها تنعقد على ما هو معصية **قوله** كمدة العدة اي الطلاق فيتنصف بالرق لانه من حقوق النكاح وعند
مالك والشافعي رحمهما الله يستوي مدة ايلاء الحرة والامة والقياس على مدة العدة بجامع كونها تربص
هو اجل للبينونة كالعدة مدفوع فان البينونة لا تحصل عند الشافعي بانقضاء المدة وايضا تربص العدة
للخطر وتعرف الفراغ فهو المؤثر وهو منتف في تربص الايلاء فالاوجه الاستواء لعموم نص الايلاء لان الامة
من نسائنا ولان ضربها ايلاء لعذر الزوج وفضا جريا على عادته تعالى من عدم المعاجلة بالعقوبة فاخرت عقوبته
الدينوية بظلمه الى انقضاء اربعة اشهر وهذا المعنى لا يختلف في الحرة والامة **قوله** وان كان المولي
مريضا لا يقدر على الجماع لا فرق بين كون عدم القدرة للمرض او للجب كما انه في حقها لا فرق بين كون المانع مرضها
او الرتق او القرن ومن الناس من منع الايلاء لا جابه ومن الرتقا والقرناء لانه لا يجب عليه الجماع فلا ظلم وجوابه ما قلنا

في المطلقة الرجعية ولان هذا تعليل فيه ابطال لحكم النص وذلك باطل وفي جوامع الفقه لو عجز عن جماعها
لرتقها او قرنها او صغرها او بالجب والعنة او كان اسيرا في دار الحرب او لكونها ممتنعة لا يعرفه وهي ناشزة او بينهما
اربعة اشهر او حال القاضي بينهما لشهادة الطلاق الثلث ففيه باللسان بان يقول فيت اليها او رجعت عما قلت
او راجعتها او ارتجعتها او ابطلت ايلاها واختلف في الحبس صحح الفي باللسان بسببه في البدايع وفي شرح
الطحاوي لو آلى وهي مجنونة او هو محبوس او كان بينهما اقل من اربعة اشهر الا ان السلطان يمنعه او العدو
لا يكون فيه باللسان وهو جواب الرواية نص عليه الحاكم في الكافي ووفق بحمل ما في الكافي وشرح الطحاوي على امكان
الوصول الى السجن بان تدخل عليه فيجامعها ومنع السلطان والعدو نادر على شرف الزوال والحبس حتى لا
يعتبر في الفي باللسان والظلم يعتبر وهل يكفي الرضا بالقلب من المريض قيل نعم حتى ان صدقته كان فيا وقيل لا
وهو اوجه ثم هذا اذا كان عاجزا من وقت الايلاء الى ان مضي اربعة اشهر حتى لو آلى منها وهو قادر تمكث
قدر ما يمكنه جماعها ثم عرض له العجز بمرض او بعد مسافة او حبس او جب او اسر ونحو ذلك او كان عاجزا
حين آلى وزال العجز في المدة لم يصح فيه باللسان خلافا لزفر في غير الاخيرة فان العجز ثابت وهو المدار قلنا
لما تمكن ولم يفعل فقد تحقق منه الاضرار فلا يكون فيه الا بايفاء حقها بالجماع بخلاف ما اذا استوعب العجز
المدة لانه لم يكن لها حق فيها فكان ظالمة في الايلاء باذى اللسان فيفيه الذي هو توبته بتطييب قلبها به لان التو بة
على حسب الجناية ولو آلى ايلاء مؤبدا وهو مريض فبانت بمضي المدة ثم صح وتزوجها وهو مريض ففا بلسانه لم
يصح عند ابي حنيفة ومحمد وصح عند ابي يوسف وهو الاصح على ما قالوا لان الايلاء وجد منه وهو مريض وعاد
حكمه وهو مريض في زمان الصحة بي مبانة لا حق لها في الوطي فلا يعود حكم الايلاء فيه وهما يقولان ذلك تقصير
منه فانه كان يمكنه الفي باللسان قبل مضي المدة ولا تبين ولو كان المانع شرعيا بان كان محرما والى وقت فعال الحج
اربعة اشهر فصاعدا فالفي بالجماع وعند زفر باللسان وهو رواية عن ابي يوسف لان الاحرام مانع من الجماع شرعا
فيثبت العجز فكان فيه باللسان وهم اعتبروا العجز الحقيقي وهو منتف وهذا لانه المتسبب باختياره بطريق محظور
فيما لزمه فلا يستحق تخفيفا **قوله** وقال الشافعي لا فيء الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان فيا لكان حنثا
وضعف هذا لا يخفى على من له سمة لانه حلف على الجماع فكيف يحنث بفعل غيره فان اراد بقوله لو كان فيا لكان حنثا
ان الفي لا يكون الا بالجماع فلو كان فيا لكان بالجماع فكان حنثا لزم صريح المصادرة والنص وهو قوله تعالى فان فاوا
لا يوجب تعيين كون الفي الجماع لان معناه وان رجعوا عن عزمهم ذلك على الظلم وذلك يحصل بارضائها بالجماع او
بالقول ووعد الجماع عند عجزه وهي مشاهدة لعجزه ذلك فلا يتم ما قالا والحق ان مذهب الشافعي ومالك واحمد
كقولنا ولو وطيها بعد الفي باللسان في مدة الايلاء لزمه كفارة لتحقق الحنث لان يمينه باقية في حق الحنث وان بطلت
في حق الطلاق **قوله** وصار فيه بالجماع حتى لو لم يجامع حتى مضت المدة وقع الطلاق وهذا لان المقصود عدم
وقوع الطلاق عند تمام المدة وهذا فرع تمامها ولم تتم حتى قدر على الاصل وهو الجماع قبل حصول
المقصود من البدل فيبطل حكم الخلف كالمتيمم اذا راى الماء **قوله** سيل عن نيته هذا هو المذكور في كتب
محمد رحمه الله وهو جواب الرواية لان بيان المجمل على المجمل وهو ظاهر الرواية وهو قول ابي بكر وعمر وابن مسعود
وعايشة والحسن البصري وعطا وطاوس وابن المسيب وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي وزيد بن ثابت وابن
عمر وابن ابي ليلى ومالك ان الحرام ثلث الا ان مالكا قال بينوي في غير المدخولة ويروى عن علي رضي الله عنه
التوقف وفيه نحو احد عشر مذهبا غير ما ذكرنا **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه اذ حقيقتها وصفها بالحرمة وهي

موصوفه بالحل فكان كذبا وعن هذا قال مسروق والشعبي في التحريم انه كتحريم قصعة من ثريد ليس بشيء واورد لو كان حقيقة كلامه لا تنصرف اليه بلا نية لكنكم تقولون عند عدم النية ينصرف الي اليمين والجواب ان هذه حقيقة اولي فلا تنال الا بالنية واليمين الحقيقة الثانية الثابتة بواسطة الاشتهار وقيل لا يصدق في القضا وقاله شمس الايمة السرخسي بل فيما بينه وبين الله تعالي لكنه يمين ظاهرا لان تحريم الحلال يمين بالنص وهو قوله تعالي يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الي ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فلا تصدق في القضا في نيته خلاف الظاهر وهذا هو الصواب علي ما عليه العمل والفتوي كما سنذكر والاول قول الحلواني وهذا ظاهر الرواية لكن الفتوي علي العرف الحادث **قوله** الا ان ينوي الثلث ولا تصح نية الثنتين الا في الامة خلافا لزفر والزهري ومر في الكنايات والتفصيل فيه بين كون الحالة حالة مذاكرة الطلاق اولا ولو طلق امراته طلقة ثم قال انت علي حرام ونوي ثنتين لم يقع شيء ولو نوي الثلث وقعت ثنتان فكملت الثلث **قوله** وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف كذا ذكره القدوري وليس مذكورا في ظاهر الرواية ولهذا لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي وانما نقله شمس الايمة عنهما من النوادر خلافا لمحمد وجه قوله ان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهو منتف وفي جوامع الفقه نقل عن محمد انه ظهار اذا نوي الظهار علي ما عرف النقل به عنه **قوله** ولهما انه اطلق الحرمة الي اخره حاصله ان الحرمة اعم من الحرمة التي في ظهار او لا والاعم يحتمل الخصوصيات فنية الظهارية خلاف ظاهره فيصدق قضا **قوله** وان قال اردت التحريم او لم ارد شيئا فهو يمين يصير به موليا ونص في المحيط انه خلاف قول محمد حيث قال فان نوي اليمين ولم ينو شيا كان يمينا وينصرف الي الطعام والشراب ولا تدخل امراته الا بالنية هكذا قال محمد وعن مشايخ بلخ تدخل امراته بلا نية فتبين وصح في هذا الزمان وسئل نجم الدين عن امراة قالت لزوجها حلال الله عليك حرام فقال نعم تحرم هذه المراة علي زوجها قال نعم وكذا حلال المسلمين ثم علي قول محمد رحمه الله اذا نوي امراته حتي دخلت لا يخرج الطعام والشراب من اليمين فيحنث بأي ذلك وجد فاذا تناول شيا من الطعام والشراب حنث وانقضي حكم يمينه حتي لو قرب امراته بعد ذلك لا يحنث ولا فرق بين ان يتناول قليلا او كثيرا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل هذا الطعام وهو مما يستوفيه واحد لا يحنث ما لم يستوف جميعه وكذا لا يدخل اللباس الا بالنية واذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوي الطعام والشراب فهو كما نوي ولو نوي الطلاق في نسايه واليمين في غير الله تعالي فهو طلاق ويمين **قوله** ومن المشايخ هم المتاخرون لما ظهر من العرف في ذلك حتي لو قال لامراته ان تزوجتك فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق ولهذا لا يحلف به الا الرجال ولو قالت هي انا عليك حرام كان يمينا وان لم تنو فلو مكنته حنثت وكفرت فصار كما اذا تلفظ بطلاقها عرفا وتطلق للصراحة والعرف هو الموجب لشيوع الصراحة وعن هذا قالوا لو نوي غير الطلاق لا يصدق في القضا بل فيما بينه وبين الله تعالي قال الاستاذ ظهير الدين المرغيناني لا اقول لا تشترط النية لكن يجعل ناويا عرفا ولا فرق بين قوله انت علي حرام او حرمتك علي او لم يقل علي او انت محرمة علي او انا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك ويشترط قوله عليك في تحريم نفسه فلو لم يقله لا تطلق وان نوي الطلاق بخلاف نفسها وقوله انت معي في الحرام بمنزلة قوله انت علي حرام وفي الفتاوي لو قال لامراته انت علي حرام او حلال الله علي حرام فهو علي ثلاثة اوجه اما ان كانت له امراة او اربع او لم يكن له امراة ان كان له واحدة فقد ذكرنا وان كان له اربع طلقت كل واحدة تطليقة

وان لم يكن له الا امراة لزمه كفارة يمين وعلي فتوي الاوزجندي والامام مسعود الكشاني يقع واحدة وعليه البيان قال في الفخرية والخلاصة هو الاشبه وعندي ان الاشبه ما في الفتاوي لان قوله حلال الله او حلال المسلمين يعم كل زوجة فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزلة قوله هن طوالق لان حلال الله يعمهن علي سبيل الاستغراق لا علي سبيل البدل كما في قوله احداكن طالق وحيث وقع الطلاق بهذا اللفظ وقع بائنا ولو قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال لامر اخر ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام ففعل احدهما حتي وقع الطلاق عليه ثم فعل الاخر قال الامام ظهير الدين ينبغي ان يقع كما لو قال معلقا دون الاول **فروع** تتعلق بالايلاء لو قال لا اقربك شهرا بعينه مرا في قاباتها ثم تزوجها لم يصر موليا ويقربها بلا حنث ولو قال ان قربتك فعلي ان انحر ولدي صح الايلاء خلافا لزفر بناء علي انه يلزم بنذر ذبح الولد ذبح شاة عندنا ولا يلزم فيه شيء عند زفر ومالك يوجب فيه نحر جزور وروي عن ابي يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي وهو الاوجه لانه نذر معصية ولو جن المولي ووطيها انحلت وسقط الايلاء ولو قال لنسايه الاربع والله لا اقربكن يكون موليا من كلهن حتي لو مضت اربعة اشهر بن جميعا وقال زفر لا يكون موليا ما لم يطا ثلثا منهن لان الحنث انما يقع اذا وطي الكل فقربان الثلث يمكنه بغير حنث فلا يكون موليا منهن بل من الرابعة فكانه قال ان قربت ثلثا منكن فوالله لا اقرب الرابعة قلنا قصدنا الاضرار بهن كلهن فيكون موليا عليهن فلما لم يوجد وطي جميعهن لا يتحقق الحنث واذا وجد يضاف الحنث الي وطي كلهن لا الي الرابعة فقط بخلاف ما قاس عليه لانه يمين معلقة فلا ينعقد ما لم يوجد شرطها ولو قال والله لا اقرب احداكن جعلناه موليا من واحدة وقال زفر مول من الاربع حتي لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب احداهن بانت واحدة وعلي الزوج ان يعينها وعنده بن كلهن لان قوله احداكن وواحدة منكن سوا ولو قال لا اقرب واحدة منكن يصير موليا منهن جميعا فكذا هذا قلنا احداكن لا تعم لانه معرفة ولذا لا يصح ان يقال لكل احداهن علي درهم واما واحدة منكن فنكرة منفية فتعم ولذا صح لكل واحدة علي درهم ولو قال لزوجتيه والله لا اقرب احداكما فمضت المدة بانت واحدة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يصح كما لو علق طلاق احديهن بمجيء الغد وبين قبل الغد واذا بين بعد المدة وتعينت المبانة ثم مضت اربعة اشهر اخري فعند ابي يوسف لا تبين الاخري وكذا اذا لم يبين وقالا تبين لان اليمين باقية ما لم يحنث ولما زالت مزاحمة الاولي بالبيان تعينت الاخري للايلاء كما لو كانت احديهما وله انه آلي من احديهما لا منهما واحدي هنا ليست نكرة حتي تعم لانها مضافة وتعينت فلا تبين الاخري وفي المحيط لو قال انتما علي حرام يكون موليا من كل واحدة منهما ويحنث بوطيها ولو قال والله لا اقربكما لا يحنث الا بوطيهما والفرق ان هتك حرمة اسمه تعالي لا يتحقق الا بوطيهما وفي قوله انتما علي حرام صار ايلاء باعتبار معني التحريم وهو موجود في كل منهما ولو آلي ثم ارتد ثم اسلم ثم تزوجها يكون موليا عند ابي حنيفة وروي ابو يوسف عنه انه يبطل ايلاوه واذا اختلفا في الفيء مع بقاء المدة فالقول له لانه يملكه وبعد مضي المدة فالقول لها لانه ادعي الفيء في حالة لا يملك فيها والله الموفق

باب الخلع

هو لغة النزع خلع ثوبه ونعله ومنه خالعت المراة زوجها اذا افتدت منه بمالها فخالعها وخالعا صيغ منها المفاعلة ملاحظة للملابسة كل الاخر كالثوب قال تعالي هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي الشرع اخذ المال بازاء ملك النكاح فالاولي قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم

اللغوي والعرفي بخصوص المتعلق والقيد الزائد وقول بعضهم ازالة ملك النكاح ببدل ولا يعم زيادة
قولنا بلفظ الخلع فيه وبدل فيما يليه فالصحيح ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال
ليس هو الخلع بل في حكمه من وقوع البينونة لا مطلقا والاجري فيه الخلاف في انه فسخ وفي سقوط المهر لو كان
المال المسمي غيره وهو منتف ولو قيل انه بالمفهوم الشرعي مما صدقات المفهوم اللغوي لان النزع مطلقا
اعم من كون متعلقه امرا حسيا ومعنويا كقيد النكاح بمقابلة شي او لا لم يبعد ولا ينافي ذلك النقل كما غلط من
جعل اصول الفقه غير منقول لانه راج حقيقته في مطلق مسمي الاصول لغة لان تخصيص الاسم بالاخص بعد كونه
للاعم الصادق عليه وعلى غيره نقل بلا شك وشرطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا وصفته
انه يمين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فيراعي حكم اليمين من جانبه واحكام المعاوضة من جانبها عند ابي حنيفة
وعندهما هو يمين من الجانبين وستاتي ثمرة الخلاف قوله اذا تشاق الزوجان اي تخاصما وخافا اي علما قوله
ولا بأس بتفتدي في الفلاة فانيي اخاف اذا امامت ان لا اذوقها اي اعلم وحدود الله تعالي ما حدده من المواجب
التي امران لا يتجاوز وهذا الشرط خرج مخرج الغالب اذ الباعث على الاختلاع غالبا ذلك لا انه شرط معتبر
المفهوم وهو مشاقتهما كذا قيل وقد يقال جواب المسئلة في كلام القدوري الاباحة فانه قال فلا باس
ان تفتدي نفسها منه بمال واباحة الاخذ منها مشروط بمشاقتهما فهو معتبر شرطا في ذلك قوله فاذا فعلا
ذلك وقع بالخلع تطليقة باينة ولزمه المال هذا حكم الخلع عند جماهير الائمة من السلف والخلف وذهب
المزني الي ان الخلع غير مشروع اصلا وقيدت الظاهرية صحته بما اذا كرهته وخاف ان لا يوفيها حقها او
توفيه ومنعته اذا كرهها هو وقال قوم لا يجوز الا باذن السلطان روي عن ابن سيرين وسعيد بن جبير
والحسن وقالت الحنابلة لا يقع الخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال
اخرون لا يقع ويكون رجعيا فان راجعها رد البدل الذي اخذه رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد
ابن المسيب قال فكان الزهري يقول ذلك وجه قول المزني ان قوله تعالي فلا جناح عليهما فيما افتدت به
نسخ حكمها بقوله تعالي وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا
اجيب بانه متوقف على العلم بتاخر هذه وعدم امكان الجمع والاول منتف وكذا الثاني لان هذا النهي متعلق
بما اذا اراد الزوج استبدال غيرها مكانها والاية الاخري مطلقة فكيف تكون هذه ناسخة لها مطلقا نعم
لو اراد بالنسخ تقدم حكمها على المطلقة في تلك الصورة اعني صورة ارادة الزوج الاستبدال بها من غير
نشوزها كان حسنا وحاصله انه يجب تقديم هذا الخاص على العام وهو حينئذ وجه مذهب الظاهرية
فان قيل الجواب مبني على الخلاف في تقديم الخاص مطلقا فالجواب لا يصح لان هذا الموضع مما يجب فيه تقديم
الخاص عندنا لانا اذا قلنا لا يتعارضان كان الحكم الثابت حينئذ وجوب الترجيح ان امكن والترجيح يثبت للمحرم
على المبيح لان فيه الاحتياط وهو هنا في تقديم الخاص فيجب ان يقدم هنا الخاص هنا حكم المعارضة لا حكم
التخصيص وكل موضع قدمنا فيه العام على الخاص عند تعارضهما في ذلك الفرد كان لثبوت الاحتياط بسبب
كون حكم العام منعا والخاص عند تعارضهما في ذلك الفرد كان لثبوت الاحتياط يخرج منه بعض الافراد كما في لا
صلوة بعد الفجر والعصر مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء
من ليل او نهار او ايجابا كقوله فيما سقت السماء العشر مع قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والا
فنفس كونه عاما لا يقتضي التقدم لتبين مفهومه بل لما يشتمل عليه من الاحتياط بل الجواب المقول لموجبها

ويتوعد من حل الاخذ اذا كان النشوز من قبله وهو ما ذكره المصنف بقوله كره له ان ياخذ يعني كراهة
التحريم المنتهضة سببا للعقاب وان قال الامام المحبوبي في جوابهم تاويل الاية في الحل والحرمة لا في منع
لا في منع وجوب المال وتملكه لان الحرمة لا تثبت مع معارضة موجبها فان المعارضة تنفي القطعية لنظر
احتمال نسخها بالمعارض لكنه اراد ما ذكرنا وسياتي ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالي وجه قول الحنابلة
وهو قول الشافعي في القديم ما روي عن طاوس عن ابن عباس الخلع فرقة وليس بطلاق رواه الدارقطني
عنه وروي عبد الرزاق عنه لو طلق رجل امراته تطليقتين ثم اختلعت منه حل له ان ينكحها ذكر الله الطلاق
في اول الاية وفي اخرها والخلع بينهما قالوا وروي نافع مولي ابن عمر انه سمع ربيع بنت معوذ بن عفراء تخبر
ابن عمر انها اختلعت من زوجها على عهد عثمان بن عفان فجاء معها الي عثمان فقال ان ابنة معوذ اختلعت
من زوجها اليوم افتنتقل فقال عثمان لتنتقل ولا ميراث بينهما ولا عدة عليها الا انها لا تنكح حتي تحيض
حيضة خشية ان يكون بها حبل فقال ابن عمر عثمان خيرنا واعلمنا فهؤلاء اربعة من الصحابة فان ربيعا وعمها
صحابيان قالوا بذلك ويستدل عليه ايضا بالاية قال تعالي الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
الي ان قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال فان طلقها يعني الثالثة افاد شرعيتها بقوله تعالي
او تسريح باحسان على ما اسلفناه من التقرير في فصل فيما تحل به فيكون الافتداء غير طلاق والا كان
الطلاق اربعا والتالي منتف فان كان النكاح عقد يقبل الفسخ وقد تحقق فسخه بخيار البلوغ والعتق وعدم
الكفاءة فلا مانع من كونه كذلك في الافتداء قلنا اما هذا الاخير فحاصله انه وجه مجوز لكونه فسخا لا يوجب
كون الواقع في الواقع احد الجائزين بعينه وهو فسخ او طلاق فلا يفيد واما الاية فالنظر الي نفس التركيب
يفيد بعد غاية التنزل ان الافتداء فرقة ليس غير فان حاصل الثابت به كونه تعالي بعدما افاد شرعية
الثلث او بين ذلك نص على حكم هو جواز دفعها البدل تخلصا من قيد النكاح واخذه منها من غير تعرض لكونه
غير طلاق او طلاقا هو الثالثة او لا فتعيين احدهما من خارج البتة وهذا اوجه من قولهم بين الثالثة
بعوض وبغيره لانه لا يحتاج الجواب اليه كما سمعت ولانه يقتضي ان لا يشرع الخلع الا بعد تطليقتين بل
انما نص على شرعية الثلث وبين حكما اخر هو جواز الافتداء عن ملك النكاح من غير زيادة على ذلك واما
ما ذكره عن عثمان فيتعذر ثبوته ليس فيه سوي انه قال لا عدة عليها ولا تنكح حتي تحيض حيضة واصل هذا
ما روي من حديث ابن عباس ان امراة ثابت بن قيس اختلعت منه فامرها النبي صلى الله عليه وسلم
ان تعتد بحيضة فسمي الحيضة عدة رواه ابو داود والترمذي والحاكم وصححه ثم رايناه صلى الله عليه وسلم
حكم في خلع ثابت بن قيس بانها طلقة على ما في البخاري انه قال اقبل الحديقة وطلقها طلقة فقول عثمان لا
عدة عليها بمعني العدة المعهودة للمطلقات وللشارع ولاية الايجاد والاعدام فهذا يفيدك بتقدير صحته
عدم التلازم بين عدم العدة وكونه فسخا على ان الذي نعرفه من حديث عثمان هذا هو ما رواه مالك عن
نافع ان ربيع بنت معوذ جاءت هي وعمها الي عبد الله بن عمر فاخبرته انها اختلعت من زوجها في زمان عثمان
فبلغ ذلك عثمان فلم ينكره فقال ابن عمر عدتها عدة المطلقة وقال بلغنا عن سعيد بن المسيب
وسليمان بن يسار وابن شهاب انهم كانوا يقولون عدة المختلعة ثلثة قروء وقولهم انه قول اربعة من الصحابة
ممنوع لانه ليس كل من اتصف باسم الصحابي يتبع اقضية النبي صلى الله عليه وسلم واي الاحكام وعلم المتاخر
من المتقدم وصار اهلا للاجتهاد دليل يقلد بعضهم من اتصف بذلك وظاهر حال ربيع وعمها ذلك فانهما

استثنيا عثمان فقال ما قال فاعتداه فليس في المعنى الا قول صحابيين لان المقصود قول اهل الاجتهاد وهذا
لو ثبت التلازم بين نفي العدة وكونه فسخا وهو منتف بما روي عن عثمان مما يخالف ذلك فلم يبق الا قول ابن عباس
وذلك ما روي مالك عن ام بكرة الاسلمية انها اختلعت من زوجها فارتفعا الي عثمان واجاز ذلك وقال هي طلقة
بائنة الا ان تكون سميت شيا فهو على ما سميت ولا نعرف فيه الا ان جمهان لم يعرفه الامام احمد فرد الحديث لذلك وهو
جمهان ابو يعلي او ابو العلا مولى الاسلميين ويقال مولى يعقوب القبطي يعد في اهل المدينة تابعي روي عن سعد
ابن ابي وقاص وعثمان بن عفان وابي هريرة وام بكرة الاسلمية وروي عنه عروة بن الزبير وموسى بن عبيدة
الربذي وغيرهما قال ابن حبان في الثقات هو جد جدة علي بن المديني فهي ابنة عباس بن جمهان روي له ابن ماجه
حديثا واحدا في الصوم عن ابي هريرة لكل شي زكاة وزكاة الجسد الصوم والصوم نصف الصبر فهذا اصح اصحابنا
بنقل مذهبنا عن عثمان وابن مسعود وعلي رضي الله عنهم ثم يعارضه قول غيره بل والمروي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم اسند ابن ابي شيبة ثنا علي بن هاشم عن ابن ابي ليلى عن طلحة بن مصرف عن ابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود
قال لا تكون طلقة بائنة الا في فدية او ايلاء وروي عن علي ايضا وتقدم ما رويناه عن عثمان وقال عبد الرزاق
ثنا ابن جريج عن داود بن ابي عاصم عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة ومراسيل
سعيد لها حكم الوصل الصحيح لانه من كبار التابعين وكبار التابعين قل ان يرسلوا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا عن صحابي وان اتفق غيره نادرا فعن ثقة هكذا تتبعت مراسيله وبه يقوى ظن حجية ما رواه المصنف
عنه صلى الله عليه وسلم الخلع تطليقة بائنة وكذا ما اخرجه الدارقطني وسكت عليه وابن عدي واعله بعباد
ابن كثير الثقفي من ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة وان كان لا يصح على طريق اهل الشان لان الحكم
بالضعف انما هو ظاهر مع احتمال الصحة في نفس الامر فجاز ان يقوم دليل الصحة في نفس الامر مع الضعف في الظاهر
وههنا نظر على اصول لنا وهو ان ابن عباس رضي الله عنهما روى حديث امراة ثابت بن قيس على ما في البخاري عن ابن عباس
ان امراة ثابت بن قيس اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ثابت ابن قيس لا اعيب عليه في دين ولا خلق
ولكني اكره الكفر في الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته قالت نعم قال صلى الله
عليه وسلم اقبل الحديقة وطلقها تطليقة ثم ان ابن عباس قال بانه فسخ وعمل الراوي عندنا بخلاف روايته تنزل
منزلة روايته للناسخ اللهم الا ان يثبت رجوعه كما قالوا والله اعلم به والجواب بتقدير ان ثابتا طلقها امتثالا
لامره صلى الله عليه وسلم لا يبقى محل النزاع وهو الخلع بل يصير طلاقا على مال فقول ابن عباس بعد ذلك الخلع
فسخ كلام في مسئلة اخرى وحينئذ فما ياتي من تسمية الراوي له خلعا حيث قال فكان اول خلع في الاسلام يعني
او الطلاق بمال لان الظاهر ان المخاطب بقوله صلى الله عليه وسلم طلقها امتثل قوله صلى الله عليه وسلم فطلق
وكثيرا ما يطلق الخلع على الطلاق بمال وعلى كل حال فالاظهر من قول الصحابة ما قلناه مع ما فيه من المرفوع الصريح
الذي لا تقاومه النقل التقديري ولو تركنا الكل يتعارض ورجعنا الي النظر في المعنى افاد ما قلنا فمن ذلك ما ذكره المصنف
رحمه الله بقوله ولانه اي الخلع من الكنايات حتى لو قال خلعتك ينوي الطلاق وقع الطلاق البائن عندنا لان حقيقة
الخلع لا يتحقق الا به وقد قدمنا في الكنايات انها عوامل بحقائقها والنكاح قائم بالرجعي فلم يتخلع ثم لم يخرج عن ذلك
الا بذكر المال وذلك لا يقتضي خروجه عن حاله ذلك وايضا هذه فرقة بعد تمام النكاح والاصل فيه كونها
طلاقا لانه هو المعهود والحمل على ما عهد واجب حتى يدل على خلافه دليل ولم يثبت كما اريناك والفرقة بخيار
البلوغ والعتق وعدم الكفاءة قبل تمامه لان النكاح فيه خيار اذا بلغت وعتقت وخيار المولي وكان ذلك امتناعا

عن اتمامه معنى وايضا ملك النكاح ضروري لانه وارد على الحرة فيتقدر بقدر الضرورة وهو استيفاء منافع
البضع فينتفي هذا الملك في حق الفسخ **قوله** الا ان ذكر المال اسدراك مما يتوهم من لزومه على قوله انه كناية
من افتقاره الي النية ومقتضاه انه اذا انكرها يصدق قضاء وليس كذلك قالوا لا يصدق في لفظ الخلع
والطلاق والمباراة والبيع في عدم النية عند ذكر المال بان يقول بارئتك على الف او بعت نفسك او طلاقك
على الف وعند عدمه يصدق في انكارها قضاء في الخلع والمباراة لا في لفظ الطلاق والبيع لانهما صريحان ذكره
في الكافي فاجاب بان ذكر المال يغني عنها اذ هو قرينة ظاهرة على ارادة الطلاق اذ من المعلوم ان لا يستحقه
الا بسببه واما وجه من قال لا بد من اذن الامام فلم اره ويظهر انه قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فانه تعالى شرعه مشروطا بخوف الايمة والحكام اذ هم المخاطبون بقوله تعالى فان خفتم وهذا فرع
الترافع اليهم وان كان خطاب تاخذوا للازواج فهو غير مستغرب في القران ان يكون خطابا بان يتلو احدهما للاخر
والمخاطبون باحدهما غيرهم بالاخر والجواب ما ذكرنا من قصة الربيع من الموطا يفيد ان الخلع وقع دون علم
عثمان رضي الله عنه به ولم ينكره وكذا ابن عمر حين سمع به فافاد عدم فهمهما ذلك فيكون المراد من الاية
اذن الايمة من تمكنهم من الخلع اذا خافوا عليهما عدم القيام بالموجب فيما اذا ارتفعوا اليهم لانه لا بد من الترافع
اليهم وعلى اعتبار هذا المفهوم منعوهم عند عدم هذا الخوف بالقول والفتوى ويتبين انه حينئذ ليس
مباحا لقوله صلى الله عليه وسلم المختلعات هن المنافقات رواه الترمذي وفيه وفي ابي داود عنه صلى الله
عليه وسلم ايما امراة اختلعت من زوجها من غير باس به لم ترح رائحة الجنة لا بالحكم بعدم النفاذ والصحة
اذا وقع واما وجه من قال انه رجعي فذكره بعضهم فيه مما لا حاصل له ولا اعتبار على الوجه المذكور في الكتاب
فيه وهو انها انما بذلت المال لتسلم لها نفسها والله تعالى شرع الافتداء لذلك والا لو كان رجعيا لم يحصل
الغرض الذي شرع لاجله ولانه معاوضة والزوج تملك المال حكما لصحة هذه المعاوضة فلا بد من ان تملك
نفسها حكما لها تحقيقا لها كما في جانبه والله سبحانه اعلم **قوله** وان كان النشوز من قبله كره له ان ياخذ منها شيا
لقوله تعالى فلا تاخذوا منه شيا نهى عن الاخذ منها عند عدم نشوزها وكونه منه وتقدم ما قيل من ان ثبوت
الكراهة دون التحريم للمعارضة وليس بشي اذ لا معارضة في التحريم فان اطلاق نفي الجناح في الاية المطلقة مقيد
بالمشاقة فان الاية هكذا ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والنهي في الاية الاخرى مقيد بانفراده بالنشوز فلا اشتراك فلا
تعارض في حرمة الاخذ على انه لو تعارضا كان التحريم ثابتا بالعمومات القطعية فان الاجماع على حرمة اخذ
مال المسلم بغير حق وفي امساكها لا لرغبة بل اضرارا وتضييقا ليقتطع مالها في مقابلة خلاصها من الشدة التي هي فيها
معه ذلك وقال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فهذا دليل قطعي على حرمة
اخذ مالها كذلك فيكون حراما الا انه لو اخذ جاز في الحكم ذكره المصنف اخرا اي يحكم بصحة التملك وان كان بسبب
خبيث وعلله بقوله لان مقتضى ما تلوناه يعني قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به شيان الجواز حكما يعني
الصحة والنفاذ في القضاء فانه ذكره شبهها باخذ الزيادة وقد قال فيها جاز في القضاء والاباحة ترك في حق الاباحة
لمعارض وهو قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية فبقي معمولا به في الباقي اي الجواز في
القضاء لا يقال الجواز هو الاباحة ويتلازمان وجودا وعدما لانا نقول معنى الاباحة استوا الطرفين فلا اجر
ولا وزر ومعنى الجواز من جاز اي مر وبعد فهو النافذ شرعا اي الصحيح وهو المعتبر سببا لترتب الاثار الشرعية

اعم من كونه مع الحل او الحرمة كما في كل نهي عن امر شرعي لم يقم فيه دليل على انه لعينه كالبيع وقت النداء والبيع بالخمر فلا تلازم وهنا كذلك فالاخذ حرام في حال عدم نشوزها وان كان برضاها ولو فعل كان اخذ متسببا للتمليك كما في البيع فيما قلنا حيث يملك بسبب ممنوع لابقال النهي هنا عن امر حسي فيعدم وجوده شرعا فيخرجه عن ان يكون سببا مفيدا لحكم الملك كالنهي عن الزنا لان ذلك مقتضاه اذا لم يدل الدليل على ان النهي لغيره لا لعينه وهنا دل لانه للزيادة الايحاش والقائل ان يقول اذا تُرك في حق الاباحة لمعارض يلزم انتفاء النفاذ شرعا وذلك لان دلالته على النفاذ ليس الا دلالة الترامية للاباحة لان دلالته المطابقة على الاباحة اذ هي المعنى المطابقي لنفي الجناح ويلزم ثبوت الاباحة النفاذ فاذا ارتفعت الاباحة ارتفعت بلازمها الا ان يدل دليل مستقل اخر على ثبوت النفاذ شرعا وهو معدوم وعلى هذا يظهر قول الظاهرية **قوله** لاطلاق ما تلونا بدينا اي اولا وهو قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني بطريق دلالته لا عبارته فان عبارته رفع الجناح عند مشاقتهما ولا شك ان في مشاقتهما مشاقته فان كان له ان ياخذ ما افتدت به مطلقا فيما فيه مشاقته منه فاخذه ذلك فيما لا مشاقة منه فيه اولى **قوله** وجه الاخرى قوله في امراة ثابت الى اخره تقدم ذكر الحديث من رواية البخاري وليس فيه ذكر الزيادة وقد رويت مرسلة ومسندة فروى ابو داود في مراسيله وابن ابي شيبة وعبد الرزاق كلهم عن عطا واقرب الاسانيد سند عبد الرزاق قال انا ابن جريج عن عطا جاءت امراة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشكو زوجها فقال اتردين عليه حديقته التي اصدقك قالت نعم وزيادة قال اما الزيادة فلا واخرجه الدارقطني كذلك وقال وقد اسنده الوليد عن ابن جريج عن عطا عن ابن عباس والمرسل اصح واخرج عن ابي الزبير ان ثابت بن قيس بن شماس كانت عنده زينب بنت عبد الله بن ابي سلول وكان اصدقها حديقة فكرهته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته التي اعطاك قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا ولكن حديقته قالت نعم فاخذها وخلى سبيلها انتهى قال سمعه ابو الزبير من غير واحد ثم اخرج عن عطا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل من المختلعة اكثر مما اعطاها وروى ابن ماجة عن ابن عباس ان جميلة بنت سلول اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والله ما اعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام لا اطيقه بغضا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته فامره ان ياخذ منها حديقته ولا يزداد ورواه من طريق اخر وسماها فيه حبيبة بنت سهل ولم يذكر الزيادة وكذا رواه الامام احمد وسماها حبيبة بنت سهل الانصارية وزاد فيه وكان ذلك اول خلع في الاسلام فقد علمت انه لا شك في ثبوت هذه الزيادة لان المرسل حجة عندنا بانفراده وعند غيرنا اذا اعتضد بمرسل اخر يرسله من روى عن غير رجال الاول او مسند كان حجة وقد اعتضد هنا بهما جميعا وظهر لك الخلاف في اسم المراة جميلة او حبيبة او زينب وفي اسم ابيها عبد الله بن سلول او سلول او سهل والمسئلة مختلفة بين الصحابة فذكر عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن محمد بن عقيل ان الربيع بنت معوذ بن عفرا حدثته انها اختلعت من زوجها بكل شيء تملكه فخوصمت في ذلك الى عثمان بن عفان فاجازه وامره ان ياخذ عقاص راسها فما دونها وذكر ايضا عن ابن جريج عن موسى ابن عقبة عن نافع ان ابن عمر جاءته مولاة لامراته اختلعت من كل شيء لها ومن كل ثوب حتى نقبتها وروي ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه رفعت اليه امراة نشزت على زوجها فقال اخلعها ولو من قرطها ذكره حماد بن سلمة عن ايوب عن كثير بن ابي كثير عنه وذكر عبد الرزاق عن معمر عن ليث عن الحكم بن عتيبة عن علي بن ابي طالب لا ياخذ منها

فوق ما اعطاها ورواه وكيع عن ابي حنيفة عن عمار بن عمران الهمداني عن ابيه عن علي انه كره ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وقال طاوس لا يحل له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها واورد ان شرط قبول خبر الواحد ان لا يعارض الكتاب وهذا معارض قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اجيب اذا خص منه شيء او عورض بنص اخر مثله خرج عن القطعية في الحكم فيجوز تخصيصه بخبر الواحد مع ان هذا الحديث ان كان معارضا للنص فهو موافق لاخر وهو قوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا فكان في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب فجاز التمسك به لانه موافق لاحد النصين وفيه نظر لما قدمنا من ان النهي عن الاخذ في هذه الاية مقيدة بنشوزه وحده واطلاق الاخذ منها قيد بنشوز كل منهما على الاخر فلا تعارض فلا تخصيص لان مورد العام غير صادق على مورد الخاص ليكون بخلاف حكمه في بعض متناوله لانه تخصيصا لا يقال اخذ الزيادة ايضا غير متناول المطلقة لانه في نشوزهما ونشوزها وحدها ليس نشوزهما لانا نقول تثبت اباحة اخذ الزيادة في نشوزها وحدها بطريق اولى كما بينا وعلى هذا فيظهر كون رواية الجامع اوجه نعم تكون اخذ الزيادة خلاف الاولى ويكون محمل منعه صلى الله عليه وسلم ثابتا من ان يزداد الحمل على ما هو الاولى وطريق القرب الى الله سبحانه وتعالى والله اعلم **قوله** ولو طلقها الى اخره صورته ان يقول انت طالق على الف او بالف اما لو قال وعليك الف فقبلت يقع الطلاق ولا يلزمها المال عنده خلافا لهما وسياتي وقوله فقبلت وقع الطلاق اي غير متوقف على الاداء ولزمها المال فيطالبها به ان كانت حرة او امة اختلعت باذن سيدها حتى تباع فيه وان اختلعت بغير اذنه لا تطالب الا بعد العتق وهذا بناء على جعل على للشرط واعتبار الفعل المقدر القبول لا الاداء كما ذكره المصنف حيث قال وقد علقه بقبولها والمعين لذلك ذكره في مقام المعاوضة وفي المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول لا الاداء والى هنا تم التقرير ولابد من كون القبول في المجلس لما قدمنا وزاد في النهاية **قوله** ولو قلنا بتعليقه بالاداء كانت كلمة على للشرط المحض وهي انما كانت كذلك في غير المعاوضات كما في قوله انت طالق على ان تدخلي الدار يعني ان تعليقه بالاداء يخرج الى ان المعنى ان اديت فانت طالق وهو الشرط المحض وهو منتف في المعاوضات لاستلزامه تعليق البيع على ذكر الثمن ونحوه وقد يقال ان ذلك جائز في المعاوضات المحضة اما الخلع فليس محض معاوضة لما عرف من انه يمين من جانبه او الجانبين فليس هذه الزيادة محتاجا اليها في التقرير لاستغناء الدليل عن ذلك واعلم ان تعلق الوقوع بقبولها بحيث ينزل بمجرده هو فيما يتحقق فيه التحقيق اما فيما يحتمل فلا فلذا اختلف فيما اذا قال اخلعي نفسك مني بكذا فقالت قبلت يصح مطلقا وقيل لا مطلقا وقال الفقيه ابو جعفر ينوي الزوج ان اراد به التحقيق دون السوم يصح **قوله** لما بينا يعني قوله ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها **قوله** وهي النفس انث ضمير الاخر وهو مذكر لتانيث اسمه الاخر اعني النفس **قوله** وان بطل العوض في الخلع الى اخره حاصله انه اذا شرط في الفرقة عوضا غير متقوم فاما ان وقعت بلفظ الخلع او الطلاق ففي الخلع يقع بائنا وفي الطلاق يقع رجعيا ان كانت مدخولا بها وهي دون الثلاث وترك المصنف التقييد بها لاشتهار الحال في الطلاق الثلاث وطلاق غير المدخول بها بحيث لا يكاد يخفى على احد وفيهما معا لا يجب شيء للزوج وجه الحكم الشامل ان ملك النكاح في الخروج غير متقوم ولذا لا يلزمه في الطلاق شيء اجماعا واباحة الاتلاف ليس وضعا لتقومه شرعا والا لتعينت القيمة ولو بالنوع كمهر المثل فاذا سمى غير المتقوم في غير المتقوم كان راضيا بسقوطه مجانا وجه الافتراق ان لفظ الخلع في الكنايات التي لها دلالة على قطع الوصلة لانه من خلع الخف والنعل والقميص

وقد مران الكنايات عوايل بحنايتها فما افاد حقيقته منها قطع الوصلة كان الواقع بها باينا وما لا فرجعي ولفظ
الخلع من الاول بخلاف اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة على ما سلف فانما يقع بها رجعي ولفظ الطلاق
صريح لا يقتضي البينونة ولولا ثبوت هذا الاعتبار عندنا في الكنايات لقلنا بالرجعي فيهما كقول مالك واحمد و
والشافعي يخالفنا في هذا الاعتبار في الكنايات على ما اسلفناه فيها وقال هنا ان الواقع باين بناء على انه يوجب
فيه رد مهر مثلها قياسا على بطلان العوض في المهر وهو ضعيف لانه مع الفارق فان الشارع جعل البضع متقوما
حالة الدخول حتى لو سكتا عن المهر لزمت قيمته وهي مهر المثل ولم يجعله متقوما حال الخروج لما بينا فلم يلزم
من بطلان العوض لزوم القيمة وفي كتب المالكية لو خلعها على حلال وحرام كخمر ومال صح ولا يجب له الا المال
قيل هو قياس قول اصحابنا وهو صحيح وفي جوامع الفقه خالعها على عبد نفسه لا يلزمها شيء لانه مال لا تستحقه
بحال وعرف مما قررنا ان اقتصاره على قوله لانه من الكنايات لا يستلزم البينونة **قوله** بخلاف ما اذا خلع على
خل بعينه لانها سمت ما هو مال وهو ليس بمال فيصير مغرورا فيرجع عليها فعند ابي حنيفة ترد مهرها وعندهما
مثل كيل الخمر وسطا كما في الصداق على ما تقدم في باب المهر ولو علم الزوج بكونه خمرا لا شيء له **قوله** وبخلاف
ما اذا كاتب او اعتق على خمر ونحوه مما هو مال لكنه ساقط التقوم واحترز به عما لو كاتبه على ميتة او دم فان الكتابة
حينئذ باطلة حتى لو ادى الميتة والدم لا يعتق وهنا فاسدة فلو ادى الخمر عتق وعليه قيمة نفسه لان ملك المولى
فيه متقوم ولهذا لا يجوز اشتراط بدل العتق على الاجنبي كتسميته ابتداء وما رضي بزواله مجانا لانه لو رضي بحج
عتقه ابتداء فتسمية مال غير متقوم لا يستلزم رضاه بلا عوض والعتق لا يتوقف بعد وجوده فيزيل ولا
يمكن رفعه ولا ايجاب المسمى لفساده ولا وقوعه بلا بدل لما ذكرنا فيجب عليه رد ما احتبس عنده من ملك المولى وهو
قيمة نفسه لانه اذا تعذر البدل في موضع لزومه يجب قيمة البدل ولقائل ان يقول ان عني يكون العبد
متقوما عند الخروج او حالة البقاء لزم قيمته عند خروجه شرعا فممنوع وان عني امكان الاعتياض فالبضع كذلك
حالة الخروج فلا يفيد هذا الفرق في الرجوع بينهما في تسمية الخمر والخنزير والجواب المراد من المال وهو كونه
له قيمة باذن الشرع فوما او لا ببيع او هبة وليس هذا في البضع حالة الخروج **قوله** والفقه فيه اي في لزوم
تقومه عند الدخول دون الخروج انه اي البضع شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شرف اي
تحصل به شرف البضع للتخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا العوض وهو حاصل هنا بدونه
قوله وما جاز ان يكون مهرا جاز ان يكون بدلا في الخلع ولا ينعكس كليا فالصادق بعض ما جاز بدل خلع جاز كونه
مهرا والبعض لا كالاقل من العشرة وما في يدها وما في بطن غنمها وبطن جاريتها يجوز وله ما في بطونها ولا يجوز مهرا
بل يجب مهر المثل والفرق ان ما في البطن ليس ما لا في الحال بل في المال فكانه تعليق بالانفصال من البطن واحد
العوضين وهو الطلاق هنا يقبل التعليق فكذا الآخر اعني المال ولا يقبله ما يقابل المال هناك وهو ملك النكاح
فكذلك عوضه الآخر ولو لم يكن في بطونها شيء حالة الخلع فلا شيء له وما حدث في البطن بعد الخلع لها لانه لانها
عبر عادة اذ ما في البطن لم يتعين كونه مالا الا اذا ظهر لجواز كونه ريحا ومينة فلا يلزمها شيء ويصح التاجيل في بدل الخلع
مع جهالة مستدركة كالحصاد والدياس لا الفاحشة كالعطاء وهبوب الريح والميسرة وحيث لا يصح التاجيل
يجب المال حالا وهذا لانه لما كان اسقاطا حتى جاز تعليقه وخلوه عن العوض بالكلية وكان مما يجري فيه التسامح
فجاز المجهول والى الاجل المجهول المستدرك الجهالة وعلى هذا الاصل يجوز اختلاعها على زراعة ارضها وركوب
دابتها وخدمتها على وجه لا يلزم خلوة بها او خدمة اجنبي لان هذه تجوز مهرا وفي الخلاصة فالتطلقني على ان

أو اخر مالي عليك فطلقها فان كان للتاخير غاية معلومة صح به التاخير وان لم يكن لا يصح والطلاق رجعي على كل حال
وكذا لو طلقها على ان تبريه عن الكفالة التي كفل بها لها عن فلان فالطلاق باين انتهى كلامه كانه لان الاول ليس فيه
مال لان مطالبتها به لا تسقط بل تتاخر بخلاف الثاني لتحقق سقوط المال او مطالبتها اياه به **قوله** اولى ان
يصلح عوضا لغير المتقوم وهو البضع حالة الخروج بخلافه حال الدخول فانه متقوم وعن هذا جاز تزويج
الاب ابنه الصغير على مال الصغير ولم يجز ان يخلع ابنته الصغيرة على مالها ولو تزوج المريض بمهر مثلها ينفذ
من جميع المال ولو اختلعت المريضة يعتبر من الثلث فيكون له الاقل من ميراثه منها ومن بدل الخلع اذا كان
يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت وهي في العدة فان ماتت بعدها او كانت
غير مدخول بها فله بدل الخلع ان كان يخرج من الثلث **قوله** لانها لم تغره بتسمية المال لان ما في يدها قد يكون
متقوما وقد يكون غيره فكان بذلك راضيا ان لم يكن ما لا او كان ومثل هذا قولها على ما في بيتي او ما في بيتي من شيء
وليس فيه شيء لا يلزمها شيء لان الشيء يصدق على غير المال فان كان فيه شيء حال قولها فهو له كله ولو قالت على ما
في بيتي من متاع وليس فيه مال يرجع عليها بمهرها للغرور والوجه ظاهر في الكتاب وقوله لا وجه الى ايجاب المسمى
اي ما سمته المراة وهو المال وقيمته للجهالة قيل عليه يجب ان يلزمه ما يصدق عليه اسم المال واقله درهم
لما عرف في الاقرار وهو مذهب احمد رحمه الله والجواب الجهالة توجب الفساد ولان كون اقل ما هو
مال درهما ممنوع **قوله** لانها سمت الجمع واقله ثلثة فان قيل هذا في قولها دراهم ظاهر اما في المحلى فينبغي
ان يلزمها درهم لبطلان الجمعية بلام الجنسية وهو يصدق بالفرد فينبغي ان يلزمها درهم فالجواب
ان ذلك عند عدم امكان العهدية فاما ان امكن اعتبر كونه المراد وهو كذلك هنا فان قولها على ما في يدي
افاد كون المسمى مظروف يدها وهو عام يصدق على الدراهم وغيرها فصار بالدراهم عهد في الجملة من حيث
هو مما صدقات لفظ ما وهو مبهم ولفظة من وقعت بيانا ومدخولها وهو الدراهم هو المبين لخصوص المظروف
فصار كلفظ الذكر في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى للعهد لتقدم ذكره في قوله ما في بطني محررا وان كان تخالفه
في كون مدخول اللام هنا واقعا بيانا للمعهود بخلافه في وليس الذكر لان المراد بلفظ ما فيه متعين لان المنذور
للبيعة انما هو الذكر ولانه لا يكون للجنس الا عند امكان الاستغراق لا عند عدمه ولذا يكون للجنس في لا اشتري العبيد
لامكان الاستغراق في النفي دون لاشترين العبيد لعدم الامكان فيحنث بشرا عبد واحد بالاول ولا يبر بشراء
عبد في الثاني بل بشراء ثلثة وهذا التقرير يتبين لك ان من لبيان الجنس لا صلة كما ذكره المصنف الا ترى الى صدق
ضابطها وهو صلاحيه وضع الذي موضعها موصولا بمدخولها حال كونه خبر المبتدأ الذي هو ضمير المبهم هكذا
ما في يدي الذي هو الدراهم لقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لصدق الرجس الذي هو الاوثان
اللهم الا ان يكون له في لفظ الصلة اصطلاح وما قيل ان تعيين الثلثة فيما اذا لم يكن في يدها شيء لان البضع
محترم فلا بد من عدد معتبر وهو الثلثة دفع بانه فرع تقوم البضع في الخروج وهو منتف وفيه نظر لان المراد
انه لما لزم المال من قولها على ما في يدي من الدراهم وكان البضع محترما فالظاهر ان يراد ببدل اسقاط الملك
عنه ما هو معتبر والدرهم الواحد وان صدق عليه الجنس الذي صار اليه الجمع غير ذي خطر ولذا لم يقطع
العضو به بخلاف الجمع فانه ذو خطر وهو من محتملات الجنس كالفرد فيحمل عليه حملا للدلالة بالمعين المذكور كما
انه ربما يحمل على الفرد بمعين لكونه المتيقن عند عدم ما يعين غيره **قوله** على انها برية يعني ان وجدته سلمته
والا فلا شيء عليها **قوله** وعليها تسليم عينه الى اخره هذا فرع صحة التسمية وانما صحت في الخلع لان مبناه على المسامحة

بسبب انه اعتياض عن غير مال فالعجز عن تسليمه لا يفضي الى المنازعة في القيمة فيدفع وكذا لو خالعها على عبد الغير
صحت ووجب تسليمه ان رضي سيده والا فقيمته وهذا بطريق اولى لانه يجوز التزوج على عبد الغير وحكمه كذلك
فالخلع عليه اولى بخلاف البيع لان مبناه على المشاحة فالعجز يفضي اليها وهو لم يشرع الا لقطعها فلا يجوز تسميته
الا بوقيه وبخلاف ما اذا خالعته على دابة وعلى ان يزوجه امراة ويمهرها عنه يصح الخلع لا التسمية فيرجع بمهرها
لان الجهالة متفاحشة لاختلاف الاجناس فلا يمكن ايجاب مسمى بعينه ولا قيمته بخلاف ما نحن فيه لانه يمكن تسليمه
او قيمته وغاية الامر ان يكون كتسمية عبد وسط فاذا صحت التسمية اوجب تسليم المسمى فاشتراط البراءة عن ضمانه
باطل لانه اشتراط عدم البدل في عقد المعاوضة وهو اشتراط عدم حكمه فيبطل هذا الشرط بخلاف اشتراط
البراءة من عيب العوض لانه يصح وان مقتضى العقد يوجب سلامته كما يوجب اصله لان وجوب سلامته تبع لوجوبه
فوجوب اصله هو مقتضى العقد ثم يجب كونه سليما لان وجوب مطلق الشيء يقتضي كماله لان المعيب ناقص من وجه
وكان الموجب الاصلي هو هاهنا العين فاشتراط نفيه اشتراط نفي نفس مقتضاه بخلاف اشتراط كونه معيبا لانه اثبات به
ثم اسقاط بعض الحقوق التابع وجوبها لوجوبه وذلك لا يخل باثبات مقتضاه او نقول السلامة انما هي مقتضى
العقد الذي لم يشترط فيه عدمها وهو المطلق لا غيره بخلاف اصل البدل فانه حكم كل عقد مطلقا ولو خلعت
على عبد بعينه فمات في يد الزوجة فعليها قيمته ولو كان مات قبل الخلع رجع عليها بالمهر الذي اخذته لانها غرته
بتسمية العبد ولو كان رجلا فاستحق لزمها قيمته لانه تعذر تسليمه مع بقاء السبب الموجب لتسليمه ذكره شمس الائمة
ويجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان كان الزوج علم بذلك ان لا يجب له شيء كما قدمنا في الخل المعين اذا ظهر خمرا
وهو يعلم وفي كافي الحاكم وان اختلعت بعبد حلال الدم فقتل عنده بذلك رجع عليها بقيمته كالاستحقاق
وكذا لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ قيمته **قوله** فطلقها واحدة اي في المجلس حتى لو قام
فطلقها لا يجب شيء **قوله** فعليها ثلث الالف وبه قال الشافعي وعن مالك تقع بالالف وعند احمد تقع بغير شيء
والدعوى متوقفة على اثبات التلازم بين طلبها الثلاث بالف وطلب الواحدة بثلثه فاثبتها بقوله ان الباء تصحب
الاعواض باتفاق والعوض ينقسم على المعوض بالضرورة والا لخلا بعضه عنه فيكون بعضه بلا عوض لكن الغرض
ان لا تبرع بشيء منه لكن لازم هذا جعل كل طلقة بمقابلة ثلث الالف والمطلوب هو طلب كل طلقة بثلثه
لازمة لانه اذا كان العلم محيطا بالانقسام في نفس الامر يكون طلب الجملة بعوض طلب كل جزء منه بكل جزء منه
لكن بقي فيه انه انما هو طلب الطلقة بحصتها حال كونها مع الطلقتين الاخريين لا منفردة فايقاعه الواحدة
فقط ايقاع غير المسئول فيقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد فلذا ريب في الكلام في الدعوى على اللازم الاول
وهو جعلها كل طلقة بثلثها وجعله نظير من يقول لغيره بع هؤلاء العبيد الثلاثة بالف فباع احدهم
بثلثها يجوز باعتبار انه تحصيل بعض المقصود كذا هذا بل اولى فان مقصودها الاصلي ملكها نفسها بقطع
ملكه عنها اذ كرت احدى صورتي ذلك وهو الثالث بعد علمها بصحة كل منها فاثباتها بواحدة تحصيل اصل المقصود
في صورة اخرى فهو اولى بجوازه بحصتها بخلاف عدم الجواز في قوله بعتك هذه الاعبد الثلاثة بالف
كل واحد بثلثها فقبل في واحد لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لمانع وهو تفريق الصفقة فانه ضرر على البائع
لان عادة التجار ضم الجيد الى الردي في الصفقة ليروجوا الردي فالقبول في بعضها الحاق الضرر به بخلاف
ما لو قال لها انت طالق ثلثا بالف فقبلت في واحدة لا يقع شيء ولا يجب شيء لان الزوج هناك راض بالبينونة
مقابلا بثلث الالف حيث كان الايقاع منه وفي هذه لم يرض بها الا ان يكون بازائها الف ولم يوجد منه

بعد الايجاب ما يدل على الرضي ولو قالت ثلاثا بالف فطلقها ثلاثا متفرقا في مجلس واحد استحق الالف
استحسانا وفي الذخيرة قالت طلقني ثلثا على الف ولم يبق من طلاقها الا واحدة فطلقها واحدة تلزمها
الالف لانها التزمت بازاء الحرمة الغليظة وفي المرغيناني لو قال انت طالق اربعا بالف فقبلت طلقت
ثلاثا بالف ولو قبلت الثلاث بالالف لم يقع وفي الخلاصة قبيل الفصل الرابع في الامر باليد عن ابي يوسف
لو قالت طلقني اربعا بالف فطلقها ثلثا فهي بالالف ولو طلقها واحدة فبثلث الالف **قوله** وهذا لانه
للزوم حقيقته واستعير للشرط بين ان قوله قبله ان كلمة على للشرط مرادة مجازا وفي النهاية لا يتم تعليل
ابي حنيفة الا على تعليل المبسوط حيث ادعى انها للشرط حقيقة لانه على تقدير كونها مستعارا للشرط لما ارتفع لا
لو صارت تلك الاستعارة اولى من استعارتها لمعنى الباء بل استعارتها لمعنى الباء اولى لان حقيقتها الالزام
بالاتفاق والمناسبة بين الالصاقين واللزوم اكثر منها بين الالزام والشرط ثم نقل ما في المبسوط انها
للشرط حقيقة وهو ممكن هنا اذ الطلاق مما يتعلق به فيجب اعتبارها فيه اذ لا يعدل الى المجاز مع امكان
الحقيقة والحق ان يقال انها حقيقة للاستعلاء اذا اتصلت بالاجسام المحسوسة كقمت على السطح والتيه (?)
وجلست على الارض والبساط ومسحت على راسي وهو محمل اطلاق اهل العربية كونها للاستعلاء وفي غير ذلك
هي حقيقة في معنى اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو بايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط ذلك ونحو انت طالق على ان تدخلي الدار وما وجب فيه المعاوضة الشرطية المحضة كبعني هذا
على الف واحمله على درهم والعرفية كافعل كذا على ان انصرك او اعطيك او اشفع لك عند فلان والمحل
المتنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض والاعتياض به ولا مرجح ولو
ان مدخولها مال لا لا يرجح معنى الاعتياض بان المال يصح جعله شرطا محضا حتى لا ينقسم اجزاؤه على اجزاء
مقابلة كما لو قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف حتى لا يكون شيء من الطلقات مقابلا لشيء بل المجموع شرط لعند (?)
المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما كما في بالف فعلى اعتبار المعاوضة ثلث الالف بالطلقة وعلى اعتبار
الشرط لا اذ الشرط لا تتوزع اجزاؤه على اجزاء المشروط بل مجموعه مجعول علامة على نزول كله فدار الامر
بين لزوم ثلث الالف وعدمه فلا يلزم بالشك ولا احتياط باللزوم اذ الاصل فراغ الذمة حتى يتحقق اشتغالها
وعلى هذا التقرير يكون على لفظا مشتركا بين الاستعلاء واللزوم وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه
كما في المشتركات لا ينفيه اذ غايته انه للزوم القرينة المعينة لاحد المفهومين وهي خصوص المادة اعني كون
مدخولها جسما محسوسا او غيره وكون المجاز خيرا من الاشتراك هو عند التردد واما عند قيام دليل
الحقيقة وهي التبادر بمجرد الاطلاق فلا ولا شك ان الاشتراك واقع وليس الا دليله على انه لو سلم
دعوى ان المعنى الحقيقي هو الاستعلاء والمجازي اللزوم ليس باولى من الغلط ولو ان ذلك قول اهل العربية
لا يرجحه لان اهل الاجتهاد هم اهل العربية وغيرها واحد من الكل لا ينقل عن الواضع ان المعنى الحقيقي كذا بل ليس حكمهم
به الا بناء على ما رأوه متبادرا عند الاطلاق لاهل اللسان ونحن اوجدناك تبادر اللزوم في ذلك النوع كما تبادر
الاستعلاء في الاخر هذا ولو نزلنا الى كونه في اللزوم مجازا لم يضرنا في المطلوب فنقول لما تعذرت الحقيقة
اعني الاستعلاء كان في المجازي اعني اللزوم وهذا اعني المجازي معنى كلي صادق مع ما يجب فيه الشرطية ومع ما يجب
فيه المعاوضة الى اخر ما قلنا بعينه **قوله** ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف تقدم وجه الفرق بين ابتدائها
وابتدائه **قوله** ولو قال انت طالق الى قوله ولا بد من القبول لو قال انت طالق بالف او على الف او خالعتك

او بارئاتك او طلقتك بالف او على الف يقع على القبول في مجلسها وهو يمين من جهته فيصح تعليقه واضافته ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال ومن جهتها مبادلة فلا يصح تعليقه واضافتها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها اما تعلقه بالقبول فلان الباء للمعاوضة وقد مر ان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عندهما فلا اشكال وعنده هي للشرط فلا بد من تقدير فعله فهو اما القبول او الاداء ويتعين القبول بدلالة الحال وهو قصد المعاوضة فان قلت فلم لم تعتبر جهة المعاوضة في قوله طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها فالجواب صلاحية هذا القدر لكونه قرينة معينة للشرط انه القبول والاداء بعد لزومه ارادة احدهما لا يستلزم لزومه وجعله موجبا لاصل المال من غير ان يثبت لزومه بل قالوا هو ابلغ من هذا وهو لو قالت انت طالق على ان تعطيني الفا تعلق بالقبول مصرح به في جواب الرواية من كتب محمد اما لو قال اذا اعطيتني او جئتني بالف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح بجعل الاعطا شرطا بخلافه مع على حتى انه اذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مسئلة على ان تعطيني دون ان اعطيتني الا ان يرضى الزوج طلاقا مستقبلا بالف لها عليه وذلك لانه يقال على ان تعطيني منك كذا ويراد قوله في العرف قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي حتى يقبلوا للاجماع على ان بقبولها ينتهي الحرب معهم هذا ثم في قولهم ان تعطيني بشرط الاعطاء في المجلس لوقوع الطلاق في قوله اذا لم ومتى اعطيتني لا حاجة الى الاعطا في المجلس وهذا يبين ان معنى المعاوضة ملاحظ وان ذكر بصريح الشرط وسنذكر نحوه من مختصر الحاكم واما الثاني وهو اشتراط مجلسها فلانه معاوضة من جانبها حتى صح رجوعها اذا ابتدات قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمبادلات تستدعي جوابا في المجلس فاذا لم يجب حتى قامت لم يعتبر قبولها اذ ذاك وفي جانبه هو يمين على ما سنذكره **فروع** قال لاجنبية انت طالق على الف ان تزوجتك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج ولم يحك خلافا في جوامع الفقه وغيره جعل هذا قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف اذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلقت والحق قول ابي حنيفة لانه خلع بعد التزوج فيشترط القبول بعده **قوله** ولو قال لامراته انت طالق وعليك الف او لعبده انت حر وعليك الف او قالت هي او العبد طلقني او اعتقني ولك الف ففي ابتدائه يقع الطلاق والعتق بمجرد ذكرهما ولا شيء له قبلا او ردا وفي الثاني يقع اذا اجاب ولا شيء له وقالا لا يقع شيء ما لم يقبلا فاذا قبل وقع ولزمهما المال لهما ان هذا الكلام يقال لقصد المعاوضة حتى ان قوله للخياط خطه ولك درهم وللحمال احمله ولك درهم يفيدها ويلزم المسمى للعلم بارادة نسبة الخياطة والحمل لكنه ترك لاحاطة العلم بارادته وطريق افادة اللفظ هذا لذلك ان تجعل الواو للحال فالحاصل انت طالق وخطه في حال وجوب الالف لي عليك او لك علي ولا يتحقق الحال الا بقبوله فعنده يثبت شرط الطلاق اذ الاحوال شروط فيقع عقيبه ولزم المال فان قيل انما عرف ذلك للعلم بالمعاوضة لدلالة الحال عليه ولا كذلك هنا قلنا الخلع ايضا معاوضة وله ان قوله وعليك وقولها ولك الف جملة تامة والاصل في الجملة التامة ان تستقل بنفسها فلا يعتبر فيها ما اعتبر فيما قبلها من القيود ولذا لو قال ان دخلت فانت طالق وضرتك طالق تطلق الضرة للحال الا بقرينة تفيد مشاركتها فيه كما في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدي حر فان العتق يتعلق ايضا بالدخول لان قوله وعبدي حر وان كان تاما الا انه في حق التعليق قاصر لان خبر الاول لا يصلح خبرا له ولا دلالة هنا لان الطلاق والعتاق لم يلزم فيهما المال ومع

اللزوم فالكرام بادون قبول بدلهما اشد الآباء بخلاف الاجارة لانها لم تشرع الا معاوضة فلا بد فيها من المال حتى لو قال للخياط خطه مقتصرا لزم اذا خاطه اجرة المثل فوجب بقاء الواو على المعنى الحقيقي وهو العطف فيكون الزوج بعد الايقاع عطف اخرى هي دعوى مال عليها ابتداء وفي قولها ولك الف اجابة بصلة مبتداة وعدا منها والمواعيد لا تتعلق بها اللزوم فبقي الطلاق والعتاق فيهما بلا بدل بخلاف قوله ادِّ الي الفا وانت حر لان اول كلامه غير مفيد حكما معتبرا الا باجرة اذ لا معنى لامرها باداتها من غير موجب والقرينة في حق العبد لا تبلغ هذا فيصير به تعليقا للعتق باداء المال فيتوقف الوقوع عليه اما هنا فاول الكلام مفيد بدون اخره منه ظاهر وكذا منها لانه التماس صحيح كثيرا اما بغير ذكره فلا يتوقف على مضمون اخره واعلم ان جعلهم الواو للعطف يستلزم عطف الخبر على الانشاء وهو ممتنع على ما ذكروه في الاصول فيجب ان يكون واو الاستيناف وحينئذ ان ادعى انها حقيقة فيها يتبادر اليه المنع فيحتاج في ترجيحه على الحال الى دليل والجواب ان احتمال الواو للحال والاستيناف حاصل وباحدهما يلزم المال وبالاخر لا فلا يلزم بالشك على انا نمنع كون جملة انت طالق انشائية وكذا انت حر وقد منا في باب ايقاع الطلاق الدلالة على انها خبرية والطلاق يقع عنده شرعا بالتطليق الثابت ضرورة فارجع اليه **قوله** فقبلت اي الطلاق على حكمه من التزام المال والخيار باطل اذا كان للزوج فبمجرد قبولها ذلك يقع الطلاق ويلزمها المال وهو جائز اذا كان للمراة فلا يقع بقبولها حتى يسقط الخيار او بمضي الايام فاذا كان ذلك وقع ولزمها المال فان ردت الخيار في الايام بطل الطلاق ولزم المال وهذا التفصيل كله عند ابي حنيفة ولا يخفى ان العبارة الجيدة ان يقال فان ردت اختيار الطلاق بان قالت لا اختار الطلاق وعبارة قاضي خان فان ردت الطلاق وقالا الخيار في الوجهين باطل والطلاق واقع بمجرد قبولها وعليها المال وجه قولهما ان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لانه لم يشرع الا في عقد لازم كالبيع والكتابة لا للمنع من انعقاد التصرف فان اعني ايجابه وقبولها لا يحتملان الفسخ من الجانبين اي لا منه ولا منها لانه في جانبه يمين اذ حاصله تعليق الطلاق بقبولها المال وفي جانبها شرطه اي شرط هذه اليمين بناء على الحلف فاذا قبلت كان ذلك وجود الشرط وشرط اليمين اذا وجدت لا يتصور فسخها فتعذر فسخها ولم يمكن جعل الخيار مانعا من الانعقاد لما مر فبطل من الجانبين واذا بطل انبرم ما شرط فيه وله ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع لانه معاوضة ولذا صح رجوعها عنه اذا ابتدات قبل ان يقبل هو ولا يتوقف على ما وراء المجلس الا اتفاقا بيننا حتى لو قامت فقبل هو او قام ثم قبلت فيما اذا كان هو المبتدى لا يصح ولو ذكرته بصريح الشرط في الكافي للحاكم ابي الفضل اذا قالت ان طلقتني ثلثا فلك على الف فان فعل في المجلس فله الالف وان فعله بعده فلا شيء له وفي جانبه يمين كما قالا حتى لا يصح رجوعه بعد قوله انت او هي طالق على كذا او بكذا ويتوقف على ما وراء المجلس فلا يبطل الا ان يتعيني مجلس خطابها او مجلس علمها لو غائبة قبل ان تقبل ويصح تعليقه واضافته حتى لو قال اذا جاء غد فقد خالعتك على الف او فقد طلقتك على الف وقبلت في الغد في مجلس علمها وقع ولزمها المال ولا يصح قبولها قبل الغد لان نفس الايجاب معلق بالشرط وهو عدم قبله ولا يصح القبول قبل الايجاب ولا خيار في الايمان فبطل خياره ويصح في البيع فيصح خيارها وكونه شرط يمينه لا يبطل حقيقته في نفسه الا ترى انه لو قال ان بعتك هذا فعبدي حر يكون نفس البيع شرط يمينه حتى يعتق بوجوده ولم يبطل به كونه معاوضة مستلزمة لحكمها من وجوب التسليم والرد بالعيب وبالخيار بخلاف ما لو قال ان دخلت فانت طالق على انك بالخيار لا يصح لانه خيار في الطلاق لا معاوضة فان قيل ثبوت الخيار في البيع بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره فالجواب انا اثبتناه بدلالة النص فان ثبوته في البيع

لدفع الغبن في الاموال والغبن في النفوس اضر والحاجة الى التروي فيه اكثر فانه ربما يفوتها هذا الازدواج
على وجه لا تحصل مثله لها ابدا وهذا المعنى يقف عليه كل لغوي بعد علمه بشرعيته في البيع فكان بدلالة النص
قوله وجانب العبد في العتاق اي على مال كجانبها في الطلاق فيصح منه شرط الخيار له اذا قال انت حر على الف على
انك بالخيار ثلاثة ايام **فرع** من صور تعليق الخلع ان يقول ان دخلت الدار فقد خلعتك على الف فرضيت ودخلت
عليه فعلت صح الخلع ذكره في علامة السين من التجنيس لان التعليق من الزوج يجوز لانه طلاق وهذا يفيد
ان قبولها قبل الشرط وفي الوجيز اذا قال اذا قدم فلان فقد خالعتك على الف واذا جاء غد الى اخره كان
القبول اليها بعد مجيء الوقت وقدوم فلان **قوله** فالقول قول الزوج اي مع يمينه وحقيقة الفرق بين الصورتين
ان قوله طلقتك امس على الف اقرار بمجرد اليمين لا بوقوع الطلاق اذ هو لازم وجود الشرط لا لازمه والقول
بعد هذا منه ومنها اختلاف في وجود الشرط وهي تدعيه ليثبت الطلاق وهو منكر غير مناقض اذ لم يقض رجوعه
عن شيء مما اقر به والقول للمنكر بخلاف قوله بعتك فانه اقرار بقبول المشتري اذ البيع لا يقوم الا به فانكاره
قوله رجوع عما اقر به فلا يقبل حتى لو كان قال لها بعتك طلاقك امس فلم تقبلي فقالت بل قبلت كان القول لها
وقوله لعبده اعتقتك امس على الف فلم تقبل على قياس الزوج لها ولهذه المسئلة اخوات في كتب محمد رحمه الله
تعالى هي قال لها قد طلقتك واحدة بالف فقبلت فقالت انما سالتك ثلثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلثها
القول للمراة مع يمينها فان اقاما البينة فالبينة بينة الزوج كذا لو اختلفا في مقدار الجعل بعد الاتفاق على
الخلع او قالت اختلعت بغير شيء فالقول قولها والبينة بينة الزوج اما اذا اتفقا انها سالته ان يطلقها ثلثا
بالف وقالت طلقتني واحدة وقال بل ثلثا فالقول قوله ان كانا في المجلس الا ترى انه لو قال لها انت طالق
انت طالق انت طالق في مجلس سؤالها الثلاث بالف كان له الالف فغاية هذا ان يكون موقعا الباقي في المجلس فيكون
مثله وان كان غير ذلك المجلس لزمها الثلث وان كانت في العدة من المتفق عليه ولا يكون للزوج الا ثلث الالف وان
قالت سالتك ان تطلقني ثلثا على الف فطلقتني واحدة فلا شيء لك بعني على قول ابي حنيفة وقال هو بل سالتيني واحدة
على الف فطلقتكها فالقول قولها على قول ابي حنيفة رحمه الله وان قالت سالتك ثلثا بالف فطلقتني في ذلك المجلس واحدة
والباقي في غيره وقال بل الثلث فيه فالقول لها وان قالت سالتك ان تطلقني فالقول لها وعليها حصتها من الالف
والاخرى طالق باقراره وكذا ان قال فلم تطلقني ولا هي في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع اثنتين بسؤال واحد
تنبيه وهو انه اذا خلع امراتيه على الف كانت منقسمة على قدر ما تزوجهما عليه من المهر حتى لو سالتاه طلاقهما
على الف او بالف فطلق احديهما لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما تزوجها عليه فان طلق الاخرى في
ذلك المجلس ايضا لزمها ايضا حصتها لان الالف تنقسم عليها بالسوية ولو طلقهما بعدما افترقا فلا شيء له واذا
ادعت المراة الخلع وانكره الزوج فاقامت بينة فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة او اختلفا في
جنس الجعل فالشهادة باطلة وان كان الزوج هو المدعي للخلع والمراة منكرة فشهد احد شاهديه بالف والاخر
بالف وخمسمائة والزوج يدعي الفا وخمسمائة جاز شهادتهما على الف وان ادعى الفا لم تجز شهادتهما ولزمه الطلاق
باقراره وكذا لا تجوز شهادتهما اذا اختلفا في جنس الجعل ايضا الكل من مختصر الحاكم ابي الفضل بكلام محمد رحمه الله
ولو اختلفا في مقدار العوض فالقول لها عندنا وعن الشافعي يتحالفان **قوله** والمبارأة كالخلع بفتح الهمزة مفاعلة
من البراءة وترك الهمزة خطا كذا في المغرب وهو ان يقول بارأتك على الف وتقبل وقوله يسقطان كل حق الى
اخره مقيد بالمهر والنفقة الماضية اذا كانت مفروضة بخلاف نفقة العدة والسكنى في العدة لا تقع البراءة منها

وان كانا من حقوق النكاح بل للمختلعة النفقة والسكنى الا ان اختلعت على نفقة العدة فتسقط دون السكنى لانها
حق الشرع واطلاق جواب المسئلة تقتضي سقوط المهر في جميع الصور سواء سميا شيئا في الخلع او لا وليس كذلك
وجملته انهما اما ان لا يسميا شيئا بان يقول خالعتك فقبلت ولم يذكرا شيئا او سميا المهر او بعضه او مالا اخر فان لم
يسميا شيئا ففيه ثلاث روايات احديها لا يبرأ الزوج عن المهر فياخذه ان لم يكن مقبوضا والاخرى يبرأ كل منهما عنه
وعن دين اخر سواه والثالثة يبرأ كل منهما عن المهر لا غير فلا يطالب به احدهما الاخر وهو الصحيح عن قول ابي حنيفة
سواء كان قبل الدخول او بعده مقبوضا كان او لا حتى لا ترجع عليه بشيء ان لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج عليها به
ان كان مقبوضا كله والخلع قبل الدخول وهذا لان المال مذكور عرفا بالخلع فيجب لو لم يصرح به لزم ما هو من
حقوق النكاح بقرينة ان المراد الانخلاع منه وان سميا المهر فان كان بعد الدخول وليس مقبوضا سقط عنه
كله وان كان مقبوضا رجع عليها بجميعه بالشرط وان كان قبل الدخول فان كان مقبوضا ففي القياس يرجع عليها
به وبقدر نصفه بالشرط ونصفه بالطلاق قبل الدخول حتى لو كان الفا رجع بالف وخمسمائة وفي الاستحسان
بالمقبوض فقط لان المهر اسم لما تستحقه المراة وهو نصف المسمى قبل الدخول فيجب عليها رده بالشرط ورد النصف
الاخر بالطلاق قبل الدخول لانها قبضت ما لا تستحقه فيجب عليها رده كذا ذكره قاضي خان قيل وينبغي ان لا
يجب الا النصف بالشرط ويسقط الباقي بحكم الخلع كما اذا خالعها على مال اخر قبل الدخول وقد قبضت كل المهر
حيث لا يجب عليها رد شيء منه وسياتي وكما اذا سميا بعض المهر فانه يجب عليها المسمى بالشرط ويسقط الباقي
بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي ان يجب كل المسمى بالشرط لان المهر اسم لما صحت تسميته في العقد غير انه سقط
نصفه بالطلاق قبل الدخول واشتراط المهر كان له قبل الطلاق فينصرف الى تمامه فاذا كانت قبضته ووقع الطلاق
قبل الدخول رجع عليها بكله بالشرط وان لم يكن مقبوضا ففي القياس يسقط عنه كله ويرجع عليها بخمسمائة لانه يستحق
قدره بالشرط وهي تستحق عليه خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان قصاصا بقدره ويرجع عليها بالزائد
وفي الاستحسان لا يرجع عليها بشيء لما ان المهر اسم لما يستحقه وهو خمسمائة فيجب لها ذلك ويجب له مثله عليها بالشرط
فيلتقيان قصاصا وان سميا بعض المهر بان خالعها على عشره مثلا والمهر الف فان كان بعد الدخول وكله مقبوض
رجع عليها بمائة بالشرط وسلم الباقي لها وان كان غير مقبوض سقط عنه كله مائة بالشرط والباقي بحكم الخلع وان كان
قبل الدخول وكله مقبوض ففي القياس يرجع عليها بستمائة مائة بالشرط وخمسمائة بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان
يرجع عليها بخمسين لانه عشر مهرها قبل الدخول وبرئت المراة عن الباقي بحكم لفظ الخلع وعلى ما بحثناه ينبغي ان يرجع
بمائة وان لم يكن مقبوضا سقط كله استحسانا عشره بدل الخلع والنصف بالطلاق قبل الدخول والباقي بحكم الخلع
وان سميا مالا اخر غير المهر فان كان بعد الدخول والمهر مقبوض فله المسمى ليس غير وان لم يكن مقبوضا فله المسمى وسقط
عنه المهر بحكم الخلع وان كان قبل الدخول والمهر مقبوض فله المسمى وسلم لها ما قبضت ولا يجب عليها رد شيء منه وان لم
يكن مقبوضا فله المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بحكم الخلع اذا عرف هذا جئنا الى الخلافية وجه قول محمد
رحمه الله ان هذه معاوضة واثر المعاوضة ليس الا في وجوب المسمى لا في اسقاط غيره وصار كما اذا وقع بلفظ
الطلاق على مال ولذا لا يسقط دين اخر ولا نفقة العدة وان كانت من اثار النكاح مع ان النفقة اضعف من
المهر ولابي يوسف ان المبارأة من البراءة فتقتضي البراءة من الجانبين وانه مطلق في كل دين الا انا قيدناه بالواجب
بالنكاح لدلالة الغرض فان الغرض المبارأة من متعلقاته اما الخلع فانما يقتضي فصلا وانخلاعا وحقيقته
تتحقق في حق النكاح غير متوقفة على سقوط المهر ولابي حنيفة رحمه الله ان الخلع صلح وضع شرعا لقطع المنازعة

الكاينة بسبب النشوز الكاين بسبب الوصلة القايمة بينهما بسبب النكاح فتمام تحقق مقصوده بجعله مسقطا
لما وجب بسبب تلك الوصلة فيسقط المهر والاعاد على موضوعه بالنقض لان لفظه ولفظ المباراة يفيد طلاقهما
ذلك في المباراة كما قال ابو يوسف ولفظ الخلع يفيد انخلاع كل منهما عن الاخر دون احدهما بعينه فان اذا انخلع
احدهما عن الاخر على وجه الكمال بان ينخلع من كل وجه انخلع الاخر كذلك وثبوته على هذا الوجه بسقوط مطالبة
كل منهما الاخر بمواجب النكاح بخلاف لفظ الطلاق فانه ليس فيه ما يدل على سقوط الحقوق الواجبة بالنكاح
على ان على رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الطلاق على مال كالخلع يسقط به ما يسقط بالخلع وبخلاف دين اخر لان
شرعية الخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصلة النكاح لا مطلقا وبخلاف نفقة العدة فانها ليس من مواجب
النكاح بل بحدث وجوب تعلقها بعده حتى لو شرطا سقوطها في الخلع سقطت باعتبار ما يستحقه وقت الخلع
والباقي يسقط تبعا في ضمن الخلع اما لو لم تسقطها حتى اختلعت ثم اسقطت لا يسقط لاسقاطها حينئذ قصدا
لما يجب فانها انما تجب شيا فشيا بخلاف ذلك الاسقاط الضمني واما السكنى فلما كانت في غير بيت الطلاق
معصية لا يصح اسقاطها بحال الا ان ابرائه عن مونة السكنى بان كانت ساكنة في بيت نفسها او تعطي الاجرة
من مالها فيصح حينئذ التزامها ذلك وفي القنية الابرا وجد بعد وجود سبب النفقة فيصح وان لم تكن
واجبة عنده قيل ما سبق هو الصحيح وما ذكر في القنية يبطل بالابراء بعد الخلع فانه لا يصح لكن في الينابيع
لو ابرائه عن نفقة العدة بعد الخلع صح قال هكذا ذكره الطحاوي انتهى بخلاف الابرا منها حال قيام النكاح
لان الابراء من النفقة المستقبلة لا يصح هذا ولقايل ان يقول الوجه الاول يقتضي سقوط المهر بالطلاق
على مال والثاني يوجب كون لفظ الطلاق مطلقا مسقطا للمهر له لانه يفيد انطلاقها وانطلاقها عن الزوج يوجب
مثله في حقه وتحقق حقيقة انطلاق كل منهما على الاخر على الكمال بقطع مطالبة كل الاخر بمواجب النكاح كما قلنا
في الخلع بعينه فالذي يظهر من جهة الدليل ترجيح الاول والتزام رواية الحسن عن ابي حنيفة في الطلاق
على مال انه ايضا يسقط المهر كالخلع والا فالحال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اي قال بعتك نفسك
بالعقد فقالت اشتريت اختلف المشايخ في انه على قول ابي حنيفة كالخلع والمباراة او لا وصحح في الفتاوى الصغرى
انه كالخلع والمباراة وترجيح قول محمد رحمه الله بانه عقد معاوضة فلا يزداد على ما تراضيا عليه واللفظ
وان كان ينبئ عن الفصل بالفصل وجد على مقدار رضيا به فكيف يسقط غيره ذهول عن التحقيق فانه اذا انبأ
عن الانفصال في متعلقات النكاح واقتضى لذلك ان تسقط مطالبة كل الاخر بالمهر ثم وقع التراضي على ابانة
بمال فقد وقع التراضي على اثبات سقوط ملك النكاح والمهر بذلك المال فيثبت بمقتضاه مع ذلك المال
بالضرورة **تنبيه** لا يسقط المهر بخلع الاجنبي بماله نفسه لانه لا ولاية للاجنبي في اسقاط حقها
ذكره شمس الايمة وكذا الامة اذا اختلعت من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا يسقط المهر بخلاف
ما لو كان باذنه وتباع في بدل الخلع وفيما اذا كان بغير اذنه لا تطالب به الا بعد العتق وام الولد والمدبرة
في الاذن يوديان من كسبهما **فرع** اذا شرطا بدلا للخلع البراة من نفقة الولد وهي مؤنة الرضاع
ان وقتا لذلك وقتا كسنة مثلا صح ولزم والا لا يصح وفي المنتقى ان كان الولد رضيعا صح وان لم يبين المدة
وترضع حولين انتهى بخلاف الفطيم وفي الخلاصة امراة اختلعت من زوجها على مهرها ونفقة عدتها
وعلى ان تمسك ولدها منه ثلاث سنين او عشرا بنفقته صح الخلع ويجب ذلك وان كان مجهولا لا يغني قدر
النفقة وهذا لما علمت ان الجهالة غير المتفاحشة متحملة في الخلع فان تركته على زوجها وهربت فللزوج

ان ياخذ قيمة النفقة منها ولها ان تطالبه بكسوة الصبي الا ان اختلعت على نفقته وكسوته فليس لها وان كانت
الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رضيعا او فطيما ولو اختلعت على دراهم ثم استاجرها ببدل الخلع على ارضاع
الرضيع جاز ولو استاجرها به على امساك الفطيم بنفقته وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر ابن سماعة عن محمد
رحمه الله في امراة اختلعت من زوجها بما لها عليه من المهر وبرضاع ولده الذي هو حامل به اذا ولدته
الى سنتين جاز فان ماتت او لم يكن في بطنها ولد ترد قيمة الرضاع ولو مات بعد سنة ترد قيمة رضاع
سنة وكذا اذا ماتت هي عليها قيمته انتهى ولو كانت قالت عشر سنين رجع عليها باجرة رضاع سنتين
ونفقة باقي السنتين الى ان قالت عند الخلع ان مات او مت فلا شي علي فهو على ما شرطت قاله ابو يوسف
ولو اختلعت على ان تمسكه الى وقت البلوغ صح في الانثى لا الغلام واذا تزوجت فللزوج ان ياخذ الولد
ولا يتركه عندها وان اتفقا على ذلك لان هذا حق الولد وينظر الى مثل امساك الولد في تلك المدة
فيرجع به عليها ولو اختلعت على ارضاعه ثم صالحت الزوج على شي يصح ولو خالعته على نفقة ولده عشرا
وهي معسرة فطالبته بنفقته يجبر عليها وما شرط حق عليه وعليه الاعتماد لا على ما افتاه بعضهم من
سقوط النفقة ولو خالعها بما لها عليه من المهر ثم تذكر ان لم يبق عليه شي من المهر وقع ووجب عليها رد المهر
ومثله لو خالعها على عبدها الذي لها عنده او متاعها ثم ظهر ان ليس في يده شي وقع على مهرها فان لم تكن
قبضته سقط رده او مثله او قيمته ولو خلعها بمهرها او طلقها عليه وهو يعلم ان ليس عليه لها مهر وقع
في الخلع باينا وفي الطلاق رجعيا مجانا **قوله** لم تحرم عليها يحتمل عدم وقوع الطلاق بسؤال الاب لانه
لم يضمن بدل الخلع فصار كان الزوج خاطب البنت بالخلع فيتوقف على قبولها وان كانت صغيرة ويحتمل عدم
لزوم المال بعد وقوع الطلاق فلما صرح بان الاصح وقوعه تعين ان المراد الثاني وهذا لانه لا نظر له فيه
اذ البضع حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم فاعطا المتقوم من مالها بعوض غير لا يجوز لانه في معنى
التبرع بمالها **قوله** بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فلو زوج ابنه الصغير بمهر المثل جاز عليه
ولزم المهر في مال الابن لانه اعطى المتقوم من ماله بمتقوم **قوله** ولهذا يعتبر خلع المريضة متصل بكون البضع
غير متقوم حالة الخروج وقد مر في اول الباب ان الواجب للزوج ان ماتت في العدة الاقل من ميراثه ومن
بدل الخلع اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت في العدة فان ماتت
بعدها او كانت غير مدخول بها فله بدل الخلع ان خرج من الثلث **قوله** ونكاح المريضة الى اخره متصل
بانه متقوم حال الدخول **قوله** والاول اصح نص عليه في المنتقى ووجهه ما ذكر من انه تعليق بقبول الاب وقد
وجد الشرط وما ذكر من وجه الرواية الاخرى من ان الاب لما لم يضمن المال صار كانه خاطب الصغيرة فيتوقف
على قبولها وان لم يلزمها المال وما قيل ان الخلع في معنى اليمين والايمان لا تجري فيها النيابة فالملازمة الاولى
ممنوعة وكون الموجود من الاب يمينا غير صحيح بل مجرد الشرط وشرط اليمين يصح من كل احد هذا اذا قبل الاب فان قبلت
وهي عاقلة تعقل ان النكاح جالب والخلع سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وفي جوامع الفقه
طلقها بمهرها وهي صغيرة عاقلة فقبلت وقعت طلقة ولا يبرا وان قبل ابوها او اجنبي روى هشام عن محمد رحمه الله
يقع وروى الهندواني عن محمد لا يقع ولو بلغت فاجازت جاز **قوله** على انه اي الاب ضامن المراد من الضمان هنا
التزام المال لا الكفالة عن الصغيرة لعدم وجوب المال عليها فالخلع واقع سواء خلعها الاب على مهرها وضمنه
او الف مثلا فيجب الالف عليه لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب وانه يملك التصرف في نفسها

وما لها بالاقراض والايداع والاجارة والابضاع اولي بخلاف بذل العتق لا يجوز اشتراطه على الاجنبي لانه
تحصل به للعبد ما لم يكن حاصلا وهو اثبات الاهلية وهو القوة عن ذلك الاسقاط بخلاف اسقاط الملك
في الخلع لا يحصل عنه للمراة ما لم يكن حاصلا قبل فصار الاجنبي والاب مثلها في انه لم يحصل له شي بخلاف
العبد فانه حصل ما ذكرناه والعوض لا يجب على غير من يحصل له المعوض فصار كثمن المبيع الا ان البيع يفسد
بالشروط الفاسدة والخلع لا يفسد بها ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل في ولاية الاب فاذا بلغت تاخذ نصف
الصداق ان كان قبل الدخول وكله ان كان بعده من الزوج ويرجع هو على الاب الضامن او ترجع على الاب ولا
يرجع هو على الزوج ولو كان المهر عينا اخذته من الزوج كله ان كان بعد الدخول ونصفه ان كان قبله ويرجع
الزوج على الاب الضامن بقيمته **قوله** وان شرط اي لو شرط الزوج الالف عليها توقف على قبولها
ان كانت من اهل القبول بان تكون مميزة وهي تعرف ان النكاح جالب والخلع سالب فان قبلت وقع الطلاق
لوجود الشرط وهو قبولها ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة والبينونة بالخلع تعتمد القبول دون لزوم
المال الا يرى الى البينونة بدونه فيما اذا اسمت خمرا ونحوه وان قبله الاب بدونه عنها ففي وقوع الطلاق روايتان
في رواية تصح لانه نفع محض اذ تخلص من عهدته بلا مال ولهذا اصح منها فصار كقبول الهبة وفي اخرى لا يصح
لان قبولها شرط اليمين وهو لا يحتمل النيابة وهذا هو الاصح **قوله** وكذا ان خالعها اي خالع الصغيرة
الزوج على مهرها ولم يضمن الاب توقف على قبولها ان كانت على ما قلنا آنفا فان قبلت وقع الطلاق بائنا ولا يسقط
المهر وان قبله الاب فعلى الروايتين ما لم يضمنه فان ضمنه صح ووقع الطلاق لوجود الشرط وعرف من هذا
ان الصغيرة العاقلة اذا قبلت الخلع من زوجها صح الخلع ووقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا يلزم المال هذا
ثم قيل تاويل المسئلة ان يخالعها على مال مثل مهرها اما على مهرها فلا يجوز لان الاب ليس له ولاية ابطال ملكها
بمقابلة ما ليس بمتقوم ولا يعتبر ضمانه والاصح ان الخلع على مهرها كالخلع على مال آخر لان العقد يتناول
مثله لا عينه وضمان الاب اياه صحيح ثم ينظر ان كان مهرها الفا والخلع قبل الدخول وهو المراد بمسئلة الكتاب
لزمه خمسمائة وفي القياس يلزمه الالف واصله ان الكبيرة اذا اختلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل
قبضه في القياس يجب خمسمائة لانه وجب له عليها الف بالشرط وهي وجب لها خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان
قصاصا بقدره فبقي عليها خمسمائة له وفي الاستحسان لا يجب عليها قبل القبض شي لان المهر يراد به عرفا
ما تستحقه المراة وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وبعد مضيه يجب خمسمائة له بالشرط ويبرا عن الباقي
بحكم الخلع هذا على خلاف ما ذكره قاضي خان وقد قدمنا الاقسام كلها واذا عرفت هذا علمت ان الصواب ان
يقول اذا خلعها على مهرها وهو الف لا كما قال على الف ومهرها الف فانه اذا خلعها كذلك يكون من الخلع على
مال آخر غير انه اتفق انه مثل المهر ولا اثر لذلك والحكم فيه اذا كان قبل الدخول وجوب المسمى له وسقوط المهر
عنه ان لم يكن مقبوضا وسلامته لها ان كان مقبوضا لا يرجع عليها بشي كما قدمناه في التقسيم واذ قد وقع الكلام
في خلع الاجنبي فلا بد من ذكر نبذة منه واعلم ان الاجنبي اذا خاطب الزوج فاما ان يضيف البدل الى نفسه على
وجه يفيد ضمانه له او ملكه اياه او يرسله او يضيفه الى غيره فان اضافه الى نفسه كذلك بان قال اخلعها على عبدي
هذا او التي هذه او على الف علي او على اني ضامن ففعل فالخلع واقع والمسمى عليه فان استحق لزم قيمته ولا يتوقف على
قبولها لانه انما يتوقف على من يجب البدل لا من يقع عليه الطلاق ولا الى قبوله بل يكفي ذلك الامر منه لان الواحد
يتولى طرفي الخلع كما في النكاح بخلاف ما لو قال اختلعت نفسك مني فقالت فعلت قيل لا يصح بلا قبول الزوج والمختار

انه يصح ان اراد به التحقق دون السوم فان قلت ما الفرق بين تسمية الاجنبي وسيد الامة المنكوحة لعبد آخر
فانه اذا خلعها من الزوج على عبده فاستحق لا يضمن قيمته بل تجب قيمة العبد على الامة حتى تباع فيه لظهور الدين
في حق السيد فالجواب ان قبول الخلع هنا وجبتها حكما بسبب ولاية السيد عليها فكان قبوله كقبولها فكان
الدين عليها الا ان السيد التزم خصوص الاول فاذا فات عاد اليها وهو ظاهر في حق السيد فتباع فيه الا ان
يفديها واذا بيعت ان كان عليها دين بدي به لان دين الخلع اضعف اما لو خلعها على رقبتها وهي تحت عبد صح
فلو ضمن المولى الدرك في جميع ذلك فالمطالبة على المولى لالتزامه دونها لا قبل العتق ولا بعده لان القبول
انما يشترط لوجوب البدل لا لوقوع الطلاق وان ارسله بان قال على الف او على هذا العبد توقف على قبول المراة
لان البدل لم يضف الى احد فان قبلت لزمها تسليمه او قيمته ان عجزت وان اضافه الى غيره بان قال على عبد فلان
اعتبر قبول فلان لان البدل اضيف اليه وكذا لو قال الزوج لرب العبد خلعت امراتي على عبدك لان العبد
اضيف اليه ولو كان الزوج قال لها خلعتك على عبد فلان او قالت هي اخلعني على دار فلان توقف على قبولها لان
الخطاب جرى معها فكانت هي الداخلة في العقد ولو قالت اخلعني على الف على ان فلانا ضامن فاجاب
فالخلع معها لانها العاقدة وتوقف ضمان فلان على قبوله ولو وكلت من يخلعها بالف ففعل فالمال عليها
دون الوكيل لان حقوق العقد في الخلع ترجع الى من عقد له لا الى الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه واذا ادى رجع
عليها لانه يملك الخلع من مال نفسه ففايدة امرها به الرجوع عليها بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن فادى
لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فايدة الامر جواز النكاح لانه لا يملك انكاحه بغير امره والصلح
عن دم العمد كالخلع في جميع ما ذكرنا **فروع** تتعلق بالباب المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا
وقد تقدم فيما سلف وبه قالت الظاهرية وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين وابي الدردا وسعيد بن المسيب
وشريح وطاووس والزهري والنخعي والحكم وحماد ومكحول وعطا والثوري وعند مالك والشافعي
واحمد لا يلحقها ولا ايتنا ولها الطلاق في قوله نساء يطوالق عندهم ولو قال لها الكنايات التي يقع بها
الرجعي مثل اعتدي استبري رحمك انت واحدة ينوي الطلاق يقع عليها طلقة بائنة عند ابي حنيفة وابي يوسف
خلافا لمحمد رحمه الله لهم ما روي انه قال عليه السلام المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق وان كانت في العدة
ويروى عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف باسناده في الامالي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وحديثهم لا اصل له ذكره سبط ابن الجوزي في ايثار الانصاف
امراة قالت خلعت نفسي منك بالف ثلث مرة فقال الزوج رضيت او اجزت كان ثلث بثلاثة الاف
خلع امته على رقبتها وزوجها عبد او مدبر او مكاتب صح لانها تصير ملكا للمولى ولو كان حرا لا يصح لانه
لو صح ملكها فيبطل النكاح ومتى بطل بطل الخلع لكنه يقع طلاق بائن لانه بطل البدل وبقي لفظ الخلع
وهو طلاق تحت حر امتان دخل بهما فخلعهما سيدهما على رقبة الصغرى فالخلع واقع على الكبرى
وبطل الخلع في التي خلع على رقبتها وهي الصغرى لانه امكن تصحيح الخلع في الكبرى لان الطلاق لم يقارن
ملك الزوج فيها لا في الصغرى لان الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج بعض رقبتها فتقسم الصغرى
على مهريهما لانه خلعهما بها لا عن طلاقها فما اصاب مهر الكبرى فهو للزوج وما اصاب الصغرى بقي للمولى
ولو خلع كل منهما على رقبة الاخرى طلقتا مجانا لان ملك رقبة كل منهما يقارن طلاقها فصح الخلع في حق الطلاق
ولا يسلم للزوج شي من البدل امراة لها ابنا عم وهما وارثاها تزوجت احدهما ودخل بها ثم خلعت بمهر

في مرض موتها ولا مال لها غيره وماتت في العدة فالمهر بينهما ولا يعتبر من الثلث فلم يصح ذكر البدل
في حق الوارث فبقي لفظ الخلع فتبين ويرثان بالقرابة فلو كان طلقها على مهرها وماتت في العدة فهو طلاق
رجعي فله النصف بميراث الزوجية والباقي بينهما نصفان **قاعدة** في الطلاق على مال الاصل انه متى
ذكر طلاقين وذكر عقيبهما مالا يكون مقابلا بهما اذ ليس احدهما بصرف البدل اليه اولى من الاخر الا اذا
وصف الاول بما ينافي وجوب المال فيكون المال حينئذ مقابلا بالثاني ووصفه بالمنافي كالتنصيص على ان المال
بمقابلة الثاني وان شرط وجوب المال على المراة حصول البينونة لانها انما تلزمه لتملك نفسها فلو
قال لها انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف او قال على انك طالق غدا اخرى بالف او قال اليوم واحدة
وغدا اخرى رجعية بالف فقبلت تقع واحدة بخمسماية في الحال وغدا اخرى بغير شيء الا ان يعود ملكه
قبله لانه جمع بين تطليقة منجزة وتطليقة مضافة الى الغد وذكر عقيبهما مالا فانصرف اليهما الا يرى انه
لو ذكر مكان البدل استثناء ينصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسماية فاذا جاء غد تقع اخرى لوجود الوقت
المضاف اليه ولا يجب شي لان شرط وجوب المال بالطلاق الثاني حصول البينونة ولم تحصل لحصولها بالاولى
حتى لو نكحها قبل مجي الغد ثم جاء الغد يقع اخرى بخمسماية لوجود شرط وجوب المال ولو قال انت طالق
الساعة واحدة رجعية او باينة او بغير شيء على انك طالق غدا اخرى بالف يقع في الحال واحدة مجانا
وغدا اخرى بالف لتعذر الصرف اليهما لانه وصف الاولى بما ينافي وجوب المال الا ان في قوله باينة يشترط التزوج
لوجوب المال بالثاني ولو طالق ثلثا للسنة بالف فقبلت يقع في الطهر الاول واحدة بثلث الالف وفي الطهر الثاني
اخرى مجانا لانها باينة بالاولى ولا يجب بالثانية المال الا اذا نكحها قبل الطهر الثاني فحينئذ تقع اخرى بثلث الالف
وفي الطهر الثالث كذلك والله سبحانه اعلم **فروع** لو خالعها ولم يذكر العوض ذكر شمس الايمة انه يبرا كل عن صاحبه
وقال خواهر زاده هذا احدى الروايتين عن ابي حنيفة وهو الصحيح فان لم يكن على الزوج مهر فعليها رد ما ساق
اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع وفي رواية ابي حنيفة وهو قولهما لا يبرا احدهما عن صاحبه
ولا يبرا عن نفقة العدة ومؤونة السكنى في قولهم جميعا الا اذا شرطا في الخلع نقله في الخلاصة وكذا ذكره
السعدي يعني ردها المهر وذكر في الوجيز فيما اذا قال اخلعي ولم يذكر البدل فقالت اختلعت عن خواهر
زاده انه يقع طلاقا باينا ولا يكون خلعا كانه قال طلقي نفسك طلاقا باينا فقالت طلقت ثم استشكله على ما حكي
عنه من ردها ما ساق اليها من الصداق اذا كان مقبوضا اذ لم يجعل كانه قال طلقتك باينا لكن هذا مذكور
في غير موضع ذكر في التجنيس اذا قال اخلعي فقالت اختلعت تطلق وفرق بينه وبين ما اذا قال اشتري نفسك
مني فقالت اشتريت لا تطلق بان اخلعي امر بالطلاق بلفظ الخلع والمراة تملك الطلاق بامر الزوج بخلاف
اشتري نفسك لانه امر بالخلع الذي هو معاوضة اذا لم يكن البدل مقدرا فان قدره بان قال بمهرك ونفقة
عدتك وقالت اشتريت صح على رواية وهو المختار يريد بالرواية الاخرى ما ذكر في غير موضع انه اذا قال
اشتري نفسك مني بكذا فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقل الزوج بعت وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلعي
بكذا وذكر مالا مقدرا فقالت اختلعت في رواية كتاب الطلاق لا يصح ما لم يقل الزوج خلعت وفي رواية كتاب
الوكالة يصح ويبرا الزوج عن المهر وهو الاصح واما الجواب عن الاشكال فمحمل سقوط المهر وجعله بدلا
فيما اذا لم ينو به كونه خلعا بغير مال ومحمل كونه طلاقا باينا بلا مال على ما اذا نوى به كونه بلا مال وهذا لان
مطلق الخلع ينصرف الى العرفة بعوض فيحمل عليه الا بموجب فاذا لم يسم مالا انصرف الى المهر الا ان ينوي خلافه

ويدل على هذا ما في المنتقى قال ابو يوسف اذا قال لها اخلعي نفسك فقالت قد خلعت نفسي لا يكون خلعا
الا على مال الا ان ينوي بغير مال ولا فرق بين خلعتك وخالعتك فاذا قال خالعتك ينوي به الطلاق وقع ولا
يبرا الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم الا اذا انضاف الى عدم النية ومما يوجب حمله على مجرد الطلاق
التصريح بنفي المال كما اذا قال اخلعي مني بغير شيء فالخلع واقع بلا مال لانه صرح بنفي المال نقله عن محمد
الفضلي والطلاق باين وعلى ما ذكرنا من ان حقيقة ما فيه المال لو قال لاجنبي اخلع امراتي لم يملك خلعها الا
بعوض ولم يجعل كقوله طلقها باينا ولو قال اخلعي على مال او بما شئت ولم يقدره فقالت اختلعت على الف لا
يصح ما لم يقل الزوج خلعتك او تواجرت فرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلعي نفسك مني بالف
والباقي بحاله حيث يتم والفرق ان التفويض في المسلة الاولى لم يصح لان البدل مجهول فلو صح صار الواحد
مستزيدا مستنقصا وهذا مفقود في الثانية فلو لم يصح انما لا يصح لمضادة الحقوق وحقوق الخلع لا ترجع الى
الوكيل اذ لقنها اختلعت منك بالمهر ونفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم معناه او لقنها ابراتك من نفقة العدة
قيل يصح والاصح لا يصح لان التفويض كالتوكيل لا يتم الا بعلم الوكيل والابراء عن نفقة العدة والمهر وان كان
اسقاطا لكنه اسقاط يحتمل الفسخ فصار شبه البيع والبيع وكل المعاوضات لا بد فيها من العلم وهذه صورة كثيرا
ما تقع قال ابريني من حق يكون للنساء على الرجال فقالت ابراتك من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال
في فوره طلقتك وهي مدخول بها يقع باينا لانه بعوض واذا اختلعت بكل حق لها عليه فلها النفقة ما
دامت في العدة لانها لم يكن لها حق حال الخلع فقد ظهر ان تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحيحة
وينصرف الى القايم لها اذ ذاك وبعض الشافعية لا يصح هذه للجهالة وهذا عندنا عموم لا اجمال
ولو تزوجها على الف ثم طلقها باينا ثم تزوجها ثانيا على الف اخرى ثم اختلعت منه على مهرها لا يبرا الزوج الا
من الثاني دون المهر الاول ولو جاء رجل الى اخر فذكر انه وكيل امراته في خلعها فخلعها على الف فانكرت التوكيل
فان كان ضمن المال للزوج وقع الطلاق وعليه البدل وان لم يكن ضمن فانه صدقه الزوج على انها وكلته وقع
الطلاق ولم يجب له مال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه ظهر ان الخلع موقوف على قبولها فان كان الزوج
باع منه تطليقة بالف قال الصفار يقع الطلاق ضمن له المهر او لا لان لفظة الشرا لفظة الضمان وقال
ابو بكر الاسكاف هذا والخلع سوا وعليه الفتوى ولو ادعى رجل الرسالة من امراة الرجل اليه من ان يطلقها
او يمسكها فقال الزوج لا امسكها بل اطلقها فقال الرسول ابراتك عن جميع ما لها عليك فطلقها فانكرت المراة
امره بالابراء والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او وكالتها اياه لذلك وقع وهي على حقها وان لم
يدع فان كان الرسول قال ابراتك من حقها عليك على ان تطلقها فالطلاق غير واقع لان وقوع الطلاق بالمهر
موقوف على اجازتها وان لم يقل على ان تطلقها فالطلاق واقع وهي على حقها وهذه في امر الحكمين لما كان سبب
الخلع المشاقة وجب ذكر امر الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتاب الله تعالى قال الله عز وجل فان خفتم
شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهلها وحكما من اهله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ضمير يريدا للحكمين
وضمير بينهما للزوجين وقيل للحكمين ايضا وقيل الضميران للزوجين والاولى ان يكون الحكمان من اهلها
كما ذكر تعالى وانما كان اولى لانهما اخبر بباطن امرهما واشفق عليهما وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك
بشرط كونهما من اهلهما الا ان لا يوجد من اهلهما من يصلح لذلك وقلنا المعنى المفهوم الذي قلناه صارف
عن تعيين كون المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق سوكلهما عندنا وبه قال الشافعي في الاصح واحمد

وهو قول عطاء وقتادة والحسن وابي ثور وقال مالك قولهما في ذلك نافذ من غير توكيل وهو قول الاوزاعي واسحق وروي عن عثمان وعلي قلنا ليس للحاكم ان يطلق ولا يبرا من مال لها فكيف يفعل ذلك نايبه وفي احكام القران للرازي عن سعيد بن جبير يعظها الزوج فان انتهت والا هجرها فان انتهت والا ضربها فان انتهت والا رفع امرها الى السلطان فيبعث حكما من اهله وحكما من اهلها وايهما كان اظلم رده الى السلطان فاخذ فوق يديه كالعنين والمحبوب والحاكم هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى النشوز وادعت هي ظلمه وتقصيره في حقوقها يفعل الحاكم ما يتفقان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يجمعا وان لا يفرقا بغير امرهما ومن زعم اسماعيل المالكي من ان اباحنيفة واصحابه لم يعرفوا امر الحكمين اخبار بالنفي لعدم العلم والاولى بالانسان حفظ اللسان وما قال الوكيل لا يسمى حكما ممنوع بل الوكالة تؤكد معنى الحكمية لقبول قولهما عليه والحكمان يمضيان امر الزوجين فاذا قصد الحق وفقهما الله للصواب اذ هما موكلان للجمع والتفريق فعليهما الاجتهاد وطلب الخير لهما وكلما ورد عن السلف ان فعل الحكمين جايز عليهما فهو محمول على رضاهما اذ لم ينصوا على انه جايز بغير رضى الزوجين وهذا لانه غير جايز لهما ان يطلقا امراة الغير بغير اذنه ولا ان يزوجا مالا بغير اذن صاحبه بخلاف قضا دينه اذا امتنع منه لان ذلك ايصال الحق الى مستحقه ولا حق للزوج في مالها قال الله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال عليه السلام لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب من نفسه والحكمان انما بعثا للصلح وليعلما ظلم الظالم منهما فينكرا عليه ظلمه فاذا لم يقبل اعلما الحاكم ليدفع ظلمه فالحكمان شاهدان في حال ومصلحان في حال اذا فوض اليهما وقول من قال يفرقان ويخلعان من غير توكيل غير مقبول عندنا وليس ما روي عن علي رضي الله عنه شاهدا في ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب الظهار

مناسبته بالخلع ان كلا منهما يكون عن النشوز ظاهرا وقدم الخلع لانه اكمل في باب التحريم اذ هو تحريم يقطع النكاح وهذا مع بقايه والظهار لغة مصدر ظاهر وهو مفاعلة من الظهر فيصح ان يراد به معاني مختلفة ترجع الى الظهر معنى ولفظا بحسب اختلاف الاغراض فيقال ظاهرت اي قابلت ظهرك بظهره حقيقة واذا غايظته ايضا وان لم تدابره حقيقة باعتبار ان المغايظة تقتضي هذه المقابلة وظاهرته اذا نصرته باعتبار انه يقال قوي ظهره اذا نصره وظاهر من امراته واظهر وتظاهر واظاهر وظهر اذا قال لها انت علي كظهر وظاهر بين ثوبين اذا لبس احدهما فوق الاخر على اعتبار جعل ما يلي به كل منهما الاخر ظهر الثوب وغاية ما يلزم كون لفظ الظهر في بعض هذه التراكيب مجازا وكونه مجازا لا يمنع الاشتقاق منه ويكون المشتق مجازا ايضا وانما عدي بمن مع انه يتعدى بنفسه لتضمنه معنى التبعيد لانه كان طلاقا وهو مبعد ثم قيل الظهر هنا مجاز عن البطن لانه انما يركب البطن فكظهر امي اي كبطنها بعلاقة المجاورة ولانه عموده لكن لا يظهر ما هو الصارف عن الحقيقة من النكات وقيل خص الظهر لان اتيان المراة من ظهرها كان حراما فاتيان امه من ظهرها احرم فكثر التغليظ وفي الشرع هو تشبيه الزوجة او جزء منها شايع او معبر به عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التابيد ولو برضاع او صهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق احترازا عما لو قال انت علي مثل فلانة وفلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا وسنذكر ما هو التحقيق ان شاء الله تعالى ولا فرق بين كون ذلك العضو الظهر او غيره مما لا يحل النظر اليه وانما خص باسم الظهار تغليبا للظهر لانه كان الاصل في استعمالهم وشرطه في المراة كونها زوجة وفي الرجل كونه من اهل الكفارة فلا يصح ظهار الذمي كالصبي والمجنون وركنه اللفظ

المشتمل على ذلك التشبيه وحكمه حرمة الوطء ودواعيه الى وجود الكفارة واختلف في سبب وجوبها فقال في المنافع تجب بالظهار والعود لان الظهار كبيرة فلا يصلح سببا للكفارة لانها عبادة او المغلب فيها معنى العبادة ولا يكون المحظور سببا للعبادة فتعلق وجوبها بهما ليخف معنى الحرمة باعتبار العود الذي هو امساك بمعروف فيكون دائرا بين الحظر والاباحة فيصح سببا للكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة وقيل سبب وجوبها العود والظهار شرط ولفظ الاية يحتملهما وهي قوله تعالى والذين يظهرون من نسايهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الى اخره فيمكن كون ترتيبها عليهما او على الاخير لكن اذا امكن البساطة صير اليها لانها الاصل بالنسبة الى التركيب فلذا قال في المحيط سبب وجوبها العزم على الوطء والظهار شرط وهو بناء على ان المراد من لفظ العود في الاية العزم على الوطء واعترض بان الحكم يتكرر بتكرر سببه لا شرطه والكفارة تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وكثير من مشايخنا على انه العزم على اباحة الوطء بناء على ارادة المضاف في الاية اي يعودون لضد ما قالوا او لتداركه نزل القول منزلة المقول ويرد عليه ما يرد على ما قبله وهذا بناء على عدم صحة ارادة ظاهرها وهو تكرار نفس الظهار كما قال داود الجديثيين الذين يرويهما فان ظاهرهما عدم تعلقها بتكرره ويرد ان بمجرد العزم لا تتقرر الكفارة عندنا كما نص عليه في المبسوط حتى لو ابانها او ماتت بعد العزم لا كفارة قال فهذا دليل على انها غير واجبة لا بالظهار ولا بالعود اذ لو وجبت لما سقطت بل موجب الظهار ثبوت التحريم فاذا اراد رفعه وجب عليه في رفعه الكفارة عندنا كما نقول لمن اراد الصلاة النافلة يجب عليك ان صليتها ان تقدم الوضوء وعند الشافعي رحمه الله هو سكوته بعد ظهاره قدر ما يمكنه طلاقها ورد بان شرعية الكفارة لرفع الحرمة والجناية والظهار لم يوجب تحريم العقد ليكون الامساك عن طلاقها جناية وايضا فقد يكون الامساك عن طلاقها للسعي في امر الكفارة وتحصيلها والتروي في طلاقها والتكفير فلا يكون بمجرده بعد الظهار جناية فلا ينتهض سببا للكفارة واعلم ان هذه الحرمة لا ترتفع الا بالكفارة لا بملك ولا بزوج ثان حتى لو طلقها بعد الظهار ثلاثا فعادت اليه بعد زوج اخر او كانت امة فملكها بعدما ظاهر منها لا يحل قربانها حتى يكفر فيهما وللمراة ان تطالبه بالوطء وعليها ان تمنعه من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبره على التكفير دفعا للضرر عنها بحبس فان ابى ضربه ولا يصدق في اليمين ولو قال قد كفرت صدق ما لم يعرف بالكذب والفاظه صريح وكناية ستاتي وسبب نزول شرعيته قصة خولة او خويلة بنت مالك بن ثعلبة قالت ظاهر مني زوجي اوس بن الصامت فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم اشكو اليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجادلني فيه ويقول اتقي الله فانه ابن عمك فما برحت حتى نزل القران قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الى الفرض فقال يعتق رقبة قلت لا يجد فقال يصوم شهرين متتابعين قالت يا رسول الله انه شيخ كبير ما به من صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ما عنده شيء يتصدق به قال فاني ساعينه بعرق من تمر قلت يا رسول الله واني ساعينه بعرق اخر قال قد احسنت قال فاذهبي فاطعمي بها عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك قال والعرق ستون صاعا رواه ابو داود وقيل هو مكيل يسع ثلاثين صاعا قال ابو داود وهذا اصح وفي الحديث الفاظ اخر ورواه ابن ماجه وغيره **قوله** اذا قال الرجل لامراته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه وعن محمد المظاهر ان يقبلها اذا قدم من سفره للشفقة وكذا اذا قال انت مني كظهر امي او انت عندي او معي وكذا اذا قال انا منك مظاهر وقد ظاهرت منك ومتى الحق لفظ المشية لا يثبت فلو قال انت علي كظهر امي ان شاء الله تعالى لم يلزمه شيء

لم يلزمه شيء ولو قال ان شاء فلان فالمشيئة اليه **قوله** وهذا اي ثبوت التحريم بالظهار ثم ارتفاعه بالكفارة
لانه اي الظهار جناية كبيرة محضة لكونه منكرا من القول وزورا بالنص فيناسب المجازاة على هذه الجناية
بالحرمة وارتفاع هذه الحرمة بالكفارة **قوله** ثم الوطي اذا حرم حرم بدواعيه تفيد هذه العبارة ان هذا
هو الاصل اذ طريق المحرم محرم وعلى هذا استمر في الاستبرا والاحرام والاعتكاف وثبت من الشرع خلافه في
الصوم والحيض فكان صلى الله عليه وسلم يقبل احدى نسائه وهو صايم وفي حديث عايشة رضي الله عنها
كان يامرني ان اتزر فيباشرني وانا حايض فوجب البحث عن حكمة الفرق شرعا بين هذه الامور لينظر هل
الظهار من قبيل ما يقتضي الفرق وتحريم الدواعي فيه كما قلنا نحن ومالك وهو قول الزهري والاوزاعي
والنخعي وقول للشافعي ورواية عن احمد لان حرمة الوطي نصا بقوله تعالى من قبل ان يتماسا وهو كناية
عن الجماع فلا يندرج غيره او تحليلها كما قال الشافعي واحمد في قوليهما الاخر فنظرنا فعقلنا كون حكمته لزوم الحرج
لو حرمت الدواعي في الصوم والحيض لكثرة وقوعهما ووقوع صدهما من الفطر والطهر بعد كثرة وقوعهما يلزم
الحرج بمنع الدواعي وعن كثرة وقوع الضدين الظاهر في كثرة وجود الجماع ينبغي لزوم شرع الزاجر المبالغ
فيه فلا تحرم الدواعي بخلاف الظهار والاستبرا والاحرام لا يكثر بالنسبة الى كل شخص فاستمر على الاصل وتقدم
له في الاعتكاف الفرق بينه وبين الصيام في حرمة الدواعي فيه لا في الصوم بان الجماع محظور الاعتكاف والاحرام
بخلاف الصوم لان الكف عنه ركنه فلا يتعدى الى دواعيه وقررنا حاصله ان الفرق للفرق بين التحريم الثابت
في ضمن الامر والتحريم الثابت بالنهي لما كان الثاني اقوى بسبب ان النهي نا ول مقصود افتعدى الى الدواعي بخلاف
الثابت في ضمن الامر فانه لم يتعلق به نهي اصلا بل طلب شيء يستلزم وجوده عدم ذلك فحرم ذلك لتاديته الى تفويت
المطلوب لا مقصود الم يتعد الى دواعيه فافترق الحال بين الاستبراء والاحرام والاعتكاف لثبوت حرمة
الجماع فيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ولا رفث ولا فسوق نفي مستعار للنهي
لتاكيده وقال صلى الله عليه وسلم الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرين بحيضة وقال تعالى
في الاخيرين فاعتزلوا النساء في المحيض ثم اتموا الصيام ولما كان هذا يقتضي عدم حرمة الدواعي لان المذكور
في الاية الامر بالكفارة قبل التماس وهو قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فانه مصدر واقع بدلا من اللفظ
بالفعل فحرم الجماع لتفويته المامور به وهو الكفارة قبل التماس مع انه تقتضي حرمة الدواعي في الحيض لان اعتزلوا
هو نفس معنى النهي حتى انهم لم يمتثلوا للنهي عن البيع وقت النداء الا بقوله تعالى وذروا البيع ولم يسمع الا منهيا عنه
وهو صحيح لان النهي للنفس طلب الترك عدل الى ما ذكر والتحقيق ان الدواعي منصوص على منعها في الظهار والمذكور في
وجه الفرق ابانه حكمة الفرق بين الظهار وما ذكرنا وجه كونها منصوصا على منعها فان قوله تعالى من قبل ان يتماسا
لا موجب فيه للحمل على المجاز لامكان الحقيقة ويحرم الجماع لانه من افراد التماس فكل من المس والقبلة والجماع افراد
التماس فحرم الكل بالنص وظهر فساد قول المخالف والله سبحانه اعلم **قوله** لقوله عليه السلام روى اصحاب
السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر من امراته فوقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا
قال رايت خلخالها في ضوء القمر وفي لفظ بياض ساقها قال فاعتزلها حتى تكفر وفي لفظ ابن ماجة فضحك رسول الله
صلى الله عليه وامره ان لا يقربها حتى يكفر قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب ونفى كون هذا الحديث صحيحا رده
المنذري في مختصره بانه صححه الترمذي ورجاله ثقات مشهور سماع بعضهم من بعض وروى الترمذي عن ابي سعيد
الى اخر السند عن سلمة بن صخر البياضي عن النبي صلى الله عليه وسلم في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة

وقال هو حديث حسن غريب واما ذكر الاستغفار في الحديث فالله اعلم به وهو في الموطا من قول مالك
ولفظه قال مالك فيمن يظاهر ثم يمسها قبل ان يكفر يكف عنها حتى يستغفر الله ويكفر ثم قال وذلك احسن
ما سمعت **قوله** فلو كان شيء اخر واجبا لنبه عليه لانه مقام البيان وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز
فعلم ان المذكور تمام حكم الحادثة فلا يجب كفارتان كما نقل عن عمرو بن العاص وقبيصة وسعيد بن جبير
والزهري وقتادة ولا ثلاث كفارات كما عن الحسن البصري والنخعي **قوله** وهذا اللفظ اي قوله انت علي
كظهر امي لا يكون الا ظهارا وان نوى به الطلاق او الايلاء او قال لم انو شيئا لانه صريح فيه وانما اليه اتباع
المشروع لا تغييره وهذا يعم ما قلنا وما في الكتاب يخص قصد الطلاق ولو قال اردت به الخبر عن الماضي
كذبا لا يصدق في القضا ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كذا في التحفة ولو قيل المنسوخ كون هذا
اللفظ طلاقا وهو لا يستلزم نفي صحة ارادته به احتاج الى الجواب وهذا كلفظات طالق جعل شرعا للوقوع
الطلاق على المخاطبة ويصح ان يراد غيره ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** ليس الا تشبيه المحللة بالمحرمة
اللام فيها للعهد المحللة بعقد النكاح بالمحرمة على التابيد لانهما المعهودتان فيما سبق من ذكرهما **قوله** وهذا
المعنى يعني تشبيه المحللة بالمحرمة يتحقق في التشبيه بعضو لا يحل النظر اليه على التابيد لما كان الظهار كلاما
تشبيها مشتملا على المشبهة والمشبه بها وجب اعطاء ضابطهما ففي المشبهة ان تذكر هي او جزء شايع منها او
شايع منها او جزء معين يعبر به عن جملتها كالراس والرقبة والفرج والوجه وتقدم بيان التعبير بهذه عن الكل في
الطلاق والنصف والثلث في الاول وفي المشبه بها ان تذكر هي او عضو منها لا يحل النظر اليه على التابيد الا
ان مع ذكرها بنوي كما سياتي اذا عرفت هذا فعبارته اعني قوله وكذا اذا شبهها بمن لا يحل النظر اليها الى قوله
مثل اخته وعمته وامه من الرضاع ليست جيدة لان ظاهرها حرمة النظر الى امه من الرضاعة وانما المعنى
اذا شبهها بجزء لا يحل النظر اليه فلو قال انت علي او راسك او وجهك او رقبتك او فرجك او نصفك او
سدسك كظهر امي او خالتي او ام زوجتي او كفرجها او بطنها او فخذها واليها كان مظاهرا ولو قال يدك
او رجلك او شعرك او ظفرك او سنك او بطنك او فخذك او جنبك او ظهرك كظهر امي او فرجها الى اخر ما ذكرنا
لم يكن ظهارا لانتفائه من جهة المشبهة ولو قال انت علي او راسك الى اخر ما قلنا كيد امي او جنبها الى اخره لم يكن
ظهارا لانتفائه من جهة المشبهة بها وكذا لو قال يدك او رجلك الى اخره على كيدها او كرجلها الى اخره لم يكن
ظهارا للانتفاء من الجهتين واذا احكمت ملاحظة الاصلين اخرجت فروعا كثيرة عن تقريبها جمعناه مثل فرجك
كفرج امي كفخذ امي يكون ظهارا بطنك كفرجها لا يكون ظهارا ووجه الاعتبار في المشبهة بكون العضو مما يعبر به
عن الجملة والجزء الشايع ما احال عليه في الطلاق لانها هي المحرمة كالمطلقة هناك وقد بيناه هناك وفي
المشبهة بها بكون النظر مما لا يحل النظر اليه من الحرمة ما ذكره بقوله لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة الى اخره
وقد تممناه في اول هذا البحث **قوله** لانهن اي اخته وعمته وامه من الرضاع في التحريم المؤبد كالام بخلاف قوله
انت علي كظهر عمتك واختك لان حرمتهن ليست على التابيد بل موقته بانقطاع عصمته لها ثم المراد تابيد الحرمة
باعتبار وصف لا يمكن زواله لا باعتبار وصف يمكن زواله فان المجوسية محرمة على التابيد ولو قال كظهر
مجوسية لا يكون ظهارا ذكره في الجوامع لان التابيد باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها فلا
الامية الاجنبية وغيرها لا يقال يرد على اشتراطنا تابيد الحرمة ما لو ظاهر من امراته ثم قال لاخرى انت علي مثل
هذه ينوي الظهار فهو مظاهر ولو بعد موتها وبعد التكفير مع ان المظاهر منها ليست محرمة على التابيد لان ثبوت

الظهار وفي هذه انما هو باعتبار تضمن قوله انت علي كظهر امي لان تشبيهها بمن قال لها ذلك انما هو في ذلك
فالظهار فيها باعتبار خصوص وجه المشبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت امراة رجل اخر
ظاهر زوجها منها فقال انت علي مثل فلانة او مثل فلانة ينوي ذلك صح ولو كان بعد موتها وفي التحفة لو شبه
بامراة محرمة عليه في الحال وهي ممن تحل له في حالة اخرى مثل اخت امراته ومثل امراة لها زوج او مجوسية
او مرتدة لم يكن مظاهرا لان النص ورد في الام وهي محرمة على التابيد وقد علمت ان هذه كنايات فلا تكون ظهارا
ولا ايلاء الا بالنية ثم بعد اشتراط تابيد الحرمة هل يشترط الاجماع عليها شرطه في النهاية ليخرج ام المزني
بها وبنتها لانه لو شبهها بهما لم يكن مظاهرا وعزاه الى شرح الطحاوي لكن الخلاف منقول في هذه فمنهم
عند ابي يوسف يكون مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم لو قضي بحلها ينفذ عند محمد خلافا لابي يوسف
ومنهم من قال عند ابي حنيفة وابي يوسف يكون مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم بحل نكاحها وعدمه
فظهر بما نقلنا ان مبنى ثبوت الخلاف في الظهار وعدمه ليس كون الحرمة المؤبدة مجمعا عليها او لا بل كونها يسوغ
فيها الاجتهاد او لا وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود الاجماع او النص الغير المحتمل للتاويل من غير معارض نص اخر
في نظر المجتهد وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع ولهذا اختلف في كون المحل يسوغ فيه الاجتهاد وفي نفاذ
حكم الحاكم بخلافه ولذا فرق في المحيط بوجود النص على الحرمة بالوطء وعدمه حيث قال لو قبل امراة او لمسها
بشهوة ثم شبه امراته ببنتها لا يكون مظاهرا عند ابي حنيفة ولا يشبه هذا الوطء لان حرمته منصوص عليها
وفي الدراية في كظهر اختي من لبن الفحل لا يصير مظاهرا من غير ذكر خلاف مع انها محرمة على التابيد كانهم اتفقوا
على تسويغ الاجتهاد فيها مع ان في حرمتها عموم نص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقوله عليه السلام ليلج
عليك افلح فانه عمك من الرضاعة لكن ذلك خص منه ما ذكر في الرضاع والثاني مما يفيد ثبوت اختية بنت الفحل
من غير التي ارضعت بالالتزام ومثله ما رايت لو شبهها بامراته الملاعن منها لم يكن مظاهرا من غير ذكر خلاف مع
ان ابا يوسف يرى تابيد حرمتها لتسويغ الاجتهاد اما ان اراد من ارضعتها نفس الفحل بان نزل له لبن فلا اشكال لكنه
بعيد من عادتهم في اطلاقه ولانه لا اختية هناك اصلا ومما يشكل ما ذكره في الدراية ايضا نقلا عن شرح القدوري
رحمه الله زنى ابوه بامراة او ابنه فشبهها بامها او ابنتها يصير مظاهرا ولا ينفذ حكم الحاكم بحلها له وعند
محمد رحمه الله لا يصير مظاهرا وينفذ حكم الحاكم وهذا مشكل لان غايته ام مزنية الاب والابن ان يكون كام
زوجة الاب والابن ولا تحرم ام زوجة الاب على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب فليس التشبيه هنا بمحرمة
ولو شبه بظهر ابيه وقريبه او بظهر اجنبي لم يكن مظاهرا ولو شبهها بفرج ابيه او قريبه قال في المحيط ينبغي ان
يكون مظاهرا اذ فرجهما في الحرمة كفرج امه وفي كافي الحاكم رحمه الله تعالى المراة لا تكون مظاهرة من زوجها من
غير ذكر خلاف وفي الدراية لو قالت هي انت علي كظهر ابي او انا عليك كظهر امك لا يصح الظهار عندنا وفي المبسوط عن
ابي يوسف عليها كفارة يمين وقال الحسن بن زياد هو ظهار وقال محمد ليس بشيء وهو الصحيح وفي شرح المختار
حكى خلاف ابي يوسف والحسن على العكس وكذا في غيره وفي الينابيع والروضة كالاول قال هو يمين عند ابي يوسف
ظهار عند الحسن ولو ظاهر من امراته ثم اشرك معها اخرى كان مظاهرا منهما **قوله** ولو قال انت علي مثل امي هنا
الفاظ انت امي مثل امي كامي حرام كظهر امي ففي انت امي لا يكون مظاهرا وينبغي ان يكون مكروها فقد صرحوا بان قوله
لزوجته يا اخية مكروه وفيه حديث رواه ابو داود عن ابي تميمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا
يقول لامراته يا اخية فكره ذلك ونهى عنه ونحن نعقل ان معنى النهي هو انه قريب من لفظ تشبيه المحللة بالمحرمة

الذي هو ظهار ولولا هذا الحديث لامكن ان يقال هو ظهار لان التشبيه في انت امي اقوى منه مع ذكر الاداة
ولفظ اخية في يا اخية استعارة بلا شك وهي مبنية على التشبيه لكن الحديث المذكور افاد كونه ليس ظهارا
حيث لم يبين فيه حكما سوى الكراهة والنهي عنه فعلم انه لا بد في كونه ظهارا من التصريح باداة التشبيه شرعا
ومثله ان يقول لها يا بنتي او يا اختي ونحوه وفي مثل امي او كامي ينوي فان نوى الطلاق وقع بائنا كقوله
انت علي حرام وان نوى الكرامة او الظهار فكما نوى لما في الكنايات وافاد انه كناية في الظهار فعلم ان صريحه
يكون التشبيه بعضو وان لم يكن له نية فليس بشيء عندهما وهو ظهار عند محمد رحمه الله وجه قوله ان المعنى
الشرعي لهذا اللفظ الظهار لوجود التشبيه بالبعض في ضمن الكل غير انه عدل فيما اذا كان له نية شيء نصح ارادة
من اللفظ الى ذلك المنوي تصحيحا لارادته وجعل على بمعنى عند في الكرامة وذلك ان المفيد للكرامة بطريق
الحقيقة لفظ انت عندي مثل امي وكامي فحين لم تصرفه عن مقتضاه نية عمل بموجبه في نفسه ولهما ان معنى
كون الصراحة تثبت بالتشبيه بالجزء حال كونه في ضمن التشبيه بالكل بل اذا كان التشبيه به ابتداء فيما اذا كان
التشبيه بكلها بقي محتملا في خصوص جهة التشبيه فما لم يتبين مراد مخصوص لا يحكم بشيء خصوصا والحمل على الظهار
حمل على المعصية ولا يجوز الزام المسلم المعصية من غير قصد اليها ولا لفظ صريح فيها وما امكن صون تصرفاته
عنها وجب اعتبار ذلك في حقه وان نوى به التحريم لا غير فالمصنف حكى فيه خلافا بينهما وكذا غيره فعند
محمد ظهار لانه بكاف التشبيه اي ارادته فان الكلام في مثل امي وكامي جميعا واحد مختص بالظهار كما قدمنا انه
حقيقة وقد نوى ما لا ينافيه فان الحرمة موجب الظهار فيثبت المنوي في ضمن المعنى الحقيقي في الكلام وعند ابي يوسف
ايلاء بناء على منع كونه المعنى الوضعي عند التشبيه فيبقى الثابت به لا يتعدى المنوي وتحريمها مطلقا بلا ظهار ولا طلاق
هو الايلاء ولان الايلاء ادنى الحرمتين من حيث السبب والحكم والامور الاخر اما السبب وهو الظهار فنفسه كبيرة محضة
والايلاء في نفسه من حيث هو يمين ليس معصية بل باعتبار امر اخر يقترن به واما الحكم والكفارة فيه اغلظ بقدر الاطعام
به والصيام بستين مسكينا ويوما والامور الاخر فهي ان حرمتها في الايلاء لا تثبت في الحال فانه وان حلف ان لا يقربها
فالشرع طلب منه ان يحنث ويطاها قبل التكفير ثم يكفر ولو طلقها ثلثا فعادت اليه بعد زوج عادت بلا ايلاء
في حق وقوع الطلاق بمضي المدة بل في حق لزوم الكفارة اذا وطئ وكان الايلاء مؤبدا وفي الظهار تثبت في الحال
ثم يتعدى الى الدواعي ثم لا يحل منها شيء اخر حتى يكفر او لا ولو طلقها ثلثا والباقي بحاله يعود بالظهار ولا تحل
ما لم يكفر وكذا لو ملكها بان كانت امة فاشتراها وانفسخ العقد لا تحل ما لم يكفر ومنهم من قال الاصح انه حينئذ
ظهار عند الكل لانه تحريم مؤكد بالتشبيه وفيه نظر لان هذا انما ينطبق على قوله انت علي حرام كامي وليس
الكلام فيه بل في مجرد انت كامي وفي انت علي حرام كامي انما له محتملان الطلاق والظهار لان التصريح بالحرمة
فايهما اراد ثبت فان لم تكن له نية فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى قول محمد ظهار وههنا نجد المذكور انفا عن
قاضي خان انه ينبغي ان لا تختلف في كونه ظهارا لانه تحريم مؤكد بالتشبيه **قوله** والوجهان يعنيان بما يعني فيما
قبلهما يعني قوله من جهة ابي يوسف ليكون الثابت ادنى الحرمتين ومن جهة محمد ما ذكر وفي انت علي حرام كظهر
امي خلاف فعنده لا يكون الا ظهارا سواء نوى طلاقا او ايلاء او لم ينو شيئا وقالا هو على ما نوى ظهارا او طلاقا
او ايلاء وان لم تكن له نية فظهار لان التحريم يحتمل كل ذلك فان نوى الطلاق او الايلاء يكون قوله بعده كظهر امي
تاكيدا له لا مغيرا اعتبارا عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا معه لانه يقع بائنا بانت حرام ولا يمكن اثبات
الظهار بعده بكظهر امي وعند ابي يوسف يكونان فقيل لا بلفظ حرام اذ لا يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان

بل كالا بلفظ وهذه رواية عنه في صحة الظهار من المبانة وقيل بل الظهار يقع بنفس اللفظ لانه صريح فيه
والطلاق باعترافه بنيته كما اذا قال من له امراة معروفة بزينب زينب طالق ثم قال عنيت اخرى يقع عليهما
في الاخرى باعترافه وفي المعروفة بصريح اللفظ في القضا فانه لا يصدق فيه في صرف النية عنها لانه خلاف الظا[هر]
وهذا يقتضي ان وقوع الطلاق والظهار فيما اذا قال عنيت الطلاق وعنه انما هو في القضا اما فيما بينه وبين الله
تعالى فالواقع ما نوى وفي شرح الكنز ولو نوى الايلاء ينبغي ان يكون ايلاء وظهارا لا لاتفاق لعدم التنافي
وقد عرف في موضعه يعني المبسوط ولابي حنيفة انه اي لفظ كظهر امي صريح في الظهار محكم فيه ولفظ حرام محتمل
فيرد اليه اذا قرن معه ، حتى لو ظاهر من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يصح وبه مذهب الشافعي واحمد
وجمع كثير من الصحابة والتابعين خلافا لمالك والثوري في الامة مطلقا ولسعيد بن جبير وعكرمة وطاوس
وقتادة والزهري في الموطوءة لنا ان النص يتناول نسائنا بقوله تعالى من نسائهم والامة وان صح اطلاق
لفظ نسائنا عليها لغة لكن صحة الاطلاق لا تستلزم الحقيقة لان حقيقة اضافة النسا الى رجل او رجال انما
تتحقق مع الزوجات لانه المتبادر حتى يصح ان يقال هؤلاء جواريه لا نساؤه وحرمة بنت الامة الموطوءة
ليس لان امها من نسائنا مرادة بالنص بل لانها بنت موطوءة وطيا حلالا عند الجمهور ولا هذا القيد عندنا
على انه لو اريد بالنسا هناك ما يصح به الاضافة حتى يشمل المعنى الحقيقي وهي الزوجات والمجازي اعني الاما
بعموم المجاز لا يمكن للاتفاق على ثبوت ذلك الحكم في الاما كثبوته في الزوجات اما هنا فلا اتفاق ولا لزوم
عندنا ايضا ليثبت بطريق الدلالة لان الاما ليس في معنى الزوجات لان الحل فيهن تابع غير مقصود من العقد
ولا من الملك حتى يثبت مع عدمه في الامة المجوسية والمراضعة بخلاف عقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل
الحل ولان القياس لا يوجب هذا التشبيه الذي هو كذلك سوى النوبة ورد بالشرع بثبوت التحريم فيه في حق
من لها حق في الاستمتاع ولا حق للامة فيه فيبقى في حقها على اصل القياس ولان الظهار كان طلاقا فنقل عنه الى
تحريم مغيا بالكفارة ولا طلاق في الامة وليس هذا الوجه بشيء للتامل **قوله** لانه صادق في التشبيه
وقت التصرف والتشبيه انما انعقد سببا للتحريم المغيا حين كان كذبا محضا فلا يترتب يعني ان يقال فليتوقف على
الاجازة كما يتوقف نكاحها على الاجازة فان اجازت ظهر انه كان التشبيه الممتنع اجاب عنه بقوله والظهار
ليس بحق من حقوقه حتى يتوقف بتوقفه لان عقد النكاح حلال والظهار حرام فتنافيا بخلاف العتق مع الملك
فلا يتوقف ولا يثبت الظهار بعد الاجازة بخلاف اعتاق المشتري للعبد من غاصب العبد لان الاعتاق حق
من حقوق الملك يعني يثبت بالملك حتى ان يعتق اذا شاء فيتوقف بتوقفه وينفذ بنفاذه ولا يثبت ملك النكا[ح]
ذلك بل هو منهي عنه وان كان لو قال لزمه حكمه فاذا اجاز المالك بيع الغاصب عتق **قوله** ومن قال لنسائه
انتن علي كظهر امي كان مظاهرا منهن جميعا بلا خلاف لانه اضاف الظهار اليهن فكان كاضافة الطلاق اليهن
يطلقن جميعا واما الخلاف في تعدد الكفارة فعندنا وعند الشافعي يتعدد بتعددهن اي كل من اراد وطيها
وجب عليه تقديم كفارة وبه قال الحسن والنخعي والزهري والثوري وغيرهم وقال مالك واحمد كفارة وا[حدة]
وروي ذلك عن عمر وعلي وعروة وطاوس وعطا اعتبروه باليمين بالله تعالى في الايلاء قلنا الكفارة لرفع
الحرمة وهي متعددة بتعددهن وكفارة اليمين لهتك حرمة الاسم العظيم ولم يتعدد ذكره بخلاف ما لو كرر
الظهار من امراة واحدة مرتين او اكثر في مجلس او مجالس حيث تتكرر الكفارة بتعدده الا ان نوى بما بعد الاول
تاكيدا فيصدق قضاء فيهما الا كما قيل في المجلس لا المجالس بخلاف الطلاق لان حكم الظهار بينه وبين الله تعالى

وما ورد لما ثبت بالظهار الاول حرمة موقتة فكيف تتكرر الحرمة بتكرار الظهار وما هو الا تحصيل الحاصل اجيب
بالاول تثبت الحرمة الموقتة مع بقاء ملك الحل فصح الظهار الثاني والثالث ولا منافاة في اجتماع اسباب الحرمة
كالخمر حرام على الصائم لعينها ولصومه وليمينه وهذا لا يدفع سؤال تحصيل الحاصل الا ان يلتزم ان يثبت بكل
سبب حرمة كما التزم في اسباب الحدث على ما تقدم في الطهارات **فروع** لا يصح ظهار الذمي وبه قال مالك
خلافا لاحمد والشافعي كالايلاء وهو رواية البرامكة عن ابي حنيفة والاول رواية الاصل لنا قوله تعالى والذين
يظهرون منكم والكافر ليس منا والحاقه بالقياس متعذر لان الظهار جناية حكمها تحريم يرتفع بالكفارة وشرك
الكافر يمنع من رفع اثر الجناية عنه بالكفارة مع انه ليس من اهلها لانها عبادة حتى اشترطت النية فلم تصح من الكافر
فيبقى تحريما مؤبدا وهو غير حكمه بالنص ولانه لا يقدر عليها على رايهم اذ لا يقدر على ملك رقبة مؤمنة والقائد
قيد الايمان في حقه بخلاف النص فيكون خلافا للكفارة ولا اجماع على ذلك ليكون كالغاية في اذا نكحتم المؤمنات
ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وما اجيب به من انها عبادة في حق المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه
انها تفتقر الى النية اتفاقا فلزم كونها عبادة وما دفع به من ان افتقارها كافتقار الكنايات اليها وليست
عبادة مدفوع بانه قياس بلا جامع لان افتقار الكنايات اليها ليتعين به احد المحتملات وهو الطلاق عن غيره
وافتقار الكفارة لتقع عبادة والا فلا اذا والفرق بين الظهار والايلاء على قول ابي حنيفة حيث اجاز ايلاء الكافر خلافا
لصاحبيه ان حكم الايلاء امران وقوع الطلاق بتقدير البر وهذا يتحقق في حقهم لانهم يعتقدون حرمة الاسم
الكريم ويصونونه فينعقد منهم نظرا الى ذلك ولزوم الكفارة بتقدير الحنث فلو فرض منهم الحنث بالوطي انتفى
حكم البر وبعد ما التكفير ولو ظاهر واستثنى يوم الجمعة مثلا لم يجز ولو ظاهر يوما او شهرا صح تقييده ولا
يبقى بعد مضي المدة ولو علق الظهار بشرط ثم ابانها ثم وجد الشرط في العدة لا يصير مظاهرا بخلاف الابانة
المعلقة على ما سلف ويصح بشرط النكاح فاذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت علي كظهر امي وكفر حنها لزمه حكم
الظهار ولو قال انت علي كظهر امي في رجب ورمضان وكفر في رجب اجزاه عنهما ولو ظاهر فجن ثم افاق فهو
على حكم الظهار ولا يكون عائدا بالافاقة خلافا لاحمد ووجهين للشافعية **فصل في الكفارة** **قوله** عتق
رقبة اي اعتاقها فانه لو ورث من يعتق عليه فنوى به الكفارة مقارنا لموت المورث لا يجزيه **قوله** وكذا في
الاطعام يجب كونه قبل المسيس واخويه والنص لا يوجب بلفظه ذلك فيه فعلله والحقه بهما وحاصله عقليه
ان الكفارة منهية بالتنصيص على ايجادها قبل التماس وهذا كفارة مثلهما فيجب كونه قبل التماس وما قدمنا
روايته من الحديث المصحح من قوله صلى الله عليه وسلم للذي واقع قبل التكفير اعتزلها حتى تكفر مطلقا من غير
تفصيل فيجب اجراؤه على اطلاقه لا يقال هذا كله بتر اي انه زيادة على اطلاق النص بالخبر والقياس وهو
لا يجوز وذلك لانه تعالى قيد التحرير بكونه قبل المسيس فقال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم اعاد القيد
المذكور مع الصيام فقال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ثم اطلق الاطعام عنه بقوله
تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلو اريد التقييد في الاطعام لذكر كما ذكر فيهما بل تخصيصه بالاطلاق
بعدما نص على تكرير القيد مع التخصيص غير مكتفي به فتقييده في التحرير قرينة على قصد الاطلاق فيه وما قيل
ذكره مرتين تنبيه على ارادة تكرره مطلقا اذ هو دفع لتوهم اختصاصه بالخصلة الاولى لو اقتصر عليه معها ولتوهم
اختصاصه بالاخيرة لو اقتصر عليه معها والتطويل لو اعاده معها بعدهما فكلامه غير جار على قوانين الاستدلال
بل هو تخمين ثم هو معارض بما قلنا من ان تخصيصه بالاطلاق بعد تكرير القيد مع اخويه ظاهر في ارادة الافراد

عنهما بمعنى الاطلاق فلا يتخرج على القواعد الا ان تحقق فيه اجماع في عصر من الاعصار والثابت فيه الآن قولان
للشافعي وروايتان عن احمد لانا نقول الثابت بالنص افتراض الاطعام شرطا لحل المظاهر مطلقا وقد جرينا على موجب
ذلك ونحن لم نفيد اشتراطه للحل بكونه قبل المسيس فيكون زيادة بل اوجبنا ذلك بخبر الواحد والالحاق بالفصلين
في وجوب التقديم لا في اشتراطه للحل والاصل وان كان الافتراض فالمتعدي الى الفرع منه الوجوب لا ابقال
حينئذ تختلف الحكم في الاصل وان كان الافتراض فالمتعدي الى الفرع منه الوجوب لا ابقا حينئذ تختلف
الحكم في الاصل والفرع لانا نقول الوصف الذي زاد الفرض على الوجوب ليس من الحكم فان الحكم هو الايجاب
غير انه ان كان لثبوته قطعيا يسمى فرضا وليس كيفية الثبوت جزء ماهية الحكم بل جزء لمفهوم لفظ الفرض فتامل
وعلى ما قلنا من عدم اشتراطه للحل واعتبار الاطلاق في ذلك قال ابو حنيفة فيمن قرب التي ظاهر منها في
خلال الصوم يستانف ولو قربها في خلال الاطعام لا يستانف لان الله تعالى قيد الصيام بكونه قبل التماس
واطلق في الاطعام فلا يحمل الاطعام على الصيام لانهما حكمان مختلفان وان اتحدت الحادثة **قوله** من كل وجه
متصل بالمرقوقة فلذا لو اعتق ام ولده ومدبره لا يجزيه عنها بخلاف المكاتب الذي لم يؤد شيئا وعن ذلك
يصح اعتاق الرضيع لصدق الاسم عليه **قوله** الكفارة حق الله تعالى المشهور بناء الخلاف على ان المطلق هل
يحمل على المقيد اولا فعنده نعم وعندنا لا الا في حكم واحد في حادثة واحدة لانه حينئذ يلزم ذلك لزوما
عقليا اذ الشي لا يكون نفسه مطلوبا ادخاله في الوجود مطلقا ومقيدا كالصوم في كفارة اليمين ورد مطلقا ومقيدا
بالتتابع في القراءة المشهورة التي تجوز الزيادة بمثلها والكلام في تحقيق هذا الاصل في غير هذا ولو تنزلنا الى
اصلهم لم يلزم من التضييق في كفارة الاثم الاعظم وهو القتل ثبوت مثله فيما هو اخف منه ليكون التقييد
فيه بيانا في المطلق ونقرر ما في الكتاب ان الكفارة وهي الاعتاق حق الله تعالى فلا يجوز صرفها الى عدو الله
اذ الاعتاق يتعلق به ويتحقق اثره له وهو العتق كالزكاة والجواب ان هذا لا يعارض اطلاق النص الا اذا
كان مانعا عقليا منه وليس كذلك لجواز ان يأذن الله تعالى في الاحسان والتمليك تصدقا على الكافر
بالامور الدنيوية وقد ثبت ذلك على ما قدمناه في كتاب الزكوة قال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل
الاديان والاتفاق على جواز الصدقة النافلة عليه مع ان المقصود منها التقرب الى الله تعالى فلولا ان مقصود
القربة الى الله تعالى يحصل بذلك لم يشرع اصلا ولا يزيد الفرض على كونه قربة اليه تعالى الا بكونه مامورا
به ولا يظهر لوصف المامور به اثر في منافاة كون محله كافرا بعدما ثبت انه لا ينافي معنى القربة ولولا النص
الذي يخص الزكاة لقلنا بجواز دفعها الى فقراء اهل الذمة وهذا لان التقرب بفعل الفاعل يحصل الا بخصوص محل
وهو انما يعتقه ليتمكن من الطاعات بالاسلام شكرا لله تعالى على ما انعم عليه من تخليصه من ذل الرق لا لغيره
ثم افتراقه هو الكفر لسوء اختيار منه على نفسه فظهر ثبوت معنى التقرب باعتاقه هذا ويدخل في الكافرة
المرتد والمرتدة ولا خلاف في اعتاق المرتدة لانها لا تقتل واعتاق العبد الحربي في دار الحرب لا يجزيه عن الكفارة
واعتاق المستامن يجزيه **قوله** ولا تجزي العمياء الى اخره الاصل ان يكون المعتق كامل الرق مقرونا بالنية
وجلب ما يبتغي من المنافع بلا بدل فظهر ان اختلال جنس المنفعة لا يضر ولا ثبوت العيب وهذا لان بفوات
جنس المنفعة تصير الرقبة فائتة من وجه بخلاف نقصانها ولم يعتبروا فوات الزينة على الكمال مع انهم اعتبروه
في الديات فالزموا بقطع الاذنين الشاخصتين تمام الدية وجوزوا هنا عتق مقطوعهما اذا كان السمع باقيا
ومثله فيمن حلقت لحيته فلم تنبت لفساد المنبت وما عللوه في جعل العنين والخصي والمجبوب من الفائت

منفعة النسل وهو زائد على ما يطلب من المماليك يعلل به في فوات الزينة على الكمال لان باعتبار ذلك لا يصير
المرقوق هالكا من وجه بل الحر فعن هذا افترق الحال بين الاعتاق والدية فيه ويجوز الرتقا والقرنا والعورا والعمشا
والعشوا والبرصاء والرمدا والخنثى لا مقطوع اليدين والرجلين او احدى كل من اليدين والرجلين من جهة واحدة
ويجوز من خلاف اما مقطوع ابهامي اليدين لما في الكتاب ومثله مقطوع ثلث اصابع غير الابهامين من كل يد
لان الاكثر كالكل ويجوز مقطوع اصبعين غير الابهام من كل يد لا ساقط الاسنان العاجز عن الاكل ولا يجوز
المجنون المطبق لان المنافع كلها في حقه فائتة لان الانتفاع بها انما هو بالعقل واما الذي يجن ويفيق فيجزي
عتقه اطلقه في الهداية والمراد اذا اعتقه في حال افاقته وفي الاصم روايتان وما ذكر في الهداية يوخذ
منه التوفيق بين الروايتين فتحمل رواية النوادر الاصم الذي ولد اصم وهو الاخرس فانه لا يسمع اصلا فلا يتكلم
وتحمل ظاهر الرواية الذي اذا صيح عليه سمع وروى ابراهيم عن محمد اذا اعتق عبدا حلال الدم فقضي بدمه عن ظهاره
ثم عفي عنه لم يجز وفي التجنيس من علامة عيون المسائل اذا اعتق عبدا مريضا عن ظهاره ان كان يرجى ويخاف عليه
يجوز وان كان لا يرجى لا يجوز لانه ميت معنى هذا وقد منع فوات لزوم جنس المنفعة بقطع الاذنين بل اللازم اختلالها
ولو لزم ذلك لوجب بقطعهما دية كاملة لكن الشارع لم يعتبر فيهما الاكثر فيهما من الاصابع وايضا رتب على الدليل
نتيجة لا يستلزمها وذلك ان فوات قوة البطش ليس لازمه ولا عينه فوات جنس المنفعة بل ضعفها ولا يجوز
عتق المدبر وام الولد ويجوز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا لا الذي ادى بعض الكتابة والشافعي منعه
والحق المكاتب بالمدبر وام الولد بجامع انه استحق العتق بجهة الكتابة فاشبه المدبر وام الولد فنقص الرق
فيه كما نقص فيهما بل هو اولى لعدم الاجزاء منهما فانه لو قال كل مملوك لي حر عتق مدبره وام ولده ولا يعتق مكاتبه
الا بالنية فدل انه انتقص رقا منهما ولهذا يبطل قولكم الكتابة انما اقتضت فك الحجر لا غير كالاذن في التجارة
ولو صح ذلك لاستبد المولى بفسخها كالمنع من التجارة وهذا كله على وجه الالزام لما في المدبر فان عنده بيع المدبر
واعتاقه جائز وهو مذهب احمد بناء على جواز بيعه عنده خلافا لنا وفي ام الولد على وجه الاثبات لنفسه
ونحن نمنع ان استحقاق العتق بجهة تقبل الفسخ على تقدير تحققها موجب نقصان الرق فان ذلك معنى التعليق وهو
الحاصل هنا فان حاصل الكتابة تعليق العتق بالاداء ولو علق بسائر الشروط لم يلزم نقصان الرق فهذا اولى
لان سائر التعليقات لا تحتمل الانفساخ بخلاف هذا ولولا ثبوت النص المفيد لامتناع بيع المدبر وام الولد
لم يتبين نقصان الرق فيهما لان الحاصل فيهما ايضا تعليق العتق بموت السيد ولو تمكن نقصان في رقه لما
تصور فسخه واعادته الى الحالة الاولى لان نقصان الرق بثبوت العتق بقدره وثبوته من وجه لا يحتمل
الزوال لكن ثبوته من كل وجه وهذا ما يقال حق العتق لحقيقته وهذا هو الثابت في المدبر وام الولد بثبوت
العتق في حقهما بجهة لازمة فظهر ان الكتابة انما اوجبت فك الحجر في المكاسب وذا لا يمكن نقصانا في الرق
اذ المكاسب غير الرقبة وبه يعلم ان قوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته شي رواه ابو داود
والمراد به كامل في العبودية والرق وانما لم يستبد المولى بفسخه لانه بدل فانعقد لازما على المولى بخلاف
الاذن في التجارة لانه فك بلا بدل وعدم عتق المكاتب في كل مملوك له حر لنقصان الملك فيه فلا يدخل
الا بالنية لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق الا يرى ان الملك يثبت
فيما لا يتصور ثبوت الرق فيه كالامتعة والحيوان غير الادمي ففي العبد في رقبته وملك يحاذيه فيها
ويتعدى الى غيرها من منافعه واكسابه والكتابة اوجبت الفك في ما يزيد على الرقبة وهو محل الملك لا الرق

تنقص بها الملك لا الرق ولكن العتق انما يعتمد الرق لانه لو دار مع الملك ثبت في غير الادمي ايضا فكان حينئذ
كشرع السائبة ولا يوجب لنقصانه فيبقى على ما كان عليه لعدم المزحزح **قوله** الا ان يسلم له الاكساب الى اخره
جواب عما قد يقال عتقه حيث وقع انما يقع شرعا بجهة الكتابة وان عين السيد جهة التكفير بدليل انه تسلم له
الاكساب والاولاد فعلم انه بجهة الكتابة اجاب بوجهين الاول ان العتق في المكاتب واحد والاعتاق
من جانب المولى تختلف جهاته ففيما يرجع الى حق المكاتب جعل هذا ذلك العتق لكونه متحدا وفيما يرجع الى المولى
جعل اعتاقا بجهة الكفارة لانه قصد ذلك وهو كالمرأة اذا وهبت الصداق للزوج قبل القبض ثم طلقها
قبل الدخول لا يرجع عليها بشيء وجعل هبتها في حق الزوج تحصيلا لمقصود الزوج عند الطلاق وفي حقها تجعل
تمليكا بهبة مبتداة وحقيقة الجامع بينهما اذا حصل عين المقصود فلا يبالي باختلاف السبب ففي مسئلة
الزوج نفس حقه ليس الا براءة ذمته عن نصف الصداق وقد حصل فلا يبالي بكونه عن سبب اخر غير الطلاق و
هنا عين حق المكاتب ليس الا عتقه عند الاداء وقد حصل عينه الثاني انفساخ الكتابة ضروري اذ هو ضرورة
تصحيح عتقه عن الكفارة لانه تصرف من عاقل مسلم فيما فيه مانع يحتمل الفسخ والثابت بالضرورة يتقدر بقدر
فيظهر في حق جواز التكفير لا في حق الاكساب لانه لا دلالة على الرضى فيهما فعتق في حقهما مكاتبا يسلم
له ولا يلزم من كونه عتق مكاتبا كون عتقه بجهة الكتابة والا لتقرر بدل الكتابة اذ تسليم المبدل يوجب
تقرر البدل **قوله** وان اشترى اباه او ابنه ينوي بالشرا الكفارة جاز عنها هذا في الشرا اما لو ورث احدهم
ينوي الكفارة فقد قدمناه ولو وهبت له او اوصى صح الحاصل انه اذا دخل في ملكه بصنع منه ان نوى عنده
ان يكون عتقه عن الكفارة اجزاه والا فلا ولو قال ان دخلت الدار فانت حر ونوى كون العتق وقت دخوله
عن الكفارة لا يجوز ولو نواه وقت اليمين جاز **قوله** وضمن قيمة باقيه يعني اعتق ذلك الباقي ايضا لم يجز
عند ابي حنيفة وعندهما يجوز بناء على تجزي الاعتاق وعدمه عندهما لا يتجزى فاعتاق نصفه اعتاق كله
غير ان المعتق ان كان موسرا ضمن نصيب شريكه وملكه فصار معتقا كله عن الكفارة وهو ملكه ولا سعاية على
العبد حتى يكون اعتاقا بعوض ولو كان المعتق معسرا لا يجوز بالاتفاق لان على العبد السعاية عندهما فيكون عتقا
ببدل وان لم يكن ذلك البدل حاصلا للمعتق بل هو للشريك المقصود انه لزم العبد بدل في مقابلة تحرير رقبة
وعنده يتجزى فانما اعتق نصيبه في الابتداء ونصف الرقبة ليس رقبة وقد تمكن النقصان في الرق في النصف
الاخر لتعذر استدامة الرق فيه فصار كام الولد بل اشد لان عتقها متعلق بالموت بخلاف هذا وهذا
النقصان وقع في ملك شريكه ثم بالضمان ملكه ناقصا ومثله يمنع التكفير كالتدبير فصار كانه اعتق عبدا
الا شيا منه بخلاف المسئلة التي بعد هذه فانه اعتق نصفه ثم نصفه بعد كون كل على ملكه فتمكن النقصان
على ملكه بسبب الاعتاق بجهة الكفارة فيجوز كمن اضجع شاة ليذبحها اضحية فاصاب السكين عينها فاعورت
فان قيل الملك في المضمون يثبت مستندا الى وقت وجود السبب وبه يظهر ان نصيب الساكت ملك للمعتق
زمان الاعتاق وهو اذ ذاك لا نقصان فيه قلنا الملك انما يثبت مستندا في حق الضامن والمضمون له لا في حق غيرهما
فيتمكن النقصان في نصيب الساكت في حق غيرهما والكفارة غيرهما فلم يجز ولا يخفى ان التعييب ضرورة اقامة المامور
به ليس كالتعييب بصنعه تحرزا حتى انه لو فقا عين الشاة تحرزا عند الذبح نقول لا يجزيه فكان المشترك
اولى بالاجزا من العبد المختص لان مالك النصف لا يقدر على عتقه الا بطريق نصفه فحاله اشبه بذابح الشاة
من مالكه على الكمال وجوابه ان المعنى انه حصل بسبب اقامة الواجب وهذا القدر كاف في عدم مانعيته لا

على كونه بحيث لا يمكن اقامة الواجب الا كذلك فان الشارع لما اطلق له العتق بمرة وبمرات كان لازمه
انه اذا حصل النقص بسببه مطلقا لا يمنع وعن هذا بحث بعضهم انه يجب الجزا في الصورتين فان النقص
في الاول ايضا حصل بسبب العتق كالثاني والتعمد وعدمه سواء لانه نقصان حكمي فيستوي فيه العمد
والخطا ولان الملك بالضمان يستند فيظهر ملكه في الكل عند اعتاق النصف فيكون كالصورة الثانية
واجاب عن قولهم انما يستند في حق الضامن والمضمون له دون الكفارة بان النقص لما كان حكميا استوا
واحد في ملكه بين اعتاق نصفه واعتاق باقيه او في ملك غيره بين الاعتاق لانه لو كان منافيا في كمال الرقبة
منع مطلقا وجوابه ان منافاة الكمال لا تستلزم منافاة الاجزا الا اذا كان في غير ملكه لانه اهدر
لحصوله بسبب اقامة الواجب غير انه اذا وقع في ملك غيره وضمنه كان مشتريا الناقص رقا معنى
فعتقه عن الكفارة بخلاف ما اذا وقع في ملكه حيث تحقق فيه الاهدار دون الشراء معنى لناقص الرق
ثم اعتاقه فحيث اهدر كان كانه اعتق نصفه وبعض النصف الاخر ثم اعتق باقيه بخلاف الاول
لا يمكن جعل النقصان في ذلك النصف مضافا الى الكفارة لعدم ملكه لذلك النصف فبطل قدر النقصان
فلم يقع عن الكفارة **قوله** واعتاق النصف حصل بعده فان قيل اي اعتاق بعد هذا وان كان اعتاق عبد
كامل فهو بعد المسيس فلو كان وقوعه بعد المسيس مانعا من الاجزا عن الكفارة لم يجز عتق رقبة كاملة بعده
ايضا قلنا انما يجوز لانه اعتاق رقبة كاملة قبل المسيس الثاني وبطل اعتاق ذلك النصف لان الشرط
للحل مطلقا اعتاق كل الرقبة قبل المسيس ولم يوجد فتقرر الاثم بذلك المسيس ثم لم يمكن اعتبار ذلك النصف
من الشرط حتى يكفي معه عتق النصف لان المجموع حينئذ ليس قبل المسيس فليس هو الشرط فتبقى الحرمة بعد
المجموع كما كانت الى ان يوجد الشرط وهو عتق مجموع رقبة **قوله** واذا لم يجد المظاهر ما يعتق الى اخره
في الخزانة لا يصوم من له خادم بخلاف المسكن وقال الشافعي والليث يجوز الصوم مع وجود الخادم واعتبرا
بالماء المعد للعطش والفرق عندنا ان المامور بامساكه لعطشه واستعماله محظور عليه بخلاف الخادم كذا
ذكره الرازي في احكام القران ويرد عليه المسكن وجوابه انه بمنزلة لباسه ولباس اهله بخلاف الخادم
وفي الاسبيجابي يعتبر اليسار والاعسار وقت التكفير اي الاداء وبه قال مالك وقال احمد والظاهرية
وقت الوجوب وللشافعي اقوال كالقولين وثالثها يعتبر اغلظ الحالين **قوله** فكفارته صوم شهرين فان صامهما
بالاهلة اجزاه وان كانت ثمانية وخمسين يوما وان صامهما بغيرها فلا بد من ستين يوما حتى لو افطر صبيحة
تسعة وخمسين وجب عليه الاستيناف **قوله** فان جامع التي ظاهر منها كونها المظاهر منها قيد في لزوم
الاستقبال على قول ابي حنيفة فانه لو جامع زوجة اخرى ناسيا لا يستانف عنده ايضا كما لو اكل ناسيا لان حرمة
الاكل والجماع انما هو للصوم لئلا ينقطع التتابع ولا ينقطع بالنسيان بالنص فلا يوجب الاستقبال بخلاف
حرمة جماع التي ظاهر منها فانه ليس للصوم بل لوقوعه قبل الكفارة وتقدمها على المسيس شرط حلها فالجماع
ناسيا في اثنائه يبطل حكم الصوم المتقدم في حق الكفارة على وزان ما قلنا في الجماع بعد عتق نصف العبد
لصدق كون المجموع ليس قبل التماس وكون السبب النسيان لا اثر له في نفي هذا الواقع وعدم افساد الصوم بالنص
على خلاف القياس وتقييده ليلا بكونه عامدا ليس بقيد بل جماعها ليلا عامدا او ناسيا سوا لان الخلاف في
وطي لا يفسد الصوم **قوله** وان افطر يوما منها بعذر كمرض او سفر لزم الاستقبال بخلاف ما لو افطرت المراة
للحيض في كفارة القتل او الفطر في رمضان حيث لا تستانف وتصل قضاها بعد الحيض ولو افطرت يوما قبل

القضاء لزمها الاستيناف لانها لا تجد شهرين ليس فيهما ايام الحيض عادة ووجود شهرين ليس فيهما ايام المرض
والسفر ثابت عادة كشهرين ليس فيهما نفاسها فلذا لو نفست في صوم كفارة الفطر والقتل استقبلت كما لو حاضت
في خلال الصوم كفارة اليمين فانها تستقبل لانها تجد ثلثة ايام لا حيض فيها **قوله** لانه ليس من اهل الملك
فلا يصير مالكا بتمليكه او نفعه تعليلا لقوله وان اطعم المولى عنه او اعتق فافاد ان معناه انه ملكه وامره
ان يعتق ويطعم ليكون هو المكفر اذ لابد من الاختيار في اداء ما كلف به او معناه ان العبد امره ففعل ذلك فانه يتضمن
تمليكه ثم اعتاقه عنه واطعامه واعلم ان للسيد ان يمنع عبده من صوم الكفارات الا كفارة الظهار لانها
تتعلق بها حق الزوجة **قوله** واذا لم يستطع الصيام لمرض لا يرجى زواله او كبر **قوله** او قيمة ذلك
اي من غير ما نص عليه فلو دفع منصوص عن منصوص اخر بطريق القيمة لم يجز الا ان يبلغ المدفوع الكمية المقدرة
منه شرعا مثاله دفع نصف صاع تمر يبلغ قيمة نصف صاع بر او صاعا عن البر واقل من نصف صاع بر عن صاع
تمر وقيمته تبلغه لم يجز فلو كان التمر صاعا دفعه عن نصف صاع بر جاز وهذا لان الاعتبار في المنصوص عليه
كعين النص لا لمعناه ولو جاز ذلك في الاعتبار لزم ابطال التقدير المنصوص عليه في كل صنف وهو باطل ثم اذا فعله
فالواجب عليه ان يتم للذين اعطاهم القدر المقدر من ذلك الجنس الذي دفعه لهم فان لم يجدهم باعيانهم استانف
في غيرهم لا يقال لو كسا عشرة مساكين في كفارة اليمين ثوبا واحدا عن الاطعام جاز عنه اذا كانت قيمة نصيب
كل منهم قيمة الاطعام مع ان كلاهما منصوص عليه قلنا المنصوص عليه الكسوة لا الثياب وعن انها لا يتحقق الا
بالثوب فلما لم يصب كلا ثوب لم يكن فاعلا لهذه الخصلة المنصوصة اعني الكسوة اصلا لانه فاعل لها بطريق
القيمة عن منصوص اخر اذ لا كسوة الا بثوب يصير به مكتسيا فيكون فاعلا غير المنصوص بطريق القيمة عن المنصوص
قوله في حديث اوس بن الصامت وسهل بن صخر وصوابه سلمة بن صخر والحديث غريب عنهما وعند الطبراني
في حديث اوس بن الصامت قال فاطعم ستين مسكينا ثلاثين صاعا قال لا املك ذلك الا ان تعينني فاعانه النبي
صلى الله عليه وسلم بخمسة عشر صاعا واعانه الناس حتى بلغ انتهى ومقتضاه انه كان برا لان التمر والشعير يجزي
منه صاع وقدمنا من ابي داود من طريق ابن اسحق عن معمر بن عبد الله بن حنظلة عن يوسف بن عبد الله بن سلام
في حديث اوس بن الصامت قال صلى الله عليه وسلم فاني ساعينه بعرق من تمر قالت يا رسول الله وانا اعينه بعرق
اخر قال احسنت قال فيه والعرق ستون صاعا واخرج عنه ايضا الحديث بهذا الاسناد الا انه قال والعرق مكتل
يسع ثلاثين صاعا وهذا اصح لانه لو كان ستين لم يحتج الى معاونتها ايضا بعرق اخر في الكفارة واخرج ابو داود
عن ابي سلمة بن عبد الرحمن قال العرق زنبيل ياخذ خمسة عشر صاعا وهذه معارضة في انه كان المخرج تمرا او برا
والله تعالى اعلم واما الذي في حديث سلمة بن صخر البياضي قال فاطعم وسقا من تمر بين ستين مسكينا قال والذي
بعثك بالحق لقد بتنا وحشيين ما املك لنا طعاما قال فانطلق الى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها اليك
فاطعم ستين مسكينا وسقا من تمر وكل انت وعيالك بقيتها الحديث اخرجه احمد وابو داود وكفى ما اثبتناه
في صدقة الفطر من ان الواجب من البر نصف صاع اذ لا قائل بالفرق في كمية المخرج في الصدقات الواجبة **قوله**
لان الجنس متحد وهو جنس هذه الكفارة وهو الاطعام بخلاف الكسوة مع الاطعام وبخلاف اعتاقه نصفي عبدين
مشتركين بينه وبين غيره على قول ابي حنيفة فان الجنس وان كان متحدا لكن امتنع الاجزاء فيه لمانع اخر وهو ان المامور به
اعتاق رقبة وتصفا رقبتين ليسا رقبة بخلاف الاضحية فان الاشتراك فيها لا يمنع الاضحية من حيث هو اشتراك
لما علم من جواز الاشتراك في البدنة شرعا **قوله** فان غداهم وعشاهم جاز المعتبر اكلتان مشبعتان بخبز غير مادوم

ان كان خبز بر في ساير الكفارات ككفارة الظهار والافطار واليمين وجزاء الصيد والفدية سواء كانتا
غداء وعشاء او غداءين او عشاءين بعد اتحاد الستين فلو غدا ستين وعشا اخرين لم يجز والمعتبر الاشباع
عن ابي حنيفة في كفارة اليمين لو قدم بين يدي عشرة اربعة ارغفة او ثلثة فشبعوا اجزاهم وان لم يبلغ
ذلك الا صاعا او نصف صاع فان كان احدهم شبعان اختلفوا فقال بعضهم يجوز لانه وجد اطعام عشرة
وقد شبعوا وقال بعضهم لا يجوز لان المعتبر اشباعهم وهو لم يشبعهم بل اشبع التسعة **قوله** وهو حقيقة
في التمكين من الطعم لا يقال الاتفاق على جواز التمليك فلو كان الحقيقة ما ذكرتم كان لفظ الاطعام مشتركا معمما
او في حقيقته ومجازه لانا نقول بجواز التمليك عندنا بدلالة النص والدلالة لا تمنع العمل بالحقيقة
كما في حرمة الشتم والضرب مع التافيف كذا هذا فلما نص على دفع حاجة الاكل فالتمليك الذي هو سبب لدفع
كل الحاجات التي من جملتها الاكل جوز فانه حينئذ دافع لحاجة الاكل وغيره **قوله** وان اطعم مسكينا واحدا
ستين يوما اجزاه وقال مالك والشافعي وهو الصحيح من مذهب احمد لا يجزيه وهو قول اكثر العلماء لانه تعالى
نص على ستين مسكينا وتكرر الحاجة في مسكين واحد لا يصير هو ستين فكان التعليل بان المقصود سد خلة المحتاج
الى اخر ما ذكر مبطلا لمقتضى النص فلا يجوز واصحابنا اشد موافقة لهذا الاصل وكذا قالوا في المسئلة الاتية
عن قريب وهي ما اذا ملك مسكينا واحدا وظيفة ستين بدفعة واحدة لا يجوز لان التفريق واجب بالنص
فيكون المدفوع كله عن وظيفة واحدة كما اذا رمى الجمرات السبع بمرة واحدة تحتسب عن رميه مع ان تفريق
الدفع غير مصرح به وانما هو مدلول التزامي لعدد المساكين ستين فالنص على العدد اولى لانه المستلزم
وغاية ما يعطيه كلامهم ان تكرر الحاجة يتكرر المسكين حكما فكان تعددا حكما وتمامه موقوف على ان ستين
مسكينا مراد به الاعم من الستين حقيقة او حكما ولا يخفى انه مجاز فلا يصار اليه الا بموجب فان قلت المعنى الذي
باعتباره يصير اللفظ مجازا ويندرج فيه التعدد الحكمي ما هو قلت الحاجة فيكون ستين مجازا عن ستين حاجة
وهو اعم من كونها حاجات ستين او حاجات واحد اذا تحقق تكررها الا ان الظاهر انما هو عدد معدود
ذوات المساكين مع عقلية ان العدد مما يقصد لما في تعميم الجميع من بركة الجماعة وشمول المنفعة
واجتماع القلوب على المحبة والدعا **قوله** وهذا اي عدم الاجزاء المدلول عليه بقوله لم يجزه الا عن
يومه اذا دفع ستين مرة لواحد في يوم بطريق الاباحة لا يجوز من غير خلاف لانه قبل تجدد الحاجة
بتجدد اليوم الثاني يكون اطعام الطاعم اما لو كانت المرات تمليكات في اليوم الواحد اختلف فيه قيل
لا يجوز ايضا الا عن يومه ذلك وصححه في المحيط لان المجوز سد الخلة وقد اندفعت حاجة الطعم في
ذلك اليوم بصرف ما يقوم مقامه فالصرف اليه بعده في يومه اطعام الطاعم فلا يجوز كما لو كان
اطعاما حقيقة وكالدفع الى الغني بخلاف الدفع في كفارة اخرى ودفع غيره من كفارة مثلها لان المدفوع
كالهالك بالنسبة اليها فان قيل لو كسا مسكينا واحدا عشرة اثواب حيث يجوز بتفريق الدفع مع عدم تجدد
الحاجة الى الثوب بتجدد اليوم قلنا تجدد الحاجة الى الثوب تختلف باختلاف احوال الناس ولا يمكن
تعليق الحكم في الثوب بتغير الحاجة اليه فاقيم مضي الزمان مقامها لانها به تتجدد وادنى ذلك يوم لجنس
الحاجات وما دونه ساعات لا يمكن ضبطها وقيل تجزيه لان التمليك لما اقيم مقام حقيقة الاطعام
وفرغ من ذلك نظر اليه من حيث انه تمليك والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فكان المدفوع هالكا
بالنسبة الى المدفوع ثانيا كما هو هالك بالنسبة الى دافع اخر وكفارة اخرى وحينئذ فلا معنى لاشتراط زمان

اخر لتجدد الحاجة اذ الحال قيامها وربما يشعر اقتصار المصنف بعد حكاية القولين على توجيه هذا القول
باختياره الا ان الاول احوط ونكتة جوابه منع كون التمليك لما اقيم مقام الاطعام اعتبر فانه من حيث
هو تمليك بل يجب اعتباره من حيث هو اطعام لانه لما اقيم مقام الشيء اعتبرت فيه احكام ذلك الشيء واما
ما تعتقده فعدم جواز التمليك كالاطعام لواحد ولو في اليوم الثاني لما فيه من مصادمة النص بالمعنى مع
انه معنى معارض لمعنى اخر وهو ما ذكرناه **قوله** وان قرب التي الى اخره الحاصل انه يجب تقديم الاطعام
على المسيس فان قربها في خلاله لم يستانف لانه تعالى ما شرط فيه ان يكون قبل المسيس ونحن لا نحمل المطلق على
المقيد وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين والوجوب لم يثبت الا لتوهم وقوع الكفارة بعد التماس
بيانه انه لو قدر على العتق او الصيام في خلال الاطعام او قبله لزمه التكفير بالمقدور عليه فلو جوز للعاجز
عنهما القربان قبل الاطعام ثم اتفق قدرته فلزم التكفير به لزم ان يقع العتق بعد التماس والمفضي الى
الممتنع ممتنع وفيه نظر فان القدرة حال قيام العجز بالفقر والكبر والمرض الذي لا يرجى زواله امر موهوم
وباعتبار الامور الموهومة لا تثبت الاحكام ابتداء بل تثبت الاستصحاب ورعاية الاولى لا تسد الا لما ذكرنا
اول الفصل من النص ولا يعلل بما ذكر **قوله** لمعنى في غيره هو توهم القدرة على العتق والصوم لا بعدم المشروعية
فلم تعدم مشروعية الكفارة بالاطعام بتخلل الوطي **قوله** عن ظهارين سواء كانا من امراة او امراتين
قوله له الى اخره حاصل الوجه انه وجد المقتضي للوقوع عنهما فيقع وذلك لان المقتضي للاجزاء عنهما
صرف الكمية التي تجزئ عن كفارتين الى المحل مقرونا بنية كونه عما عليه والكل ثابت فيلزم حكمه وهو
الاجزاء والجواب منع وجود المقتضي وانما قد يكون وجد لو كانت تلك النية المعتبرة لكنها في الجنس الواحد
لغو لانها انما اعتبرت لتمييز بعض الاجناس عن بعض لاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها في
الجنس الواحد لان الاغراض لا تختلف باعتباره فلا تعتبر فبقي فيه مطلق الظهار وبمجردها لا يلزم اكثر من واحد
وكون المدفوع لكل مسكين اكثر من نصف صاع لا يستلزم ذلك لان نصف الصاع ادنى المقادير لا يمنع الزيادة عليه
بل النقصان بخلاف ما اذا فرق الدفع او كانا جنسين وقد يقال اعتبارها للحاجة الى التمييز وهو محتاج اليه
في اشخاص الجنس الواحد كما في الاجناس وقد ظهر اثر هذا الاعتبار فيما صرح به من انه لو اعتق عبدا عن احد الظهارين
بعينه صح نية التعيين ولم يحل حتى يحل وطي التي عينها وفي العيون ظن انه ظاهر منها فاعتق ثم تبين انه ظاهر من غيرها
لا يجزئه ومنها نية كفارة عمرة لا تجزئه عن نية كفارة زينب فهنا يجب ايضا ان لا يلغو لثبوت الغرض الصحيح في نية
الظهارين وموجبهما معا اجيب بما حاصله ادعا ثبوت المانع هنا وهو عدم سعة المحل للكفارتين فان محلهما
في الاطعام مائة وعشرون مسكينا بخلاف صورة الاعتاق وهذا يصير اصل الجواب تسليم وجود المقتضي
وادعاء المانع وهو رجوع وانقطاع عن الطريق الاول اذ قد ظهر صحة اعتبار النية في الجنس الواحد ثم
قد يقال عليه ان اعتبار الستين مائة وعشرين بالنظر الى كفارتين ليس بابعد من اعتبار الواحد ستين في
كفارة واحدة باعتبار تجدد الحاجة والاتفاق على ان وظيفة الواحد مستهلكة بالنسبة الى كفارة اخرى فهو
محتاج اخر بالنسبة اليها فما دفع الا مع قيام الحاجة الى كفارة اخرى **قوله** وان اعتق عن ظهار وقتل لم يجز
عن واحد منهما هذا اذا كانت الرقبة مؤمنة فان كانت كافرة صح عن الظهار لان الكافرة لا تصلح كفارة للقتل
فتعينت للظهار **قوله** في الفصلين هما صورتا اتحاد الجنس واختلافه **قوله** لان الكفارات كلها باعتبار
اتحاد المقصود وهو الستر واذهاب اثر تلك الجناية جنس واحد ولهذا احمل المطلق منها على المقيد في الاكثر

قوله لخروج الامر من يده فانه واقع نفلا اذ لا يصح اعتاق نصف رقبة عن كفارة وبذلك خرج من
امكان ان يجعله عن احدهما لانه بعدما وقع على وجه لا ينقلب الى غيره **قوله** فلغو واذا لغت بقي نية
مطلق الظهار فله ان يعين ايهما شاء كما لو اطلقها في الابتداء **قوله** واختلاف الجنس الى اخره لما اختلف
باختلاف الجنس واتحاده اجوبة المسائل افاد ما به الاختلاف والاتحاد فما اختلف سببه فهو المختلف
وما لا فالمتحد والصلوات كلها من قبيل المختلف حتى الظهرين من يومين لاختلاف السببين اعني الوقتين
حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب لم يتعلق بوقت يجمعهما بل بالدلوك وهو من
يوم غيره من اخر بخلاف صوم رمضان لانه معلق بشهود الشهر وهو واحد جامع للايام كلها بلياليها
فكل يوم وان كان سببا لصومه فكذا شهود الشهر فاجتمع في وجوب صوم كل يوم سببان شهود الشهر
وخصوص اليوم فباعتبار احد السببين لا يحتاج في نية قضائه الى تعيين يوم السبت مثلا ويوم الاحد
وشرط في الصلوات فان تعذر عليه معرفة يومي الظهرين ينوي اول ظهر عليه او اخر ظهر عليه ان لم يكن
ساقط الترتيب وقد اسلفناه في باب شروط الصلوات وكذا شرط التعيين في اليومين من رمضانين
فينوي عن ما علي من الرمضان الاول والثاني لاختلاف السبب مطلقا لعدم تعلق الخطاب بصومهما
بزمان يجمعهما ولو ظهرا او عصرا او ظهرا وصلاة الجنازة لم يكن شارعا في شيء منهما للتنافي وعدم الرجحان
بخلاف لو نوى ظهرا ونفلا حيث يقع عن النفل عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة ترجيحا بالاقوى
ولا يصير شارعا عند محمد اصلا للتنافي ولو نوى صوم القضاء والنفل والزكاة والتطوع او الحج المنذور
والتطوع يكون تطوعا عند محمد لان النيتين لما بطلتا بالتعارض بقي مطلق النية وبها يصح النفل وعند
ابي يوسف يقع عن الاقوى لان نية التطوع غير محتاج اليها فلغت فبقي نية القضا ولو نوى حجة الاسلام
والتطوع فهو عن حجة الاسلام اتفاقا عند ابي يوسف لما ذكرنا وعند محمد لانه لما بطلت الجهتان بالتعارض
بقي مطلقا وبه يتادى حجة الاسلام والله اعلم ولو نوى القضا وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا
وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد لتدافع النيتين فصار كانه صام مطلقا وجه الاستحسان ان القضا
اقوى لانه حق الله تعالى على الخلوص وكفارة الظهار لاستيفاء حق له فيترجح القضا وعن محمد فيمن نذر
صوم يوم بعينه فنواه وكفارة اليمين انه عن النذر لانه نفل في اصله وقدمنا هذا في كتاب الصوم
وذكرنا الزام محمد شروعه في النفل في صورة نية الظهر والنفل فارجع فليكن هذا رواية عنه فيه هذا
ومما يحكم على الاصل الممهد ما عن ابي يوسف في المنتقى لو تصدق عن يمين وظهار فله ان يجعله عن واحد منهما
استحسانا والله الموفق

باب اللعان

هو مصدر لاعن سماعي
لا قياسي والقياس الملاعنة ومن النحاة كثير يجعلون الفعال والمفاعلة مصدرين قياسيين لفاعل وهو
من اللعن وهو الطرد والابعاد يقال منه التعن اي لعن نفسه ولاعن اذا فاعل غيره منه ورجل لعنة بفتح
العين اذا كان كثير اللعن لغيره وبسكونها اذا لعنه الناس كثيرا قال والضيف اكرمه فان مبيته حق ولا
تك لعنة للنزل وفي الفقه هو اسم لما يجري بين الزوجين من الشهادات بالالفاظ المعروفة سمي ذلك
به لوجود لفظ اللعن في الخامسة تسمية الكل باسم الجزء ولم يسم باسم من الغضب وهو ايضا موجود فيها
لانه في كلامها وذلك في كلامه وهو اسبق والسبق من اسباب الترجيح وشرطه قيام النكاح وما سيذكر
وسببه قذفه زوجته بما يوجب الحد في الاجنبية وركنه ذلك المفهوم وحكمه حرمتها بعد التلاعن على ما

سيأتي واهله من كان اهلاً للشهادة **قوله** اذا قذف الرجل امراته بالزنى بان يقول لها يا زانية او رايتك
تزنين او يا زانية هذا مذهب الجمهور وفي المشهور عن مالك لا يجب بقوله يا زانية بل يجب فيه الحد وهو قول
الليث وعثمان البتي ويحيى بن سعيد واستضعف بان الكل رمي بالزنى وهو السبب فلا فرق **قوله** وهما
من اهل الشهادة اي من اهل ادائها على المسلم فلا يجري اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا اذا كان احدهما
مملوكا او صبيا او مجنونا او محدودا في قذف واورد انه يجري بين الاعميين والفاسقين مع انه لا اداء لهما
ودفع بانهما من اهله الا انه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعمى بين المشهود له وعليه وهنا هو يقدر على ان
يفصل بين نفسه وامراته فيكون اهلا لهذه الشهادة دون غيرها وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ان الاعمى لا يلاعن **قوله** ممن يحد قاذفها فلو كانت لا يحد قاذفها بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها فيه او كان
لها ولد وليس له اب معروف او زنت في عمرها ولو مرة او وطئت وطئا حراما ولو مرة بشبهة لا يجري اللعان
واورد ما فائدة تخصيص المراة بكونها ممن يحد قاذفها وهو شرط في جانب الرجل ايضا حتى لو كان الزوج ممن لا يحد
قاذفه لا يجري اللعان ايضا وان كانت هي ممن يحد قاذفها واجاب في النهاية بان اللعان في حقها قائم
مقام حد القذف فلا بد من احصانها حتى يقع مقام حد القذف وعند عدم احصانها قذفها لا يكون
موجبا شيئا لا الحد القذف ولا اللعان اما قذف الرجل عند عدم احصانه فموجب ما هو الاصل وهو حد
القذف فلم يحل قذفه عند عدم احصانه عن موجبه فلذلك لم يشترط كونه ممن يحد قاذفه اذ الحد اصل اللعان
فكان في معنى اللعان قال في شرح الكنز هذا خطاء فاحش لان من شرط اللعان ان يكونا من اهل الشهادة لانه
شهادة وكونه ممن لا يحد قاذفه كالزاني لا يخل بهذا الشرط لان اللعان يجري بين الفاسقين وانما اشترط ذلك فيها
لتنتفي عنها لان حد القذف لا يجب الا اذا كان المقذوف عفيفا عن الزنا فكذا اللعان لانه قائم مقام حد قذفها
وهذا لان من شرط اللعان ان تطالب المراة بموجب القذف وهو الحد واذا لم تكن ممن يحد قاذفها ليس لها
المطالبة بذلك فلا يتصور اللعان ولم يوجد في حقه هذا المعنى فالمعنى ممتنع انتهى والحاصل ان المراة
هي المقذوفة دونه فاختصت باشتراط كونها ممن يحد قاذفها بعد اشتراط اهلية الشهادة بخلافه ليس
بمقذوف وهو شاهد فاشترطت اهلية الشهادة دون كونه ممن يحد قاذفه **قوله** والاصل اي الاصل
في اشتراط اهلية الشهادة فيهما واشتراط كونها مع ذلك عفيفة ممن يحد قاذفها ان اللعان شهادات مؤكدات
بالايمان فلذلك اشترطنا اهلية الشهادة وانه قائم مقام حد القذف في حقه اي قذفه لها ولذلك اشترطنا
كونها ممن يحد قاذفها ومقام حد الزاني في حقها ان كان صادقا **قوله** عندنا قيد بهذا الظرف ليفيد الخلاف
فعند الشافعي اللعان ايمان مؤكدات بالشهادات وهو الظاهر من قول مالك واحمد فمن كان اهلا لليمين وهو
ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو اهل له عنده فيجب اللعان من كل زوج عاقل وان كان كافرا او عبدا
وعن مالك واحمد في رواية كقولنا وجه قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله محكم في اليمين
والشهادة تحتمل اليمين الا يرى انه لو قال اشهد ينوي اليمين كان يمينا فحملنا المحتمل على المحكم لان حمله على حقيقته
متعذر لان المعهود في الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه وكذا المعهود شرعا عدم تكرر
الشهادة في موضع بخلاف اليمين فانه معهود في القسامة ولان الشهادة محلها الاثبات واليمين للنفي فلا
يتصور تعلق حقيقتهما بامر واحد فوجب العمل بحقيقة احدهما ومجاز الاخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما
قلنا من الموجبين المذكورين وهذا التقرير تقتضي في مذهبه ان يقال ايمان مؤكدة بايمان لا ايمان مؤكدات

بالشهادة ولنا الاية المذكورة والحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا
انفسهم اثبت انهم شهداء لان الاستثناء من النفي اثبات وجعل الشهداء المجاز عن الحالفين ليصير المعنى ولم يكن لهم
حالفون الا انفسهم وهو غير مستقيم لانه يفيد انه لما لم يكن للذين يرمون ازواجهم من يحلف لهم يحلفون هم لانفسهم
وهذا ممتنع تصور حلف الانسان لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى اليمين حقيقيا للفظ الشهادة كان
هذا صارفا عنه الى مجازه فكيف وهو مجازي لها فلو لم يكن هذا كان امكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل
على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وما توهم صارفا مما ذكر غير لازم من قوله فقبول الشهادة لنفسه
وتكرر الاداء لا عهد به قلنا وكل من الحلف لغيره والحلف لايجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لدفع الحكم فان
جاز لمن له ولاية الايجاد والاعدام والحكم كيف ما اراد شرعية هذين الامرين في محل بعينه ابتداء جاز له ايضا
شرعه ذلك ابتداء ثم هما اقرب في العقول لعقلية كون التعدد في ذلك المحل ارتفا بدلا عما عجز عنه من اقامة
شهود الزنا وهم اربع وعدم قبول الشهادة لنفسه عند التهمة ولذا يثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فغير بعيد ان يشرع عند ضعفها بواسطة تاكيدها باليمين والزام اللعنة والغضب
ان كان كاذبا مع عدم ترتب موجبها في حق كل من الشاهدين اذ موجب شهادة كل واحد اقامة الحد على الاخر وليس ذلك
بثابت هنا بل الثابت عندهما ما هو الثابت بالايمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الاخر وانما قلنا عندهما
ولم نقل بهما لان هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما واما قوله اليمين للنفي الخ
فمحله ما اذا وقعت في انكار دعوى مدع والا فقد يحلف على اخبار بامر نفي او اثبات وهنا كذلك فانها على
صدقه في الشهادة والحق انها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما اذا اجتمع ايمانا
على امر واحد تخبر به فان هذا هو حقيقة كونه مؤكدة للشهادة اذ لو اختلف متعلقهما لم يكن احدهما مؤكدا
للاخر وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط اهلية الشهادة وعدمها **قوله** قائمة مقام حد القذف في حقه
بالنسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا يرى انه لو قذف بكلمة او بكلمات اربع زوجات له بالزنى لا يجزيه
لعان واحد لهن بل لا بد ان يلاعن كلا منهن على حدة ولو كن اجنبيات فقذفهن حد حدا واحدا لهن وسبب هذا
الافتراق ان المقصود تحصل في اقامة الحد الواحد للكل وهو دفع العار عنهن ولا يحصل ذلك في اللعان
الا بالنسبة الى كل واحدة ويتعذر اجتماع الكل في كلمة **قوله** ويجب نفي الولد هو اعم من كونه ولده منها او
ولدها منه ويجب ارادة هذا الاطلاق فقوله في الغاية او نفي نسب ولدها المولود على فراشه لا يفيد
لانه لو نفى نسب ولدها من غيره عن ابيه المعروف يكون قذفا لها كما لو نفاه عنه اجنبي فيكون موجبه اللعان
لما تلونا كذا في شرح الكنز **قوله** ولا يعتبر احتمال الى اخره جواب عن مقدر تقديره ان النفي ليس بقذف لها
بالزنى يقينا لجواز كون الولد من غيره بوطء بشبهة لكن الواقع انتفاء ثبوته الا من هذا الفراش القائم فاذا
نفاه عنه مع عدم ثبوته من غيره كان نفيا لثبوت نسبه مطلقا ويستلزم كونه عن زنى فكان قذفا ما لم
يظهر خلافه ولم يظهر بعد وانما بقي فيه احتمال كونه في نفس الامر عن غير زنى ولا عبرة به فان هذا الاحتمال
قائم بعينه فيما اذا صرح بنسبة امه الى الزنا به ثم شبهه بما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف يعني فانه
يكون قذفا موجبا للحد وان كان ذلك الاحتمال قائما فيه وهذا مصرح بخلاف ما في المحيط من انه اذا
نفى الولد فقال ليس بابني ولم يقذفها بالزنا لا لعان بينهما لان النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لذلك
الاحتمال وفي النهاية والدراية جعلا هذا قول الشافعي ثم قال واجمعوا انه لو قال لاجنبية ليس هذا الذي

اجاب بانه احتمال لا يعتبر لان
لا زنا وان كان يحتمل ثبوت النسب من الوطء بشبهة ع

ولدته من زوجك لا يصير قاذفا فاما لم يقل انه من الزنا قال والقياس ما قاله الشافعي الا انا تركناه لضرورة
في اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه اما لانه لم يقربها او عزل عنها عزلا بينا ولا يدري من اين
هو يعني فيحتاج الى نفيه لانه لا يستلحق من ليس منه يقينا ولا يتمكن منها الا باللعان وثبوته فرع اعتباره قاذفا
فاعتبر كذلك لهذه الضرورة وهذه الضرورة منعدمة في حق غيره وجواب الفصلين مخالف لجوابهما المصرح
في الهداية والعجب من صاحب الدراية حيث قال في تقرير قوله في الكتاب ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد لي
اخر لانه يصير قاذفا بالاجماع مع وجود هذا الاحتمال كما في نفي اجنبي نسبه عن ابيه المعروف ونقله من
الايضاح والمبسوط ثم نقل قول الشافعي كما في النهاية ثم اورد صورة الاجنبية معترضا عليه له فقال كما لو قال
لاجنبية ليس هذا الولد من زوجك ولم يسمعه في جوابه بل ذكر في جوابه الذي ذكره في النهاية بين قوله للاجنبية
وقوله لزوجته وهو تناقض ظاهر ومخالف لما ذكره في الكتاب وغيره من المواضع كالايضاح والمبسوط
وغيرهما وما في كتاب الحدود فانه قال ومن نفى نسب غيره فقال لست لابيك فانه يحد قيل وذكر في جوامع
الفقه وغيره لو قال وجدت معها رجلا يجامعها ليس بقذف لها لانه يحتمل الحل بالجماع لشبهة والنكاح الفاسد
فكان ينبغي ان يكون كذلك هنا يعني في نفي نسب ولد من زوجته اجيب عنه بانا جعلناه كالتصريح بالزنا
للضرورة التي بيناها قلت وعلى ما هو الحق فالجواب ان الجماع لا يستلزم الزنا بخلاف قطع نسبه من كل وجه
على ما قررنا فانه يستلزمه **قوله** ويشترط طلبها وبه قالت الايمة الثلاثة لانه اي اللعان حقها لانه لدفع
العار عنها فيشترط طلبها بخلاف ما اذا كان القذف بنفي الولد فان الشرط طلبه لاحتياجه الى نفي من ليس ولده
عنه فان امتنع حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد وعند الشافعي اذا امتنع حده حد القذف وكذا
اذا لاعن فامتنعت عنده تحد حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن او تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو
التكاذب لان اللعان انما يجب اذا اكذب كل الاخر فيما ادعاه والاوجه كونه القذف فهو السبب والتكاذب
شرط وفي بعض النسخ فيرتفع الشبهين وهذا اذا اعترف بالقذف ولو انكره فاقامت بينة قبلت ولزمه
اللعان وفي الجوامع لو مات الشاهدان او غابا بعد ما عدلا لا يقضي باللعان بخلاف ما لو عميا او فسقا
او ارتدا حيث يلاعن بينهما وفي بعض نسخ القدوري او تصدقه فتحد وهو غلط لان الحد لا يجب بالاقرار
بكلمة يجب بالتصديق مرة وهو لا يجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق ليس باقرار قصدا وبالذات
فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد
ولا لعان وهو ولدهما لان النسب انما ينقطع حكما للعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في ابطاله
وجه قول الشافعي ان الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم الا انه يتمكن من دفعه فيما اذا كانت المقذوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فاذا
لم يدفعه به يحد ومثله في المراة اذا الزوج لاعن بعدما اوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فاذا امتنعت تحد
للزنا ويشير اليه قوله تعالى ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات قلنا قوله تعالى والذين
يرمون ازواجهم الى قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات اي فالواجب شهادة احدهم وقد عرف ان
فاء الجزاء يحذف بعدها المبتدا كثيرا افاد ان الواجب في قذف النسا اللعان فاما ان يكون ناسخا او مخصصا
لعموم ذلك العام للاجماع على انه ليس بمنسوخ وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات انما
هو هذا فلا يجب غيره عند الامتناع عن ايفائه بل تحبس لايفائه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه لايفا

ليوفيه والثابت عندنا انه بطريق النسخ لانه لم يقارن العام وهو مخصص اول وللعلم بتاخره على ما روي
انه عليه السلام قال للذي قذف ائت باربعة شهداء والا فحد على ظهرك فنزلت اية اللعان ولم يتعين
كون المراد من العذاب في الاية الحد لجواز كونه الحبس واذ قام الدليل على ان اللعان هو الواجب وجب حمله عليه
قيل والعجب من الشافعي لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنى مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده
وان كان عبدا فاسقا واعجب انه يمين عنده وهو لا يصلح لايجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب واسقط
كل من الرجل والمراة به الحد عن نفسه واوجب به الرجم الذي هو اغلظ الحدود على المراة فان قال انما
وجب عليها لنكولها بامتناعها عن اللعان قلنا هو ايضا من ذلك العجب لان كون النكول اقرارا فيه شبهة والحد
مما يندفع بها مع انه غاية ما يكون بمنزلة الاقرار مرة ثم ان عنده هذه الشبهة اثرت في منع ايجاب المال
مع انه يثبت مع الشبهة فكيف الرجم به وهو اغلظ الحدود واصعبها ثبوتا واكثرها شروطا وفي الكافي للحاكم
اذا شهد الزوج وثلاثة نفر على امراة بالزنى جازت شهادتهم فتحد هي وان كان الزوج قذف وجاء بثلثة
نفر فشهد واحد الثلاثة ولاعن الزوج **قوله** او كافرا صورته ما اذا كان الزوجان كافرين فاسلمت هي فقذفها
الزوج قبل عرض الاسلام عليه **قوله** فيصار الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
يعني الحد لا تخيير في هذا الكلام الا ان يكون الموجب الاصلي هو الحد في حق العموم وقد جعل له ان يسقط
باللعان كما قال الشافعي واما على ما قررنا من ثبوت نسخها في قذف الزوجات فلا يكون للحد وجود في قذفهن
لارتفاع المنسوخ فلا يجوز المصير اليه فيهن لانه مصير الى غير حكمه والدليل بنفيه والحق في التقرير ان يقال
النص انما نسخ حكم الحد في حق من كان من اهل الشهادة من الازواج لا في كل زوج لان لفظة الناسخ ولم يكن لهم
شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم يفيد ذلك فيبقى العام موجبا حكمه وهو وجوب الحد فيمن لم يكن اهلا
فيعمل بمقتضاه **قوله** وان كان اي الزوج من اهل الشهادة وهي ليست من اهلها او من اهلها الا انها لا يحد
قاذفها بان يكون قد زنت في عمرها فلا حد ولا لعان وهو ظاهر فيما اذا كانت لا يحد قاذفها اما اذا كا
ممن يحد قاذفها الا انها ليست من اهل الشهادة بان تكون عفيفة محدودة في قذف فقد يقال امتناع اللعان
لعدم شرطه من ان يستلزم امتناع الحد والحال انها ممن يحد قاذفها فصار كامتناع اللعان من جهة الزوج
لم يسقط الحد عنه والجواب ان الزوج لما كان اهلا للعان بان كان اهلا للشهادة لم يكن حكم قذفه الا اللعان
لا الحد فاذا امتنع من جهتها امتنع تمام الموجب بخلاف ما اذا امتنع من جهته بعدم اهليته للشهادة فان
حكم قذفه ليس اللعان بل الحد لما بينا **قوله** والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اربعة لا لعان
بينهم اخرج ابن ماجة في سننه عن ابن عطا عن ابيه عطا الخراساني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال اربعة من النسا لا ملاعنة بينهم النصرانية تحت المسلم واليهودية تحت المسلم
والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك واخرجه الدارقطني عن عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو بن شعيب
واخرجه بالطريق الاول ايضا وقال وتابعه يعني تابع عثمان بن عطا الخراساني يزيد بن زريع عن عطا
وهو ايضا ضعيف وروي عن الاوزاعي وابن جريج وهما امامان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده من قوله
ولم يرفعاه ثم اخرجه كذلك موقوفا ثم اخرجه عن عمار بن مطر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم نذكر نحوه وضعف رواته وانت علمت ان الضعيف اذا تعددت طرقه كان حجة وهذا كذلك
خصوصا وقد اعتضد برواية الامامين اياه موقوفا على جده بن شعيب على ان معنى الحديث المذكور مما تدل عليه اية

اللعان التقرير الذي ذكرناه من انها شهادات الى اخره **قوله** ولو كانا محدودين فعليه الحد لان امتناع
اللعان لمعنى من جهته وكذا اذا كان هو عبدا وهي محدودة في قذف يحد لما ذكرنا بخلاف ما اذا كانا
كافرين او مملوكين حيث لا يجب عليه الحد وان امتنع من جهته لان قذف الامة او الكافرة لا يوجبه بخلاف قذف
المحدودة اذا كانت عفيفة فانه لو قذفها اجنبي يحد فكذا الزوج ولو قذف الكافرة او الامة اجنبي لم يحد
فكذا الزوج فصار كما لو كانا صغيرين او مجنونين وعند الشافعي وغيره يلاعن في الكل لان كل من هو من اهل اليمين
فهو اهل له الا اذا كان احدهم صغيرا او مجنونا قيل عليه كان امتناعه بمعنى من جهته كذلك هو بمعنى من جهتها
فكان ينبغي ان تراعي الجهتان فباعتبار جهته ينبغي ان ينفي اللعان فقط وباعتبار جهتها يسقط اللعان فيتبعه سقوط
الحد والجواب ان القذف يوجد او لا منه وهو مقتض فيه اللعان ان كان اهلا للشهادة والحد ان لم يكن وعدم
اهليتها مانع ولا اعتبار للمانع الا بعد وجود المقتضي لان مفهوم المانعية يقتضي ذلك اذ حقيقته نسبة الى المقتضي
بالمنع ولا وجود للمقتضي اللعان فلا تعتبر المانعية من جهتها اللعان والحد انما يسقط بما من جهتها تبعا لسقوط اللعان
ولم يعتبر المسقط المستتبع من جهتها فيبقى على ما كان وقد كان ثابتا فان قذف الزوج موجب للحد **قوله** وصفة
اللعان الى اخره في تعيينه كذلك حتى لو اخطا القاضي فبدا بها قبله لا يعتد بلعانها فيعيده بعده وبه قال الشافعي
واحمد واشهب من المالكية وفي البدايع ينبغي ان تعيد اللعان عليها لان اللعان شهادة والمراة بشهادتها تقدح
في شهادة الزوج فلا يصح الا بعد وجود شهادته ولهذا يبدا بشهادة المدعي في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى
عليه بطريق الدفع له كذا هنا فان لم يعد حتى فرق بينهما نفذت الفرقة لان تفريقه صادف محل الاجتهاد
لانه يزعم ان اللعان يمين لا شهادة ويجوز تقديم احدى اليمينين على الاخرى كالمتبايعين فانه لا يلزم
مراعاة الترتيب ومقتضاه لزوم الاعادة كقول الشافعي لكن في الغاية لو بدا بلعانها فقد اخطا السنة
ولا تجب اعادته وبه قال مالك وهو الوجه لان النص اعقب الرمي بشهادة احدهم وشهادتها الدارية للحد
عنها بقوله ويدرؤ عنها العذاب ولان الفا دخلت على شهادته على وزان ما قلنا في سقوط الترتيب من الوضوء
من انه اعقب جملة الافعال القيام الى الصلوة وان كان دخول الفا على غسل الوجه فانظره ثمة **قوله** لانه قطع
للاحتمال لاحتمال ان يضمر مرجعا للضمير الغايب هو غيرها بخلاف الخطاب وتقول هي ايضا انك لمن الكاذبين
فيما رميتني به من الزنا والاولى ان يقيمهما القاضي متقابلين ويقول له التعن **فروع** قذفها ثم طلقها
سقط اللعان ولا يجب الحد ولا ان تزوجها بعد ذلك لان الساقط لا يعود وهو قول الائمة الاربعة ولو قذف
اجنبية ثم تزوجها ثم قذفها ثانيا وجب الحد بالاول واللعان بالثاني ويحد للاول ليسقط اللعان ولو
طلبت اللعان اولا يلاعن ثم يحد بخلاف حدود القذف اذا اجتمعت فانه يكفي حد واحد لاتحاد الجنس ولو
قال قذفتك قبل ان اتزوجك او قد زنيت قبل ان اتزوجك فهو قذف في الحال فيلاعن وقال مالك والشافعي
يحد وما في خزانة الاكمل من انه يلاعن في قوله زنيت قبل ان اتزوجك ويحد في قوله قذفتك قبل ان اتزوجك
اوجه ولو قذفها ثم زنت او وطئت بشبهة لا حد ولا لعان ويسقط اللعان بردتها ولو اسلمت بعده لا يعود
ولو قذفها ثم ابانها سقط اللعان ولو اكذب نفسه بعد ذلك لا يحد بخلاف ما لو اكذب نفسه بعد اللعان
قوله اذا انضمت اليه الاشارة انقطع الاحتمال يعني انقطع احتمال الضمير الغايب لا ان المراد انقطاع
الاحتمال المشروط باجتماعهما لان الاشارة بانفرادها لا احتمال معها **قوله** لا تقع الفرقة حتى لو مات
احدهما قبل تفريق القاضي ورثه الاخر ولو زالت اهلية اللعان في هذه الحالة بما لا يرجى زواله بان اكذب
نفسه او قذف احدهما انسانا فحد للقذف او وطئت هي وطا حراما او خرس احدهما لم يفرق بينهما بخلاف
ما اذا جن قبل التفريق حيث يفرق بينهما لانه يرجى عود الاحصان ولو طاهر منها في هذه الحالة او طلقها او آلى
منها صح لبقاء النكاح غير ان وطئها محرم كما ستعلم ولو فرق القاضي بينهما بعد التعانهما ثلثا اخطاء نفذ تفريقه
عندنا وعند زفر وبقية الائمة لا ينفذ **قوله** بالحديث يشير به الى حديث المتلاعنان لا يجتمعان ابدا فانه
يفيد تعلق عدم الاجتماع باللعان كما هو المعروف من ان ترتيب الحكم على مشتق يفيد ان مبدا اشتقاقه علة له
وسياتي الكلام على هذا الحديث وقال الشافعي رحمه الله بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما ولا نعلم له في ذلك
دليلا مستلزما لوقوع الفرقة بمجرد لعانه قبل وينبغي على هذا ان لا يلاعن المراة اصلا لانها ليست زوجة
والتمسك بما روي عن زفر انما يفيد حرمتها بلعانهما لا بلعان احدهما وهذا لان حقيقته حال اشتغالهما باللعان وهو
لا يدخل في الوجود جملة بل على التعاقب فتعذر ارادتها واقرب الاوقات الى الحقيقة ما يعقب فراغهما
غير مهلة فاعتبرناه وبه نقول وليس يلزم من حرمتها وقوع الفرقة وما ذكروه من المعنى وهو انهما الا ياتلفان
بعد اللعن فليس يقطع في ذلك بل ولا ظاهر بل يجوز حدوث الالفة بعد غاية العداوة كما يجوز بقاء العداوة
ولو كان ظاهرا لم يقتض وقوع الفرقة بل يوجب عليه التسريح باحسان فانه بثبوت الحرمة فات الامساك بمعروف
فيؤمر بالتسريح باحسان كما فيما اذا ثبتت الحرمة بالظهار فانها اذا طالبته امره القاضي بالتسريح او التكفير
الا ان الظلم هنا لا ينتهي بكل من امرين بل بامر واحد هو الطلاق فينحصر امره فيه فاذا امتنع ناب منابه لانه نصب
لرفع الظلم ويدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا لاعن امراته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ففرق عليه السلام بينهما والحق الولد بامه اخرجاه وما اخرجاه ايضا في حديث عويمر العجلاني لما فرغا قال
عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها عويمر ثلاثا قبل ان يامره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو الذي عنى المصنف بقوله يدل عليه **قوله** عليه السلام لذلك المتلاعنين الى اخره لكن الصواب ما علمت
من ان القايل هو الرجل بنفسه وكذبت بضم التاء على المتكلم قال ابن شهاب فكانت سنة المتلاعنين ورواه
ابو داود وقال فيه فطلقها ثلاث تطليقات فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ما صنع عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم سنة قال سهل حضرت هذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فمضت السنة بعد في المتلاعنين
ان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان ابدا قال البيهقي قال الشافعي عويمر حين طلقها ثلثا كان جاهلا بان اللعان فرقة فصار
كمن شرط الضمان في السلف وهو يلزم شرط او لم يشترط وتفريق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر
تفريق حكم لا الفرقة الزوج وقول الزهري وسهل فكانت سنة المتلاعنين اي الفرقة قال البيهقي والذي يدل
على ذلك ما اخرجه ابو داود في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة هلال بن امية ولعانه قال وقضى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ليس لها عليه قوت ولا سكنى من اجل انهما يفترقان بغير طلاق ولا متوفى عنها ه
واجيب بانه لو وقع الفرقة بمجرد اللعان لانكر عليه صلى الله عليه وسلم تطليقه وقوله صلى الله عليه وسلم
لا سبيل لك عليها انما هو انكار طلبه ماله منها على ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال يا رسول الله مالي قال
لا مال لك ان كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها وان كنت كذبت عليها فذلك ابعد لك منها فقد ل
تقريره عليه السلام على وقوع الطلاق فلا يعارضه قول ابن عباس رضي الله عنهما من اجل انهما يفترقان بغير طلاق فانه
من قوله وقد يقال ليس هذا مما يكون ترك الانكار فيه حجة لانا لم ندع فيه انه محرم حتى يكون ترك الانكار
حجة علينا انما ادعينا انه وقع لغوا فالسكوت عدم الالتفات اليه ويجاب بانه يستلزم مفسدة حينئذ لان السكوت

يفيد تقريره وانه الواقع فلو كان الواقع وقوع الفرقة قبله كان السكوت مفضيا الى المفاسد لانه يفيد تقرير وقوعها الآن فيستلزم فيما لو فرض عدم طلاقه او تاخيره الطلاق حتى اعترض موت احدهما او تكذيبه نفسه قبل طلاقه وطلاق القاضي ظن حلها فيجامعها قبل تجديد النكاح وتوريث الآخر والواقع ان الفرقة وقعت قبله فلا يجوز السكوت مع الافضاء الى مثل هذا فان دفع بان المدة التي تتوهم فيها وقوع الموت يسيرة جدا اذ الفرض ان بمجرد الفراغ عند بامره القاضي ان يطلق فان ابى طلق هو والموت في مثلها اندر نادر قلنا ولو كان لا يجوز لانه ترك هو علامة حكم وليس مشروعا وايضا فحديث ابن عمر فانه قال فيه فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني امضى ذلك الطلاق وفيه حجة على من قال ان الطلاق الثلاث لا يقع او تقع واحدة ثم هو اولى من حديث ابن عباس لانه رفع امضاءه عليه السلام الطلاق وذلك انما يكون بفهم اعتبار ذلك منه عليه السلام **قوله** وهو خاطب الى آخره يعني اذا اكذب نفسه بعد اللعان والتفريق وحد او لم يحد صار خاطبا من الخطاب تحل له تزوجها خلافا لابي يوسف ولو اكذب نفسه بعد اللعان قبل التفريق حلت له من غير تجديد عقد النكاح كذا في الغاية ولو اكذب نفسه قبل اللعان نظر فان لم يطلقها قبل الاكذاب حد ايضا وان ابانها ثم اكذب نفسه فلا حد عليه ولا لعان لان اللعان اثره التفريق بينهما وهو لا يتاتى بعد البينونة اي لحصوله بالابانة حينئذ وهو لا يصح بدون حكمه ولا يجب الحد لان قذفه وقع موجبا للعان فلا ينقلب موجبا للحد لان القذف الواحد لا يوجب حدين بخلاف اكذاب نفسه بعد اللعان لانه حد حينئذ للقذف الذي تضمنته كلمات اللعان لا القذف الاول لانه اخذ حكمه من اللعان ولذا يحد شهود الزنا اذا رجعوا للتضمن شهادتهم نسبته الى الزنا وعلى هذا لو قال يا زانية انت طالق ثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان لانه قذفها وهي زوجته ثم بانت ولو قال انت طالق ثلاثا يا زانية حد وكما تحل له باكذاب نفسه بعد اللعان كذلك تحل لو قذف شخصا اجنبيا بعده فحد او قذف هو اجنبيا فحد او زنا وجرس او ارتد احدهما حتى خرج بذلك احدهما من ان يكون اهلا للشهادة لارتفاع السبب الذي لاجله افترقا وهو التلاعن وهو على ما قالوا انه لبيان تكرار اللعان بان يقذفها مرة اخرى وهو لم يشرع بين الزوجين لامره في العمر او لخلو القذف عن الموجب في الدنيا فيخرج احدهما عن الاهلية ووقع الامن عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا افترق المتلاعنان فلا يجتمعان ابدا فتثبت بينهما حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة واذا كانت حرمة مؤبدة لا تكون طلاقا بل فسخا ويلزم على قول ابي يوسف ان لا يتوقف على تفريق القاضي لان الحرمة ثابتة قبله اتفاقا وانما الخلاف في كون الزوجية قائمة معها كما تكون بالظهار او زالت فاذا فرض ان هذه الحرمة من حيث تثبت تثبت مؤبدة لم يتصور توقفها على تفريق القاضي واستدلوا بالحديث المذكور في الكتاب فروى الدارقطني بسنده من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان اذا افترقا لا يجتمعان ابدا ونطعن الشيخ ابو بكر الرازي في ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التنقيح اسناده جيد ومفهوم شرطه يستلزم انهما لا يفترقان بمجرد اللعان للمتامل فهو حجة على الشافعي على مقتضى رايه واخرجه الدارقطني ايضا موقوفا على علي وابن مسعود قالا مضت السنة وروى عبد الرزاق عن عمر وابن مسعود المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ورواه ابن ابي شيبة موقوفا على عمر وابن عمر وابن مسعود اجاب المصنف بقوله ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه يعني ان الحكم في هذه القضية بعدم الاجتماع لشرط وصفية الموضوع فهي القضية المسماة بالمشروطة ولم يبقيا بمجرد الفراغ من اللعان متلاعنين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكمه بالاكذاب لنفسه لثبوت النسب كان القذف بنفي الولد ولزوم الحد وحكمه عدمه فقد انتفت الموالاة

الشرعية وذلك يستلزم انتفاء ملزومها شرعا فينتفي الحكم المذكور وهو عدم حل الاجتماع فثبت نقيضه وهو حل الاجتماع وهذا ابتناء على ان المراد بلفظ المتلاعنين من بينهما تلاعن قائم حكما لما قدمنا من ان ارادتهما باعتبار قيام التلاعن حقيقة متعذر ولا شك انه يثبت قيام التلاعن حكما بتقدير ان يراد من وجد بينهما اللعان في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذاب اذ ارتفاع حكمه وقطع اعتباره قائما شرعا عند الاكذاب لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجود في الخارج ولكن بقي النظر في اي الاحتمالين ارجح واظن ان الثاني اسرع الى الفهم والله اعلم واما ما استدل به من المعنى وهو لزوم العداوة والضغينة بحيث تمتنع حصول الانتظام فقد منا منعه وما ذكره بعضهم من ان سبب تأبد الحرمة كون احدهما صار ملعونا او مغضوبا عليه فما ابعده عن الفقه اذ لا شك في بقاء اسلام كل منهما غير انه صنع كبيرة نصح منها التوبة بفضل ذي الفضل جل جلاله وهذا القدر لا يمنع التناكح **قوله** ولو كان القذف بولد نفى القاضي نسبه والحقه بامه شرط هذا الحكم ان يكون العلوق في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو علق وهي كافرة او امة ثم عتقت واسلمت فنفى نسب ولدها لا ينتفي ولا تلاعن لان انتفاءه انما يثبت شرعا حكما للعان ولا لعان بينهما ولان نسبه كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه فلا ينقطع والله اعلم وفي الذخيرة لا يشرع اللعان بنفي الولد في المجبوب والخصي ومن لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المجبوب ينزل بالسحق ويثبت نسب ولده على ما هو المختار ولا لعان في القذف بنفي الولد في نكاح فاسد وعند الشافعي واحمد يجب اللعان به وكذا في نفيه من وطء بشبهة وعند ابي يوسف فيهما الحد واللعان لانه يلحقهما بالنكاح الصحيح وفي الذخيرة قذفها بنفي ولدها فلم يلتعنا حتى قذفها اجنبي به فحد الاجنبي يثبت نسب الولد من الزوج ولا ينتفي بعد ذلك لانه لما حد قاذفها حكم بكذبه **قوله** وصورة اللعان اي في القذف بنفي الولد **قوله** لما روي انه عليه الصلاة والسلام نفى نسب ولد امراة هلال قيل غلط فانه لم يكن لامراة هلال ولد ولا قذفها بنفي ولد وقيل المراد نسب ولدها الذي اتت به فانها حملت من الوطء الذي قذفها به والحديث من البخاري وابي داود تختلف الفاظها وتنفق عن ابن عباس قال جاء هلال بن امية من ارضه عشاء فوجد عند اهله رجلا فراى ذلك بعينيه وسمع باذنيه فلم يهجه حتى اصبح ثم غدا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني جئت اهلي عشاء فوجدت عندهم رجلا فرايت بعيني وسمعت باذني فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به واشتد عليه فنزلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الآية فسري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابشر يا هلال فقد جعل الله لك فرجا ومخرجا قال هلال قد كنت ارجو ذلك من ربي تعالى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فجاءت فتلا عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرهما واخبرهما ان عذاب الآخرة اشد من عذاب الدنيا وقال هلال والله لقد صدقت عليها فقالت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعنوا بينهما فشهد هلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين فلما كان الخامسة قيل له اتق الله فان عذاب الدنيا اهون من عذاب الآخرة وان هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب فقال والله لا يعذبني الله عليها كما لم يجلدني عليها فشهد الخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لها اشهدي فشهدت اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فلما كان الخامسة قيل لها اتقي الله فان عذاب الدنيا اهون من عذاب الآخرة وان هذه الموجبة التي توجب عليك العذاب فتلكأت ساعة ثم قالت والله لا افضح قومي فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعى

ولدها لاب ولا ترمي ولا يرمي ولدها فعليه الحد وقضى ان لا بيت لها عليه ولا قوت من اجل انهما يفترقان من غير طلاق ولا متوفى عنها وقال عليه السلام ان جاءت به اصيهب اريضح اثيبج ناتئ الاليتين حمش الساقين فهو لهلال وان جاءت به اورق جعدا جماليا خدلج الساقين سابغ الاليتين فهو للذي رميت به فجاءت به اورق الى اخر الاوصاف الثانية فقال عليه السلام لولا الايمان لكان لي ولها شان قال عكرمة وكان ولدها بعد ذلك اميرا على مصر ما يدعى لاب هذه في لفظ ابي داود وفي رواية اخرى بسابر الايامي بعد قولها لا افضح قومي وفي مسلم والنسائي عن انس ان هلال بن امية قذف امراته بشريك بن سحما وكان اخا البراء بن مالك لامه وكان اول رجل لاعن في الاسلام فقال عليه السلام انظروها فان جاءت به ابيض سبطا قضي العين فهو لهلال ابن امية وان جاءت به اكحل جعدا احمش الساقين فهو لشريك بن سحما قال فانبئت انها جاءت به اكحل جعدا حمش الساقين فهذا وما قبله يدل على انها كانت حاملا وقطع نسب الولد الذي تاتي به • وفي سنن النسائي ايضا عن انس عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامراته وكانت حبلى فلاعن واخرجه عبد الرزاق هكذا ايضا وقال قال زوجها ما قربتها منذ عفار النخل وعفار النخل انها كانت لا تسقى بعد الابار بشهرين فقال عليه السلام اللهم بين فجاءت بولد على الوجه المكروه • وروى ابن سعد في الطبقات في ترجمة عويمر عن عبد الله بن جعفر قال شهدت عويمر بن الحارث العجلاني وقد رمى امراته بشريك بن سحما وانكر حملها فلاعن بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي حامل فرايتهما يتلاعنان قائمين عند المنبر ثم ولدت فالحق الولد بالمراة وجاءت به اشبه الناس بشريك بن سحما وكان عويمر قد لامه قومه وقالوا امراة لا نعلم عليها الا خيرا فلما جاء الشبه بشريك عذره الناس وعاش المولود بعد ذلك سنتين ثم مات وعاشت امه بعده يسيرا وصار شريك بعد ذلك عند الناس بحال سوء وقال الواقدي وحدثني غير الضحاك بن عثمان ان عويمرا ساق الحديث الى ان قال ولم يحد رسول الله صلى الله عليه وسلم عويمرا في قذفه شريك بن السحما وشهد عويمر بن الحارث وشريك ابن السحما احد اربع رسول الله صلى الله عليه وسلم ففي هذا ان الولد عاش سنتين ومات ونسبه ما نسب في قصة هلال لشريك اليه ايضا الى ما ذكر في قصة عويمر قيل وجمع بينهما بانهما واقعتان وفي النفس منه شيء وفي الصحيحين ايضا عن ابن عباس في قصة هلال فقال عليه السلام اللهم بين فوضعت شبيها بالذي ذكر زوجها انه وجد عند اهله فلاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ففي هذا ان اللعان بينهما كان بعد الوضع وما تقدم خلافه وهذا تعارض قوله وبتضمنه القضا الى اخره اي يثبت قطع النسب في ضمن القضاء بالتفريق • قوله وعن ابي يوسف ان القاضي يفرق الى اخره اي لا يثبت قطع النسب ضمنا للتفريق لانه اي التفريق باللعان • قوله لانه ينفك عنه اي عن نفي الولد كما لو مات الولد قبل اللعان فانه يفرق بينهما باللعان ولا ينقطع نسب ذلك الولد ولو نفى نسب ولد ام الولد انتفى الولد ولا لعان ولا تفريق به قوله فلا بد من ذكره حتى لو لم يقله لا ينتفي النسب عنه قال شمس الائمة هذا صحيح ولو مات الولد عن مال فادعى الملاعن لا يثبت نسبه ويحد فان كان قد ترك ولدا ثبت نسبه من الاب وورثه الاب لاحتياج الحي الى النسب ولو ترك بنتا ولها ابن فاكذب الملاعن نفسه يثبت عند ابي حنيفة خلافا لهما وقيل الخلاف على العكس له ان الابن يعير بانتفاء نسب امه كابيه فهو محتاج الى ثبوت نسبها قوله فان عاد الزوج فاكذب نفسه اي بعد اللعان ونفي الولد قوله وهذا عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد على ما سبق قوله وكذلك ان قذف غيرها الى اخره على وزان ما قدمنا في زوال الاهلية بعد اللعان فالقذف لمجرد الزنا قوله وكذا اذا زنت فحدت قبل لا يستقيم لانها اذا احدث كان حدها

الرجم فلا يتصور حلها للزوج بل مجرد ان تزني تخرج عن الاهلية ولذا اطلقناه فيما قدمناه ومنهم من ضبطه بتشديد النون بمعنى تنسب غيرها للزنى وهو معنى القذف فيستقيم حينئذ توقف حلها الاول على حدها لانه حد القذف وتوجيه تحقيقها ان يكون القذف واللعان قبل الدخول بها ثم زنت فحدت فان حدها حينئذ الجلد لا الرجم لانها ليست محصنة • واستشكل بان زوال اهلية الشهادة بطرو الفسق مثلا لا يوجب بطلان ما حكم به القاضي عنها في حال قيام العدالة فلا يجب بطلان ذلك اللعان السابق الواقع في حال الاهلية ليبطل اثره من الحرمة قوله ولو قذفها وهي صغيرة او مجنونة قذفا مقتصرا فلا لعان وكذا لو اسند القذف وهي ممن يحد قاذفها في الحال بان قال زنيت وانت صبية او مجنونة وجنونها معهود لم يكن قذفا في الحال لان فعلها لا يوصف بالزنى بخلاف قوله زنيت وانت ذمية او منذ اربعين سنة وعمرها اقل من ذلك فانه يقتصر قوله لانه اي اللعان يتعلق بالصريح كحد القذف ولانه شهادة حتى يختص بلفظ الشهادة فلو حلف مكان اشهد لا يجوز ولا شهادة للاخرس في الاموال ففي هذا اولى وكذا اذا كانت خرساء لا لعان لان قذفها لا يوجب الحد لاحتمال انها تصدقه ولتعذر الاتيان بلفظ الشهادة قوله وفيه خلاف الشافعي ومالك والظاهرية فيلاعن بالاشارة عندهم اعتبارا بوقوع الطلاق وصحة بيعه وسائر تصرفاته وقالوا ان امامة بنت ابي العاص اصمتت فقيل لها لفلان كذا ولفلان كذا فاشارت اي نعم فرووا انها وصية قلنا لم يثبت ذلك ولو ثبت فتجويز الوصية ممن اعتقل لسانه بالاشارة لا يستلزم جوازه فلا يجوز اللعان لان الاشارة لا تعرى عن الشبهة والحد يندري بها بخلاف غيره فانه يثبت معها قوله وهذا قول ابي حنيفة وزفر وبه قال احمد والثوري والحسن البصري والشعبي وابن ابي ليلى وابو ثور وبقولها قال مالك وابو حنيفة اولا قوله وقال ابو يوسف ومحمد اللعان يجب الى اخره يعني وقت الوضع اذا وضعته لاقل من ستة اشهر من وقت القذف للتيقن بقيام الحمل عند القذف وذكر الطحاوي عن ابي يوسف انه يلاعن قبل الولادة كقول الشافعي لحديث هلال بن امية انه عليه السلام لاعن بينهما وكان قذفها حاملا على ما تقدم في القصة التي ذكرناها قوله يصير كالمعلق كانه قال ان كان في بطنك ولد فهو من الزنا ولو قال له لا يلزمه الحد فكذا ما بمعناه وان لم يكن حقيقة المعلق اذ بالولادة يظهر انه كان قذفا منجزا لكن فيه شبهة التعليق اذ في كل موقوف شبهة التعليق اذ لا يعرف حكمه الا بعاقبته فهو كالشرط في حقنا وشبهة التعليق كحقيقته فيما يندرئ بالشبهات وثبوت الشبهة امتنع لعانها حاملا عندنا لان الحمل وان رتب عليه احكام كرد المبيعة به والارث له والوصية به وله فلا يثبت مع الشبهة وهلال لم يكن قذفها بنفي الحمل بل بالزنى قال وجد شريك بن سحما على بطنها يزني بها وقوله عليه السلام انظروا فان جاءت به كذا الى اخر ما قدمنا فانظره كان اما لعلمه حملها عليه السلام في طريق الوحي ولان اللعان ظهر ولذا انكر احمد بن حنبل لعان هلال بالحمل قاله ابن الجوزي على ان كون لعانهما كان قبل الوضع معارض فقد قدمنا من الصحيحين عن ابن عباس ما يفيد انه كان بعد وضعها وهو قوله فقال عليه السلام اللهم بين فوضعت شبيها بالذي ذكر زوجها انه وجده عند اهله فلاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما فلا يستدل باحدهما بعينه لان التعارض يوجب التوقف قوله ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه اي على الحمل الا بعد الولادة للاحتمال قبلها اذ يحتمل كونه نفخا وما وقد اخبرني بعض اهلي عن بعض خواصها انها ظهر لها حمل واستمر بها الى تسعة اشهر ولم يشكل فيه حتى هيا له بتهيئة ثياب المولود ثم اصابها طلق وجلست الداية تحتها فلم تزل تعصر العصر وفي كل عصرة تصب ماء حتى قامت فارغة من غير ولد واما توريثه والوصية به وله

فلا يثبت له الا بعد الانفصال فيثبتان للولد لا للحمل واما العتق فانه يقبل التعليق بالشرط فتعتقد معلق
معنى واما رد الجارية المبيعة بالحمل فلان الحمل ظاهر والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهة وفي البدائع لا يقطع نسب
الحمل قبل وضعه بالاخلاف بين الاصحاب اما عند ابي حنيفة فظاهر واما عندهما فلان الاحكام يثبت
للولد لا للحمل وانما يثبت له اسم الولد بالانفصال ولهذا يستحق الميراث والوصية بعد الانفصال بخلاف
الرد بعيب لان الحمل ظاهر واحتمال الريح شبهة والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهة ويمتنع اللعان بها لانه من
قبيل الحدود والنسب يثبت بالشبهة فلا يقاس على العيب قوله واذا نفى الرجل الحاصل من هذه المسئلة بيان
شرط اعتبار صحة نفي الولد وله شرطان متفق ومختلف فالمتفق ان لا يقبل التهنئة او يسكت عندها وهذا
من المواضع التي اعتبر فيها السكوت رضى وقد اوردناها منظومة في كتاب النكاح الا في رواية عن محمد في
ولد الامة اذا هنى به فسكت لا يكون سكوته قبولا بخلاف ولد المنكوحة لان ولد الامة غير ثابت النسب الا
بالدعوة فالحاجة الى الدعوة والسكوت ليس بدعوة ونسب ولد المنكوحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه في
النفي والمختلف فيه ان يقع على النفي في زمان التهنئة عادة وابتياع آلة الولادة عند ابي حنيفة ولو وقع
بعده وان كان لم يقبل تهنئة لا ينتفي الا اذا كان غائبا على ما سيذكر ثم لم يعين لها مقدارا في ظاهر الرواية
وذكر ابو الليث عنه تقديرها بثلاثة وروى الحسن عنه سبعة لانها ايام التهنئة وضعفه السرخسي بان نصب
المقادير بالراي متعذر وعندهما هي مقدرة بمدة النفاس لانها اثر الولادة وكان القياس ان لا يجوز النفي الا
على فور الولادة كقول الشافعي الا انا استحسنا جواز تاخيره مدة يقع فيها التامل لان النفي يحتاج اليه كيلا يقع
في نفي واستلحاق غير ولده وكلاهما حرام قال عليه السلام حين نزلت اية الملاعنة ايما امراة ادخلت على قوم
من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته وايما رجل جحد ولده وهو ينظر اليه احتجب الله منه
يوم القيمة وفضحه على رؤس الاولين والاخرين رواه ابو داود والنسائي وفي الصحيحين عن عبد الله
من ادعى ابا في الاسلام غير ابيه وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام والاتفاق على ان المدة اذا طالت لا
يجوز النفي فجعلا القصيرة مدة النفاس لانها اثر الولادة وكذا احكام الولادة ثابتة فيها من عدم حل الصلوة
والصوم والقربان وكانها فور الولادة وقال لا معنى لتعيين مدة اصلا لانها للتامل والناس يختلفون
فيه والاحوال ايضا تختلف في اداته فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول التهنئة وهو ذكر ما يدل على القبول
مثل احسن الله بارك جزاك رزقك مثله او امن على دعاء المهني او سكوته عندها او ابتياعه متاع الولادة
او مضي ذلك الوقت وقد يقال ان اعتبار مضي ذلك الوقت بالطول وما قبله يجوز فيه النفي لم يخرج عن
التعيين فتنافيه قوله لا معنى للتعيين اصلا قوله وان كان غائبا ما تقدم كان اذا كان حاضرا فلو كان
غائبا لم يعلم بالولادة تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصلين بعد قدومه عندهما قدر مدة النفاس
وعنده قدر مدة قبول التهنئة وعن ابي يوسف ان قدم قبل ان مضى مدة الفصال فله ان ينفيه الى
اربعين يوما وان قدم بعدها فليس له ان ينفيه اصلا لانه لو جاز ذلك لجاز بعد ما صار شيخا وهو
قبيح فلو بلغه الخبر في مدة النفاس فله نفيه الى تمام الاربعين عند ابي حنيفة ومحمد وذكر في غير رواية
الاصول عن ابي يوسف اذا بلغه الخبر لتمام الحولين ليس له نفيه ويلاعن وقال محمد لو نفاه بعد الحولين الى اربعين
يوما من حين بلغه يلاعن بينهما وينقطع نسبه قوله لانهما توامان هما اللذان بين ولادتهما اقل من ستة
اشهر قوله وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وعلى هذا في اولاد ثلثة اقر بالاول والثالث

ونفى الثاني قوله والاقرار بالعفة وهو ما تضمنه الاعتراف بالاول سابق على القذف بنفي الثاني حقيقة
فصار كانه قال هي عفيفة ثم قذفها لا ينفك لثبوت نسب الاول معتبرا باق بعد نفي الثاني فباعتبار بقائه شرعا
يكون مكذبا نفسه بعد نفي الثاني وذلك يوجب الحد لانا نقول الحقيقة انقطاعه وثبوته امر حكمي والحد لا يحتاط
في اثباته فكان اعتبار الحقيقة هنا متعينا لا الحكمي هذا ومن الشارحين من جعل قوله في الكتاب والاقرار
بالعفة سابق الى اخره هو هذا الجواب عن السؤال المذكور مقدرا وهو غير مفهوم من اللفظ فروع
لو نفاهما فمات احدهما او قتل قبل اللعان لزماه لانه لا يمكن نفي الميت لانتهائه بالموت واستغنائه عنه فلا ينتفي
الحي لانه لا يفارقه ويلاعن بينهما عند محمد لوجود القذف واللعان لقبل الفصل عن نفي الولد لانه مشروع
لقطع الفراش ويثبت النفي تبعا له ان امكن ولا يلاعن عند ابي يوسف لان القذف اوجب لعانا يقطع النسب
على خلاف ما وجب ولو ولدت فنفاه ولاعن ثم ولدت اخر بيوم لزماه الولدان لان القاطع وهو اللعان لم
يوجد في حق الثاني ولا يجوز نفيه الآن لانها غير منكوحة فيثبت نسبه ومن ضرورته ثبوت نسب الاول واللعان
ماض لانه يقبل الفصل عن انتفائه ولو قال بعد ذلك هما ولداي لا حد عليه لانه صادق لثبوت نسبهما
ولا يكون رجوعا لعدم اكذاب نفسه بخلاف ما اذا قال كذبت عليها لانه للتصريح بالرجوع ولو قال ليسا
ابني كانا ابنيه ولا حد لان القاضي نفى احدهما وذلك نفي للتوامين فليسا ولديه من وجه فلم يكن قاذفا مطلقا
بل من وجه وفي النوادر ذكر الحسن عن ابي حنيفة ان في امراة جاءت بثلاثة اولاد فاقر بالاول والثالث ونفى الثاني
يلاعن وهم بنوه ولو نفى الاول والثالث واقر بالثاني يحد وهم بنوه وكذا في ولد واحد اذا اقر به ونفاه
ثم اقر به يلاعن ويلزمه لان الاقرار بثبوت نسب بعض الحمل اقرار بالكل كمن قال يده او رجله بني واعلم ان ولد
الملاعنة اذا انقطع نسبه من الاب والحق بالام لا يعمل القطع في جميع الاحكام بل في بعضها فيبقى النسب بينهما
في حق الشهادة والزكاة والقصاص والنكاح وعدم اللحوق بالغير حتى لا يجوز شهادة احدهما للاخر ولا صرف
زكاة ماله اليه ولا يجب القصاص على الاب بقتله ولو كان لابن الملاعنة ابن وللزوج بنت من امراة اخرى
لا يجوز للابن ان يتزوج بتلك البنت ولو ادعى انسان هذا الولد لا يصح وان صدقه الولد في ذلك ولا
يبقى في حق النفقة والارث كذا في الذخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب اذا كان المدعي ممن يولد مثله لمثله
وادعاه بعد موت الملاعن لانه مما يحتاط في اثباته وهو مقطوع النسب من غيره ووقع الاياس من ثبوته
من الملاعن وثبوت النسب من امه لا ينافيه والله اعلم

باب العنين وغيره

لما ذكر احكام الاصحاء المتعلقة بالنكاح والطلاق اعقبها بذكر احكام تتعلق بهما ممن به مرض له نسبة
الى النكاح والعنين من لا يقدر على اتيان النساء مع قيام الآلة من عن اذا حبس في العنة وهي حظيرة الابل
او من عن اذا عرض لانه ذكره يعن يمينا وشمالا ولا يقصد لاسترخائه وجمع العنين عنن وقيل العنين من
التعنين ولا يقال بين العنة ولو كان يصل الى الثيب لا البكر لضعف الآلة او الى بعض النساء دون بعض
او لسحر او كبر سن فهو عنين بالنسبة الى من لا يصل اليها لفوات المقصود في حقها وما عند الهندواني
يؤتى بطست فيه ماء بارد فيجلس فيه العنين فان نقص ذكره وانزوى علم انه لا عنة به والا علم انه عنين
لو اعتبر لزم انه لا يؤجل سنة لان التاجيل ليس الا لتعرف انه عنين على ما قالوا والا فاي فائدة فيه ان اجل مع ذلك
لكن التاجيل لا بد منه لانه حكمه وفي المحيط آلته قصيرة لا يمكن ادخالها داخل الفرج لا حق لها في المطالبة بالتفريق

انتهى ولو كان صغيرا اجل فحكمه كالمجبوب **قوله** اجله الحاكم سنة اي من وقت الخصومة ولا يعتبر تاجيل غير الحاكم كائنا من كان ولو عزل بعد ما اجله بني المتولي على التاجيل الاول **قوله** هكذا روي عن عمر وعلي وابن مسعود اما الرواية عن عمر فلها طرق فمنها طريق عبد الرزاق انا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في العنين ان يؤجل سنة قال معمر وبلغني ان التاجيل من يوم تخاصم وهكذا اخرجه ابن ابي شيبة ثنا هشيم عن محمد بن سالم عن الشعبي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى شريح ان يوجل العنين سنة من يوم يرفع اليه الحديث ورواه ابن ابي شيبة بسنده ان عمر اجل العنين سنة زاد في لفظ وقال ان اتاها والا فرقوا بينهما ولها الصداق كاملا ورواه محمد بن الحسن عن ابي حنيفة قال ثنا اسماعيل ابن مسلم المكي عن الحسن عن عمر بن الخطاب ان امراة اتته فاخبرته ان زوجها لا يصل اليها فاجله حولا فلما انقضي حول ولم يصل اليها خيرها فاختارت نفسها ففرق بينهما عمر وجعلها تطليقة باينة واما حديث علي رضي الله عنه فرواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق بسنديهما وحديث ابن مسعود رواه ابن ابي شيبة بسنده عنه يوجل العنين سنة فان جامع والا فرق بينهما ورواه ايضا عبد الرزاق والدارقطني وروي ابن ابي شيبة عن المغيرة ابن شعبة انه اجل العنين سنة واخرج ابن ابي شيبة عن الحسن والشعبي والنخعي وعطا وسعيد بن المسيب رضي الله عنهم انهم قالوا يوجل العنين سنة **قوله** ولا بد من معرفة لذلك اي معرفة لكون الامتناع لعلة معترضة او آفة اصليه في اصل الخلقة فقدرناها بالسنة لانها معرفة لذلك فانه ان كان من علة معترضة فلا يخلو من كونها عن غلبة حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة والسنة يشتمل على الفصول الاربعة وكل فصل باحد هذه الكيفيات فالصيف حار يابس والخريف بارد يابس وهو اردى الفصول والشتاء بارد رطب والربيع حار رطب فان كان مرضه عن احد هذه تم علاجه في الفصل المضاد له فيه او من كيفيتين فيتم في مجموع فصلين مضاد فكانت السنة تماما يعرف به الحال **قوله** فاذا مضت السنة ولم يصل اليها عرف ان ذلك بآفة اصليه وفيه نظر فان ظاهره ان موجب التفريق كونه عن علة اصلية والسنة ضربت لتعريفه وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم الوصول اليها سنة كون ذلك لآفة اصلية في الخلقة اذا المرض قد يمتد سنة وايضا بماله حكم العنين المسحور ومقتضى السحر مما قد يمتد السنين ومضي السنة يفرق بينهما اذا طلبت مع العلم بعدم الآفة الاصلية لفرض العلم بانه يصل الى غيرها من النساء فالحق ان التفريق منوط اما بغلبة ظن عدم زواله لزمانة او للاصلية ومضي السنة مع عدم الوصول موجب لذلك او هو عدم ايفاء حقها فقط باي طريق كان والسنة جعلت غاية في الصبر وابلاء العذر شرعا حتى لو غلب على الظن بعد انقضائها قرب زواله وقال بعد السنة اجلني يوما لا يجيبه الى ذلك الا برضاها فلو رضيت ثم رجعت كان لها ذلك فيبطل الاجل لان السنة عند الناس غاية في ابلاء العذر قال لبيد لابنتيه حين حضرته الوفاة

تمني ابنتاي ان يعيش ابوهما ✿ وهل انا الا من ربيعة او مضر

فقوما وقولا بالذي قد علمتما ✿ ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر

الى الحول ثم اسم السلام عليكما ✿ ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قوله ولا بد من طلبها هذا اذا كانت حرة غير رتقا فان كانت رتقا فلا حق لها في الفرقة وان كانت امة فالطلب عند ابي يوسف لها وعند ابي حنيفة لسيدها وهو فرع مسئلة الاذن في العزل وقيل محمد مع ابي حنيفة يوسف وقد مرت ولا يسقط حقها في طلب الفرقة بتاخير المرافعة قبل الاجل ولا بعد انقضاء السنة بعد التاجيل

مهما اخرت لان ذلك قد يكون للتجربة وترجي الوصول لا للرضي بالمقام على ذلك ابدا فلا يبطل حقها بالشك ولو وجدت كبيرة زوجها الصغير عنينا ينتظر بلوغه لان للصبي اثرا في عدم الشهوة قال قاضي خان الغلام الذي بلغ اربع عشرة اذا لم يصل الى امراته ويصل الى غيرها يوجل ولو وجدت زوجها المجنون عنينا تخاصم عنه وليه ويوجل سنة لان الجنون لا يعدم الشهوة بخلاف ما لو وجدته مجبوبا وطلبت الفرقة فانه لا فائدة في انتظار بلوغه فيجعل وليه خصما والا نصب القاضي عنه خصما وفرق للحال ولو جاء الولي في المسئلتين ببينة على رضاها بعنته وجبه او على علمها بحاله عند العقد لزم النكاح ولا يفرق بينهما ولو طلب يمينها على ذلك تحلف فان نكلت لم يفرق والا فرق ولو وكلت الكبيرة بالتفريق وغابت هل يفرق بطلب الوكيل لم يذكره محمد واختلفوا فيه ولو اختلفا في الجب فادعته فانكره يريه رجلا فان امكن علمه به بالجس من وراء ثوب لا يكشف عورته وان لم يتيقن بذلك الا بكشفها كشفها للضرورة ولو جاءت امراة المجبوب بولد بعد الفرقة الى سنتين ثبت نسبه منه ولا يبطل التفريق بخلافه في العنين حيث ثبت نسبه ويبطل التفريق بذلك ذكره في الغاية قال في شرح الكنز وفيه نظر لانه وقع الطلاق بتفريقه وهو باين فكيف يبطل بعد وقوعه الا ترى انها لو اقرت بعد التفريق انه كان قد وصل اليها لا يبطل التفريق انتهى لكن وجه التفرقة بين هذا البحث وهو ان التفريق بناء على ثبوت العنة والجب وبثبوت النسب من المجبوب هو مجبوب بخلاف ثبوته من العنين فان بثبوت النسب منه يثبت انه ليس بعنين فيظهر بطلان معنى الفرقة بخلاف اقرارها بعد الدخول بالوطي لاحتمال الكذب بل هي به متناقضة فلا يبطل القضا بالفرقة ولو كانت زوجة العنين والمجبوب صغيرة لا يفرق بينهما بل ينتظر بلوغها لاحتمال ان ترضى اذا بلغت واذا رضيت قبل التاجيل او بعده قبل انقضاء السنة او بعدها سقط حقها وليس لها المطالبة بالفرقة بعد ذلك ولو كان الزوج يجامع ولا ينزل لجفاف ما به لم يكن لها طلب الفرقة **قوله** وتلك الفرقة تطليقة باينة وهو قول مالك والثوري وغيرهما وقول الشافعي واحمد رحمهما الله فسخ لانها من جهتها وقاس الماوردي على الفرقة بالجب قلنا بل من جهته فانه وجب عليه التسريح بالاحسان حين عجز عن الامساك بالمعروف فاذا امتنع كان ظالما فناب القاضي عنه فيه فيضاف فعله اليه والقياس على الجب ممنوع لان الفرقة بسببه عندنا ايضا طلاق وقوله لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا اي النكاح الصحيح التام النافذ اللازم لانه النكاح المطلق فخرج الفاسد والموقوف والفسخ بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع من الاتمام بخلاف ما نحن فيه لانه فرقة بعد التمام فلا يقبلها كما لا يقبل الفسخ بالاقالة وقد ذكرنا في رواية ابي حنيفة عن عمر رضي الله عنه انه جعلها تطليقة باينة ولها كمال المهر للخلوة الصحيحة لان خلوة العنين صحيحة اذ لا وقوف على حقيقة العنة لجواز ان يمتنع من الوطي اختيارا تعنتا فيدار الحكم على سلامة الالة ولا تحل بترك وطيها ولو تزوجها العبد ذلك لا خيار لها لانها رضيت حيث نكحته بعد العلم بالحال ولو تزوجت به اخرى عالمة بحاله ففي الاصل كذلك يكون رضي وعليه الفتوى وقيل لا يكون رضي لجواز ان تميلها برؤه ودفع بانه احتمال بعيد بعد ان لم يبرأ في اكثر من سنة فالظاهر لزومه وزمانته فتكون التزوج به راضية بالعيب **قوله** هذا اي هذا الذي ذكرنا من انها اذا طالبته بالفرقة اجله الحاكم سنة ثم بعده فرق بينهما اذا اعترف الزوج بعدم الوصول اليها في هذا النكاح وان تصادقا انه وصل اليها في نكاح قبله ثم طلقها لانه اذا وطيها في نكاح ثم ابانها ثم تزوجها ولم يصل اليها لها المطالبة بالفرقة فان اختلفا فادعي الوصول وقالت لا فالقول قوله والوجه ظاهر في الكتاب

قوله وان نكل اجل سنة سواء جعل النكول اقرارا او بذلا لانه اقر بعدم الوصول **قوله** وان كانت بكرا
يعني اذا نكل وكانت بكرا وقت النكاح لا يستحلف بل ترى النسا فان قلن هي بكر اجل سنة من غير احتياج الى
الاستحلاف والنكول ليتقن كذبه وقوله فان قلن خرج على ما هو الاولى من اراءتها امراتين ثم جعلها حجة
والا فالواحدة العدلة تكفي نص على العدالة في كافي الحاكم والثنتان احوط وطريق معرفة انها بكر ان يدفع
في فرجها اصغر بيضة للدجاج فان دخلت من غير عنف فهي ثيب والا فبكر او تكسر وتسكب في فرجها فان دخل فثيب
والا فبكر وقيل ان امكنها ان تبول على الجدار فبكر والا فثيب وان قلن ثيب ثبتت الثيوبة ولا يثبت وصوله
اليها لان البكارة قد تزول بغيره كوثبة ونحوه فيعتبر القول قوله لو قالت زالت البكارة باصبعه ونحوه
فيحلف انه وصل اليها فان حلف تقرر النكاح وان نكل اجله سنة ثم فرق ان لم يصل اليها ثم اذا اجل ومضت
السنة فاختلفا في الوصول في السنة فعلى ما اذا اختلفا قبل التاجيل ان كانت بكرا نظرن اليها فان قلن
بكر خيرت للحال بين الاقامة والفرقة وان قلن ثيب حلف فان نكل خيرت وان حلف استقر النكاح وان كانت
ثيبا في الاصل فاختلفا قبل التاجيل او بعده فالقول له فان حلف استقر النكاح ولو نكل اجل وخيرت
بعده وفي موضع تخيير يعتبر المجلس كتخيير الزوج فان قامت من مجلسها قبل ان تختار نفسها او اقامها اعوانه
القاضي ولو مكرهة لزم النكاح لانه كان يمكنها الاختيار نفسها قبل ان تقام واذا اختارت نفسها امره القاضي
ان يطلقها فان ابى فرق بينهما كذا ذكره محمد في الاصل وقيل تقع الفرقة باختيارها نفسها قبل ان يعلم واذا
اختارت نفسها فلا تحتاج الى القضاء كخيار المخيرة **قوله** لانه لا فائدة في التاجيل لانه لتوقع الوقوع ولا
توقع لفقد الالة بخلاف الخصي لان الته قايمة وانما سلت خصيتاه او وجئ والموجوء الذي رض خصيتاه
قال بعض اهل الحاشية انه تمرس الخصيتان ثم موضعها مرسا شديدا ثم تحبسان الى فوق الى ان يرتفعا الى
ظهره فلا تعودا ويكون نشيطا كثير الجماع الا انه لا يحبل فالتوقع واقع فيوجل كالعنين **قوله** واذا اجل
العنين سنة فقال الى اخره قد وصلنا هذا الاختلاف الكاين بعد التاجيل بالاختلاف قبله فلا نعيده
قوله الخنثى اذا كان يبول من مبال الرجال فتزوج امراة فهو جائز فان وصل اليها والا اجل كالعنين
ذكره الحاكم وكل من تزوجت واحدا من هولاء اعني المجبوب والخصي والعنين وهي عالمة بحاله فلا خيار له
وان لم تكن عالمة به فلها المطالبة بالفرقة **قوله** هو الصحيح صححه ايضا صاحب الواقعات احترازا عما اختاره شمس الائمة
السرخسي وقاضي خان وظهير الدين من اعتبارها شمسية وهي رواية الحسن عن ابي حنيفة وما ضربت السنة الا
للتوصل الى صلاح الطبع ورفع المانع فيجوز ان يوافق طبعه مدة زيادة الشمسية على القمرية فيوجب اعتبارها
وجه الاول ان الثابت عن الصحابة كعمر رضي الله عنه ومن ذكرنا معه اسم السنة قولا واهل الشرع انما يتعارفون
الاشهر والسنين بالاهلة فاذا اطلقوا السنة انصرف الى ذلك ما لم يصرحوا بخلافه ثم زيادة الشمسية
قيل احد عشر يوما وعن الحلواني الشمسية ثلثماية وخمسة وستون يوما وجزء من ماية وعشرين جزءا
من اليوم والقمرية ثلثماية واربعة وخمسون كذا رايت في نسخة ورايت في اخرى عنه في الشمسية زيادة
ربع يوم مع ما ذكرنا وقيل القمرية ثلثماية واربعة وخمسون يوما وخمس يوم وسدسه والشمسية ثلثماية
وخمسة وستون وربع يوم الا جزءا من ثلثماية جزء من يوم وفضل ما بينهما عشرة ايام وثلث وربع عشر يوم
بالتقريب والذي يظهر ان هذا كله محدث وعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين كتب الى شريح ان يوجل
العنين سنة من يوم ترفع اليه وكذا قول الراوي عن عمر في المراة التي اتت اليه فاجله حولا من غير تقييد

والحول لم يرد الا بالاهلة هو الذي تعرفه العرب واهل الشرع على ان الحول لم يعرف بعرف اخر
بل اسم السنة هو الذي يوارد عليه العرفان والله سبحانه اعلم **قوله** وتعتبر بايام الحيض اي تحتسب
من السنة لوجودهما في السنة يقينا وعادة **قوله** ولا تحتسب مرضه ومرضها هكذا مطلقا وعن ابي يوسف
اذا مرض احدهما مرضا لا يستطيع معه الجماع فان كان باقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر لم
تحتسب وعوض عنه لان شهر رمضان محسوب عليه وهو قادر فيه بالليل لا النهار وذلك نصفه فكذا
النصف من كل شهر وهذا اصح الروايات عن ابي يوسف وفي رواية ان ما فوق الشهر كذلك لا يحتسب
به وفي رواية ان مدة الكثرة سنة وفي رواية اكثر السنة وعن محمد لو مرض في السنة يوجل بقدر
مرضه قيل عليه الفتوى فان حج او غاب هو احتسب عليه لان العجز جاء بفعله ويمكنه ان يخرجها معه
او يوخر الحج والغيبة ولو كان محرما وقت الخصومة قال محمد يوجل بعد احرامه فلا يكون عند الاحلال
ما اذا حجت هي او غابت لا يحتسب عليه لان العجز من قبلها فكان عذرا فيعوض فان حبس الزوج ولو بمهرها
وامتنعت من المجي الى السجن لم يحتسب عليه وان لم تمتنع وكان له موضع خلوة فيه احتسب عليه وان لم يكن له
موضع خلوة يمكنه جماعها فيه لم يحتسب ولو رافعته وهو مظاهر منها تعتبر المدة من حين المرافعة ان كان
قادرا على الاعتاق وان كان عاجزا امهله شهري الكفارة ثم اجله فيتم تاجيله سنة وشهرين ولو ظاهر
بعد التاجيل لم يلتفت اليه ولم يزد على المدة **قوله** واذا كان بالزوج عيب الى اخره الحاصل انه ليس لواحد
من الزوجين خيار فسخ النكاح بعيب في الاخر كائنا ما كان عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول عطا والنخعي
وعمر بن عبد العزيز وابي زياد وابي قلابة وابن ابي ليلى والاوزاعي والثوري والخطابي وداود
الظاهري واتباعه وفي المبسوط انه مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم وعند محمد لا خيار للزوج
بعيب في المراة ولها الخيار فيه بعيب من الثلثة الجنون والجذام والبرص وقال الشافعي رحمه الله
لكل منهما خيار الفسخ بهذه الثلثة وللزوج الخيار وان كانت رتقا او قرنا ايضا فله الخيار في خمسة عيوب
ولها فيه ثلثة وهو قول مالك واحمد وقال الزهري وشريح وابو ثور ترد بجميع العيوب وكذا من المجنون
العارض اي اصيب بالجنون والجذام والبرص والجنون مشهورات والفعل من الاول والاخير على البناء
للمفعول فيقال جذم وجن اذا اصيب بالجذام والجنون فهو مجذوم ومجنون ولا يقال اجذمه ولا اجنه
ولا اجن وثلثة من اسماء المفعولين من افعل جاءت على مفعول دون مفعل على غير قياس مجنون ومحزون
من احزنه الله ومحبوب من احبه الله وجاء على القياس في الثالث في قول عنترة ولقد نزلت فلا تظني
غيره مني بمنزلة المحب المكرم والفعل من البرص برص فهو ابرص وابرصه الله والرتق الالتحام والرتقاء
الملتحمة والقرن في الفرج اما غدة غليظة او عظم يمنع سلوك الذكر للشافعي رحمه الله تعالى ومن معه
النص في بعضها وقياسان في بعضها وثلثة اقيسة في بعضها اما النص فما روي انه عليه السلام رد بالعيب
فقال للتي راى بكشحها وضحا او بياضا الحقي باهلك فصار البرص منصوصا عليه فيلحق به الجذام والجنون
بجامع انه ينفر منه الطبع وهذا الوصف وهو كونه منافرا للطبع دل الشرع على اعتباره في جنس المعلل
والفرار فانه جنس الفسخ قال عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد وجعل الجذام منصوصا
عليه في الحديث لان الفرار يثبت بفسخ نكاحه رواه البخاري تعليقا عن ابي هريرة قال عليه السلام
لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر وفر من المجذوم فرارك من الاسد ويقاس النكاح على البيع

في انه يفسخ بهذه العيوب هكذا عيوب يفسخ بها البيع فيفسخ بها النكاح وقياسا على المجبوب بجامع المانع الحسي فيما به فوات مقصود النكاح في حق كل منهما قلنا اما الحديث الاول فلم يصح لانه من رواية جميل ابن زيد وهو متروك عن زيد بن كعب بن عجرة وهو مجهول لا يعلم لكعب بن عجرة ولد اسمه زيد ولو سلم جاز ان يكون ذلك طلاقا فان لفظ الحقي باهلك من كنايات الطلاق واما الثاني فظاهره غير مراد للاتفاق على اباحة القرب منه وثياب خدمته وتمريضه وعلى القيام بمصالحه واما القياس فتخلف فيه جزء المقتضي او شرطه فان المقتضي للفسخ العيب مع وقوعه في عقد معاوضة تجري فيه المشاححة والمضايقة بسبب كون المراد منه من الجانبين المال وهذا شرط علة والنكاح ليس كذلك فان المال فيه تابع غير مقصود وانما شرع اظهارا لخطر المحل ولهذا اختلفت لوازمها حتى اجزناه على عبد وفرس غير موصوفين وصح مع عدم رؤية الامراة اصلا بخلاف البيع عنده ثم اذا راى عندنا المبيع يثبت له خيار الرد بلا عيب وفي النكاح لو شرط وصفا مرغوبا فيه كالعذرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت ثيبا عجوزا شوهاء ذات شق مايل ولعاب سايل وانف هايل وعقل زايل لا خيار له في فسخ النكاح به وفي البيع يفسخ بدون ذلك ولو هزل بالبيع لم ينعقد وينعقد النكاح بالهزل به فكذلك بالعلة مقتضية وعن القياس الثالث بمنع وجود العلة في الفرع وهو امتناع حصول المقصود لجواز ان يطا من هي كذلك ويتوصل بالشق والقطع او الكسر غايته ما فيه نفر طبيعته وذلك لم يوجب الفسخ اتفاقا للاتفاق على عدمه في ذات القروح الفاحشة والبخر الزايد وحينئذ فول الجدان وجود ذلك فيه يعطل عليها المقصود للوجه الاخير بخلافه هو اذا وجدها كذلك لانه متمكن من ازالة الضرر عن نفسه بالطلاق ووجه دفعه ودفع قول الزهري ومن معه انتظمه دفع اقيسة الشافعي ومن معه **قوله** ولنا ان فوت الاستيفاء اصلا بالموت قبل الدخول لا يوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى ان لا يوجب الفسخ ونظر فيه بان النكاح موقت بحياتهما **قوله** وهذا اي كون هذه العيوب لا يوجب الفسخ لان الاستيفاء من الثمرات فلا يراعي من كل وجه على الكمال والمستحق التمكن اي التمكن من الوطي وهو غير ممتنع لما قلنا **قوله** لانهما مخلان بالمقصود فان قيل جعل في المسئلة التي قبلها استيفاء الوطي من الثمرات فلا يجب الخيار بفواته وهنا جعل المقصود المشروع له النكاح حتى يتخير في الفسخ بالجب وهذا تدافع اجيب بان الوطي له جهتان جهة كونه مقصودا باعتبار المقصود الذي شرع له النكاح وهو التوالد فانه لا يحصل الا به وجهة كونه ثمرة حيث يصح نكاح الرضيعة والايسة فلو كان مقصودا لم يجز نكاح هولاء كما لم يجز استيجار الجحش للحمل والركوب فاعتبرنا جهة الثمرة فيما اذا كانت هذه العيوب بها ولم يثبت له خيار الفسخ جريا على الاصل من ازالة قيد النكاح بالطلاق لا الفسخ لتمكنه من ازالته به ومن الاستمتاع بغيرها وجهة المقصود به فيما اذا كانت به لانها لا تتمكن من الطلاق ولا الاستمتاع بغيره وعلى ما قررناه لا حاجة الى ذلك بل هو مطرد لا يختلف والله اعلم

باب العدة

لما ترتبت العدة في الوجود على فرقة النكاح شرعا اوردها عقيب وجود الفرقة من الطلاق والايلاء والخلع واللعان واحكام العنين وهي في اللغة الاحصاء عددت الشيء عدة احصيته واحصاء يقال ايضا على المعدود وفي الشرع تربص يلزم المراة عند زوال النكاح المتاكد بالدخول وما يقوم مقامه من الخلوة والموت وينبغي ان يزاد وشبهه بالجر عطفا على النكاح والتربص الانتظار اي انتظار انقضاء العدة بالتزوج فحقيقته ترك لزم شرعا للتزوج والزينة في مدة معينة شرعا ولا شك ان سببها النكاح او شبهته وزوال ذلك شرط فالاضافة في قولنا عدة الطلاق الى الشرط ولم يخص الزوال بالنكاح ليعم الشبهة قالوا وركنها حرمات تثبت عند الفرقة وعند الشافعي الكف عنها ويبتني على ذلك ان العدتين اذا وجبتا من رجلين تتداخلان وتنقضيان بعدة واحدة عندنا وعنده لا وعلى هذا ينبغي ان يقال في التعريف هي لزوم التربص ليصح كون ركنها حرمات لانها لزومات والا فالتربص فعلها والحرمات احكام الله تعالى فلا تكون نفسه وعلى هذا فما قيل في حكمها انه حرمة نكاحها غيره عليها وحرمة نكاح اختها واربع سواها عليه لا يصح لان الحرمات التي تثبت عند الفرقة ركنها بالفرض وحرمة تزوجها بغيره من تلك الحرمات نعم حرمة تزوجه باختها لا يكون من العدة فهو حكم عدتها ولا شك انه معنى كونه هو ايضا في العدة لان معنى العدة وجوب الاستنظار بالتزوج الى مضي المدة وهو كذلك فهو في العدة غير ان اسم العدة اصطلاحا خص بتربصها لا بتربصه ثم لزم مما ذكر ان لا يقال في حق الصغيرة وجب عليها العدة وستوضحه **قوله** اذا طلق الرجل امراته طلاقا باينا او رجعيا وليس رجعيا في بعض النسخ ويشمل طلاق الخلع واللعان خلافا لمن قال عدة المختلعة حيضة واحدة قيل هو بنا على انها فسخ والحق انه ابتداء بما تقدم في باب الخلع من المنقول اذ لا يعقل كون الفسخ موثرا في نقصان العدة ولذا وجب ثلاثة اقراء في الفسخ بخيار البلوغ وغيره وخلافا لابن عباس في قوله عدة الملاعنة تسعة اشهر وقوله وهي حرة ممن تحيض يعني ممن تحقق حيضها ولم تبلغ الاياس سواء كانت تحيض او لا حتى لو بلغت وراث الدم ثلاثة ايام ثم انقطع سنة او اكثر لم تنقض عدتها حتى تحيض ثلث حيض او تدخل الاياس فتعتد بالاشهر بخلاف ما لو لم تر شيا او رات اقل من ثلثة ايام فانها تعتد بالاشهر **قوله** او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق مثل الانفساخ بخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وملك احد الزوجين الاخر والردة في بعض الصور والافتراق عن النكاح الفاسد والوطي بشبهة وقوله فعدتها ثلاثة اقرا مقتضى ما ذكر من ركن العدة كون عدتها في مدة ثلاثة اقرا ان الحرمات تتعلق في مدة الاقراء فكان الاصل ان ينتصب الاقراء ظرف زمان معرب واقع خبرا عن اسم معنى نحو السفر غدا لكنه اعتبر فيه الاطلاق المجازي اعني اطلاق العدة على نفس المدة ثم لا يخفى ان سبب العدة ماخوذ فيه تاكده بالدخول وما يقوم مقامه كما ذكرنا وانما تركه المصنف لشهرة ان الطلاق قبل الدخول لا تجب فيه العدة قال تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها **قوله** والفرقة اذا كانت الى حرة لما جمع بين الطلاق والفرقة بلا طلاق في حكم العدة والدليل السمعي لا يتناول الا الطلاق الحقه بالجامع وهو ان وجوبها في محل النص وهو الطلاق لتعرف براءة الرحم وجعله ثابتا بدلالة النص حيث قال في معنى الطلاق يعني يتبادر لكل من علم بوجوب تربصها النكاح الى ان تحيض عند الطلاق بعد الدخول انه لذلك تربصها تجب للتعرف لا ينبغي ان تجب لغيره ايضا وقد افاد المصنف فيما سياتي انها ايضا تجب لقضاء حق النكاح باظهار الاسف عليه فقد تجتمعان كما في مواضع وجوب الاقراء وقد ينفرد الثاني كما في صور الاشهر بخلاف غير المتاكد وهو ما قبل الدخول لا يوسف عليه اذ الالف فلا مودة فيه **قوله** والاقراء الحيض عندنا وقال الشافعي الاطهار وقول الشافعي قول مالك ونقل عن عايشة وابن عمر وزيد بن ثابت وقولنا هو قول الخلفاء الراشدين والعبادلة وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي الدرداء وعبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وابي موسى الاشعري وزاد ابو داود والنسائي معبد الجهني وما ذكرناه انه قول العبادلة بناء على انه ثبت عن ابن عمر فتعارض عنه النقل

وممن رواه عنه الطحاوي وثبته عنه بعض الحفاظ من الحنابلة واسند الطحاوي الى قبيصة بن ذويب انه سمع
زيد بن ثابت يقول عدة الامة حيضتان فقال رض ورواتهم عن زيد ايضا وبه قال سعيد بن المسيب وابن جبير
وعطاء وطاوس وعكرمة ومجاهد وقتادة والضحاك والحسن بن حي والبصري ومقاتل وشريك القاضي
والثوري والاوزاعي وابن شبرمة وربيعة والسدي وابو عبيد واسحق واليه رجع احمد وقال محمد
ابن الحسن في موطائه ثنا عيسى بن ابي عيسى الخياط المدني عن الشعبي عن ثلثة عشر من اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم كلهم قال الرجل احق بامرأته حتى تغتسل من الحيضة الثالثة وهذا الاطلاق منهم انما يصح اذا كانت
الحيض لا الطهر الا اذا كان نطلقها في الحيض فاما الطهر فيحتسب به فيلزم انقضاء العدة بالشروع في الحيضة
الثالثة والطلاق في الطهر هو المعروف عندهم فعليه يبتني قولهم **قوله** اذ هو من الاضداد اذا اسند الا
على كونه حقيقة فيهما وهذا على طريقة اهل الاصول والفقه من عدم التجوز باسم الضد في الضد وقد وضع
بعض اهل العقول من معرفات الاشتراك كون المفهومين متضادين واما على طريقة اهل الادب فيجوز
لعرض مليح او تهكم كما يقال للجبان اسد او تفاؤل كالبصير على الاعمى الا انها معزل من افادات الاحكام الشرعية
فلم تعتبر فيها واما في خصوص هذا المقام فالاتفاق على الاشتراك وعلى انه لا يعم انما الخلاف في تعيين
المراد من المفهومين فلا حاجة الى الاستدلال بعدم الاستظهار على الاشتراك كما فعل المصنف وهو محل النزاع
ولو استدل عليه بتضاد المفهومين كما استدل به على كونه حقيقة فيهما كان احسن لا يقال استدلاله على انه
حقيقة فيهما استدلال على الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في متعدد اشتراكه لفظا
لجواز التواطي والتشكيك لا يقال ليس محل النزاع كما ذكرت للتضاد لانا نقول انما وافق من جوز تعميم المشترك
على منع تعميمه انه لا يمكن الجمع وليس يلزم من التضاد ذلك لجواز ان يراد كل من الحيض والطهر فتعتد بمضي
ثلثة اطهار وثلث حيض انما تمتنع اذا اريد تحققهما في زمن احدهما **قوله** والحمل على الحيض اولى ادعى الحنفية
في محل الخلاف واقتصر على دليل نفسه كانه لعدم دليل معتمد لهم وذلك ان قولهم القرء بمعنى الطهر هو الذي
يجمع على قروء واما بمعنى الحيض فانما يجمع على اقراء دعوى لا دليل عليها وكونه وقع في شعر الاعشى كذلك حيث قال
افي كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء
نسائكا اي من اطهارهن للتشغل بالغزو عنهن لا يوجب القصر عليه وكذا الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم
دعي الصلاة ايام اقرائك لا يوجبه فقد روى ابو داود والنسائي قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش
فانظري فاذا اتاك قروك فلا تصلي فاذا مر قروك فتطهري وصلي وقال الراجز
يا رب ذي ضغن وضب فارض له قروء كقروء الحائض
يريد كحيض الحائض فان المعنى ان عداوته تجتمع فتهيج كدم الحائض على انه قد قيل في بيت الاعشى ان المراد
نفس الزمان اي زمان الطهر فان القرء يقال للزمان لغة كثيرا واستدلالهم بقوله عليه السلام في حديث
ابن عمر مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء يعني
بالامر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن لا يصح لانه بناء على ان اللام فيه بمعنى في وهو غير معهود في الاستعمال ويستلزم
تقدم العدة على الطلاق او مقارنتها له لاقتضائه وقوعه في وقت العدة وقراءة لقبل عدتهن في صحيح مسلم تنفيه
اذ افاد بان اللام فيه مفيدة معنى استقبال عدتهن وهذا استعمال محقق من العربية يقال في التاريخ باجماع
العربية يقال في التاريخ باجماع العربية خرج لثلث بقين ونحوه ويؤيده ما قال الطحاوي ان النبي صلى الله

عليه وسلم خاطب ابن عمر بذلك ومذهب ابن عمر ان الاقراء الحيض فلم يفهم انها الاطهار وهذا على ما بيناه عنه
من خلاف ما نقلوه عنه ذكرناه انفا وتمسكهم بتانيث العدد في قوله تعالى ثلاثة قروء وهو يقتضي تذكير المعدود
والطهر هو المذكر لا الحيض فلو اريد الحيض لقيل ثلث قروء ليس بشيء لان الشيء اذا كان له اسمان مذكر كالبر والحنطة
ولانا نيث حقيقي يؤنث عدده اذا اضيف الى اللفظ المذكر ويذكر اذا اضيف الى المؤنث وفي العربية اذا
اضيف الى المؤنث وفي العربية اذا كان المعدود مؤنثا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان وما نحن فيه
كذلك فان للدم اسمان مذكر وهو القرء ويؤنث وهو الحيض فحين اضيف الى المذكر انث وكذا على الاصل
الاخر فان الدم مذكر والقرء مذكر فيؤنث عدده ثم ذكر المصنف في ترجيح ثلاثة اوجه الاول قوله عملا
بلفظ الجمع اي العدد فانه منقطع جمع معنى لا صيغة او يريد الجمع الصيغي المقرون بالعدد تنصيصا على
المراد بكمية اعني لفظ قرء المقيدة بثلثة فانه منقطع عنه احتمال ان يراد به غير الكمية العددية المذكورة
لو كانت من كميات الجموع فكيف بالكمية التي ليست حقيقة الجمع وهي اللازمة من حمله على الاطهار حيث يصير
طهرين وبعض الثالث اذا وقع في الطهر والالزم ثلاثة قول ثالث اذا وقع في الطهر والالزم اذ كل من قال
انه الطهر قال يحتسب بالطهر الذي وقع فيه وهو نقص عن التقدير القطعي الدلالة والثبوت بخلاف ما
اذا حمل على الحيض فانه لو وقع الطلاق في الحيض لا يحتسب بتلك الحيضة فتكمل الثلاث فيتحقق فيه حقيقة العدد
وزيادة تثبت ضرورة التكميل وهو جائز لاذ لا يمكن التوصل الى حقيقة اقامة الواجب الا بها بخلاف طهرين
وبعض الثالث فانه لم يتحقق فيه حقيقة اصلا لا يقال قد اريد بالعدد غير كميته المفادة في قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة لانا نقول لم يرد بالعدد عدد اخر مباين له بل مجرد التكثير واين هذا من ان يراد
بسبعين مثلا ثمانون او مائة الثاني قوله ولانه اي الحيض هو المعرف بالذات لبراءة الرحم بخلاف الطهر
لانه وان دل فبواسطة الحيض الذي يستلزمه لانه هو المفيد لعدم انسداد الرحم بالحبل اذ لو انسد به لم
تحض عادة ولذا نص عليه السلام على ان مفيد البراءة الحيض حيث قال في السبايا حتى يستبرئن بحيضة ولم يقل
بطهر الثالث هو قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وتقدم في كتاب الطلاق
تخريجه واسند الشافعي انا سفيان بن عيينة عن محمد بن عبد الرحمن مولى ال طلحة عن سليمان بن يسار عن عبد الله
ابن عتبة عن عمر قال ينكح العبد امرأتين ويطلق تطليقتين وتعتد الامة حيضتين فان لم تكن تحيض فشهرين او
شهرا ونصفا وكذا رواه الدارقطني والاجماع على انها لا تخالف الحرة فيما به الاعتداد بل في الكمية فيلحق
قوله تعالى ثلاثة قروء للاجمال الكائن بالاشتراك بيانا به ومن الادلة الظاهرة فيه قوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم الى قوله فعدتهن ثلاثة اشهر لا شك في ان الاعتداد بالاقراء اصل والاشهر خلف
عنه انما يصار اليه عند عدمها فلما علق سبحانه وتعالى المصير اليه بعدم الحيض دل ان الحيض هو المراد بالاقراء
في الاية وكونه فيعدم الطهر بعدم الحيض فالتعليق بعدم الحيض انما هو لعدم الطهر احتمال تقابله الظهور
اذ الظاهر تعليق المصير الى الخلف بعدم عين ما شرع اصلا لا بعدم شيء اخر يستلزمه فكان الاصل ان يقال
واللائي يئسن من القروء فلما جاء تعالى بلفظ الحيض مكانه وهو مشترك علم انه لافادة انه هو **قوله** ينقضي
عدة الطلاق البائن والثلاث بالوطي المحرم بان وطئها وهي معتدة عالما بحرمتها بخلاف ما لو ادعى الشبهة
او كان منكرا طلاقها فانها تستقبل العدة واذا كان منكرا حتى لم تنقض العدة ليس لها ان تطالبه بنفقة هذه العدة
ولو طلقها في هذه العدة لا يقع وتحل نكاح اختها **قوله** واذا كانت لا تحيض لصغر بان لم تبلغ سن الحيض على الخلاف

فيه واقله تسع على المختار او كبر بان بلغت سن الاياس وانقطع حيضها فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر ذكر ان بعضهم لما نزلت اية القرء قالوا قد علمنا عدة
التي تحيض فالتي لا تحيض لا ندري ما عدتها فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى ان ارتبتم في عدة التي لم تحض
فلم تعلموها فانها ثلثة اشهر وقيل ان ارتبتم في الدم الذي تراه من بلغت سن الاياس اهو حيض او فساد فعدتهن
ثلثة اشهر ثم قال المصنف وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض باخر الاية يعني قوله تعالى واللائي لم يحضن يعني
لم تبلغ بالحيض بل بالسن بان بلغت خمسة عشر سنة على قولهما وسبعة عشر سنة على قول ابي حنيفة ومالك ولم
تحض اذا طلقت تعتد بالاشهر ايضا ثم ان وقع الطلاق في اول الشهر اعتدت بالاشهر هلالية اتفاقا وان وقع
في اثناء الشهر اعتبر كلها بالايام فلا تنقضي الا بتسعين يوما عند ابي حنيفة وعندهما يكمل الاول ثلاثين من الشهر
الاخير والشهران المتوسطان بالاهلة والله اعلم ثم لا يخفى ما في كلام المصنف من عدم التحرير فانه جمع بين التي
لا تحيض لصغر او كبر في الاعتداد بثلثة اشهر واستدل على ذلك بقوله تعالى واللائي يئسن الاية ثم خص التي
بلغت بالسن ولم تحض باخرها حيث قال وكذلك التي بلغت بالسن باخر الاية ولا يخفى ان اخرها اعني قوله تعالى
واللائي لم يحضن هو المفيد للاعتداد بثلاثة اشهر للتي لم تحض لصغر كما انه المفيد للاعتداد بها في التي بلغت
بالسن والحاصل ان من كان لم تر طهرها اصليا فعدتها بالاشهر سواء بلغت بالسن ولم تحض وان استمرت لا تحيض الى
ثلثين سنة فعدتها ثلثة اشهر او هي مراهقة او لم تبلغ الى سن يحكم بالبلوغ فيه على اختلافهم انه تسع او سبع
والاول اصح وعن الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل انها اذا كانت مراهقة لا تنقضي عدتها بالاشهر بل يوقف حالها
حتى يظهر هل حبلت من ذلك الوطي او لا فان ظهر حبلها اعتدت بالوضع وان لم يظهر فبالاشهر وينبغي على هذا
ان تحتسب بالاشهر التي وقفت ليظهر حبلها اذا لم يظهر فانه ظهر بعدم الحبل ان تلك الاشهر كانت هي العدة وغاية
الامر انها لم تتيقن وجه عدتها حتى انقضت ولو حاضت التي بلغت بالسن والمراهقة في اثناء الاشهر
الثلثة استانفت العدة بالحيض هذا وممن ذكر انه تعتد بالاشهر المستحاضة التي نسيت عدتها وهو مما
يلغز فيقال مطلقة شابة ترى ما يصلح حيضا في كل شهر وعدتها بالاشهر لكن في التحقيق ليس عدتها الا بالحيض
لكن لما نسيت عادتها جاز كونها اول كل شهر او اخره فاذا قدرت ثلثة اشهر علم انها حاضت ثلث حيض بيقين
بخلاف التي لم تنس فانها ترد الى ايام عادتها فجاز كون عدتها اول الشهر فتخرج من العدة في الخمسة او ستة من
الثالث واعلم ان اطلاقهم الانقضاء بثلثة اشهر في المستحاضة الناسية لعادتها لا يصح الا فيما اذا اطلقها
اول الشهر اما لو طلقها بعد ما مضى من شهر قدر ما يصح حيضة ينبغي ان يعتبر ثلاثة اشهر غير باقي هذا
الشهر والوجه ظاهر وجب في التي بلغت مستحاضة مثل المستحاضة التي ضلت عادتها ثلاثة اشهر ثم
اكثر المشايخ لا يطلقون لفظ الوجوب على هذه الصغيرة لانها غير مخاطبة بل يقولون تعتد وفي المبسوط
قال بعض علمائنا لا تخاطب بالاعتداد ولكن الولي يخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي مدة العدة مع ان
العدة مجرد مضي المدة فثبوتها في حقها لا يؤدي الى توجيه خطاب الشرع عليها ولا يخفى ان القائل الاول
قوله مبني على انه يراها الحرمات او التربص الواجب فان قلت وعلى تقدير كونها مضي المدة اليس ان فيها يجب
ان لا تتزوج فلابد ان يتعلق خطاب نهي التزوج بالولي فجعلها المدة كما قال شمس الائمة لا يستلزم انتفاء قول
الاول يخاطب الولي بان لا يزوجها فالجواب لا يلزم فانا اذا قلنا بانها المدة فالثابت فيها عدم صحة التزوج
لا خطاب احد بل وضع الشارع عدم الصحة لو فعل **قوله** وان كانت حاملا يعني المطلقة فعدتها بالوضع بالاية

المذكورة وان كانت امة واطلق فشمل الحمل الثابت النسب وغيره فلو طلق كبير زوجته بعد الدخول
فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر من العقد فعدتها بوضع الحمل عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
بالحيض في رواية عنه وستاتي مسئلة الصغير وفي المنتقى اذا خرج من الولد نصف البدن من
قبل الرجلين سوى الرجلين او من قبل الراس سوى الراس انقضت العدة والبدن من المنكبين الى
الاليتين وفي الخلاصة كل من حبلت في عدتها فعدتها ان تضع حملها والمتوفى عنها اذا حبلت
بعد موت الزوج فعدتها بالشهور **قوله** وان كانت اي المطلقة امة فعدتها حيضتان لقوله
عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الرق منصف وقد تقدم توجيهه
في فصل المحرمات وغيره والحيضة لا تتجزأ فكملت وثبوت الزيادة ضرورة التكميل واجب لان فيه
تحقيق الواجب على ما تقدم انفا وقوله اليه اشار عمر اي الى ان تكميل الثانية ضرورة بقوله لو استطعت الى اخره
اخرج عبد الرزاق انا ابن جريج عن عمرو بن دينار وانه سمع عمرو بن اوس الثقفي يقول اخبرني رجل من ثقيف قال
سمعت عمر بن الخطاب يقول لو استطعت ان اجعلها حيضة ونصفا لفعلت فقال له رجل لو جعلتها شهرا ونصفا
فسكت عمر ورواه الشافعي في مسنده وابن ابي شيبة في مصنفه ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار كما في مسند
عبد الرزاق ويشبه ان يكون سكوت عمر لعدم الالتفات الى قوله لانه كان يتكلم في ذات الاقراء والعدة
بالاشهر لا تكون الا لمن ايس منها فمشورة الرجل في غير محل الحكم المذكور واما اذا كانت لا تحيض من صغر او كبر
فعدتها شهر ونصف لانه متجزئ فامكن تنصيفه والمدبر والمكاتبة وام الولد في الطلاق والفسخ كالامة
قوله وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كانت مدخولا بها او لا مسلمة او كتابية
تحت مسلم صغيرة او كبيرة او ايسة وزوجها عبد او حر حاضت في هذه المدة او لم تحض ولم يظهر حبلها وعن
بعض السلف عدتها عزيمة عام ورخصة الاربعة الاشهر والعشرة الايام لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا الاية والجمهور على نسخها باية الاشهر اعني ما كان من وجوب الايصاء والانفاق الى الحول
وقال الاوزاعي اربعة اشهر وعشر ليال ولو تزوجت في اليوم العاشر جاز اخذا من تذكير العدد اعني العشر في
الكتاب والسنة وهو قوله عليه السلام لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة الا
على زوج اربعة اشهر وعشرا فيجب كون المعدود الليالي والا لانثه قلنا الاستعمال في مثله يرد كر عدة الليالي
يدخل ما بازائها من الايام على ما عرف من التاريخ حيث يكتب بالليالي فيقال لسبع خلون مثلا ويراد كون عدة
الايام كذلك وان كانت امة فشهران وخمسة ايام على وزان ما تقدم ثم ابتدا المدة من الموت وعن علي رضي
الله عنه من وقت علمها حتى لو مات في سفر فلم يبلغها حتى مضت اربعة اشهر وعشر انقضت العدة بذلك عند
الجمهور وعنده رضي الله عنه لا تنقضي حتى تمر عليها من حين علمت لان عليها الاحداد ولا يمكنها اقامته الا بالعلم
قلنا قصاراه ان تكون كالعالم به ولم تحد حتى مضت المدة تخرج اتفاقا عن العدة على ان المقصود الاصلي منها
عدم التزوج وقد وجد ومعنى العبارة تابع لما سيذكر ووجوبها على الكتابية تحت المسلم يؤيده **قوله** وان
كانت اي المتوفى عنها حاملا فعدتها ان تضع حرة او امة كالمطلقة والمتاركة في النكاح الفاسد والوطي
بشبهة اذا كانت حاملا كذلك لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكان علي رضي الله
عنه يقول لابد من الوضع والاربعة اشهر وعشر وهو قول ابن عباس لان هذه الاية توجب عليها العدة بوضع
الحمل وقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يوجبها عليها فجمع احتياطا وفي موطا مالك عن سليمان

ابن يسار ان عبد الله بن عباس وابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفوا في المراة تنفس بعد زوجها
بليال فقال ابو سلمة اذا وضعت ما في بطنها فقد حلت فقال ابن عباس اخر الاجلين فقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسلوا كريبا مولى ابن عباس الى ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم
يسالها عن ذلك فاخبرهم انها قالت ولدت سبيعة الاسلمية بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد حللت فانكحي من شئت وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاته
بعشرين او خمسة وعشرين يوما واخرج البخاري عن ابن مسعود قال اتجعلون عليها التغليظ ولا
تجعلون لها الرخصة لنزلت سورة النسا القصرى بعد الطولى يريد بالقصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا
والطولى البقرة والمباهلة الملاعنة كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا لعنة الله على الظالم منا
وقيل هي مشروعة في زماننا وقد ورد بلفظ الملاعنة اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ
من شاء لاعنته لانزلت سورة النسا القصرى بعد الاربعة اشهر وعشر واخرجه البزار بلفظ من شاء حالفته
واسند عبد الله بن احمد بن حنبل في مسند ابيه عن ابي بن كعب قلت للنبي صلى الله عليه وسلم واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن المطلقة ثلثا والمتوفى عنها فقال هي المطلقة ثلثا والمتوفى عنها وفيه
المثنى بن صباح وهو متروك وقول عمر رواه في الموطا عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المراة التي توفي عنها
زوجها وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد حلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وزوجها
على سريره ولم يدفن بعد لحلت وفيه رجل مجهول وفي الصحيحين حديث عمر بن عبد الله بن الارقم انه دخل
على سبيعة بنت الحارث الاسلمية فسالها عن حديثها فاخبرته انها كانت تحت سعد بن خولة وهو من بني عامر بن لوي
وكان ممن شهد بدرا فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فلم تلبث ان وضعت حملها فلما تعلت من نفاسها تجملت
للخطاب فدخل عليها ابو السنابل بن بعكك رجل من بني عبد الدار فقال لها ما لي اراك متجملة لعلك ترجين
النكاح والله ما انت بناكح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت فلما قال لي ذلك جمعت علي ثيابي حين امسيت
فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته عن ذلك فافتاني اني قد حللت حين وضعت حملي وامرني
بالتزوج ان بدا لي وكلما كان الاعتداد بالوضع لا تنقضي العدة الا بوضع الكل فلو وضعت ولدا وفي بطنها
اخر لم تنقض عدتها وقولها افتاني ان قد حللت حين وضعت يرد قول من قال من السلف لا تحل حتى تنقضي مدة
نفاسها كلهم اخذوه من قوله ولما تعلت من نفاسها قال لها انكحي من شئت رتب الاحلال على التعلي فيرى انه
على الطهر فتتقيد به لكن ما ذكرنا صريح في ثبوت الحل بالوضع ولو تزوجت بعد الاشهر ثم جاءت بولد لاقل
من ستة اشهر من المدة ظهر فساد النكاح وحق بالميت **قوله** واذا ورثت المطلقة في المرض يتعلق بالمطلقة
اي ورثت التي طلقت في المرض بان طلقها بغير رضاها بحيث صار فارا ومات وهي في العدة فعدتها ابعد
الاجلين اي الابعد من اربعة اشهر وعشر وثلث حيض فلو تربصت حتى مضت ثلث حيض ولم تستكمل اربعة اشهر وعشرا
لم تنقض عدتها حتى تمضي وان مكثت سنين ما لم تدخل سن الاياس فتعتد بالاشهر اذا عرفت هذا فمن فسر ابعد
الاجلين بانها تعتد باربعة اشهر وعشر فيها ثلث حيض مقصر ان لا يصدق الا اذا كانت الاربعة اشهر وعشرا
ابعد من الثلث حيض وحقيقة الحال انه لا بد من ان تتربص الاجلين وهذا الحكم في صور احدها هذه والثانية
اذا قال لزوجتيه او زوجاته احديكن طالق باين ومات قبل البيان فعلى كل واحدة الاعتداد بابعد الاجلين
ولو بين في احديهن كان ابتدا العدة من وقت البيان والثالثة ام الولد اذا مات زوجها وسيدها ولم يدر

مات اولا او علم ان بينهما شهرين وخمسة ايام فصاعدا وسنفصلها ان شاء الله تعالى ثم المراد بذلك الطلاق
الطلاق البابن واحدة او ثلثا اما اذا طلقها رجعيا فعدتها عدة الوفاة سواء طلقها في مرضه او في صحته وذلك
في عدة الطلاق ثم مات الزوج فانها تنتقل عدتها الى عدة الوفاة وترث بخلاف ما اذا طلقها باينا في صحته ثم مات
لا تنتقل ولا ترث بالاتفاق **قوله** لابي يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالباين ولزمها ثلث حيض كاملة
له وانما تلزم عدة الوفاة اذا انقطع بالموت وليس فليس وانما بقي في حق الارث لاجماع الصحابة ردا للقصد
السيء عليه وهذا لا يستلزم الحكم ببقايه في حق العدة فلا تتغير به العدة بخلاف الرجعي لان النكاح قايم
من كل وجه وانما انقطع بالموت فتجب عدة الوفاة فيه **قوله** فيجمع بينهما اي بين عدة الوفاة والطلاق وذلك
لانه انقطع بالطلاق حقيقة وبالموت حكما اما الاول فبفرض المسئلة انه ابانها قبل الموت وباعتباره تجب
عدة الطلاق واما الثاني فلاعتبار قيام النكاح عند الموت فان توريثها يستلزم ذلك ولازمه لزوم
ولازم اللازم لازم فيلزم توريثها الاعتداد بعدة الوفاة فتجب عدة الوفاة لكن بقي قول ابي يوسف
ان اعتباره انما هو لرد قصده عدم توريثها عليه لا يستلزم ان يبقى في حق العدة وجوابه ان الارث لا
يثبت بالشك والعدة تثبت به فاذا بقي النكاح شرعا في حق الارث فلان يبقى في حق العدة اولى مع ان الاصل
ان الشيء انما يثبت بلازمه وهذا هو معنى قول المصنف احتياطا **قوله** ولو قتل على ردته الى اخره
جواب عن مقيس عليه مقدر لابي يوسف وهو انه لو ارتد زوج المسلمة ثم مات او قتل على ردته ثم ترثه
المسلمة وليس عليها عدة الوفاة بل الحيض لان زوال النكاح كان بالردة لا بالوفاة فكذا هنا زواله بالطلاق
لا بالموت فلا تجب عدة الموت فاجاب بمنع حكم الاصل اولا فقال لا نسلم انه لا يلزمها عدة الوفاة بل
اليه اشار الكرخي وما ذكرت مذهبك فهو على الخلاف فيلزمها الجمع بين المدة والحيض فلا يصح به الالزام
ولين سلمنا ان لزوم الحيض اتفاقي فالفرق ان توريثها وهو الحكم الثابت يفيد انه لم يعتبر النكاح شرعا قايما
الى الموت لانه لو اعتبر كذلك لم ترث اذ لا يرث المسلم الكافر فلزم العلم باعتبار استناد الارث الى وقت
حدوث الردة اعتبارا للردة موتا حكما وقد تحقق هذا الموت وهما مسلمان غير انه زال به اسلامه وبذلك
السبب لزمها العدة بالحيض فلا تلزمها عدة الوفاة **قوله** وان اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي
انتقلت عدتها الى عدة الحراير فتكمل ثلاث حيض لقيام النكاح من كل وجه اي بعد الطلاق الرجعي فلما اعتقت
والحال قيامه من كل وجه كمل ملك الزوج عليها والعدة في الملك الكامل مقدر شرعا بعدة الحراير
ثلاث حيض كذا في الكافي ووضع في شرح الكنز لفظ الطلاق مكان لفظ العدة فقال والطلاق في الملك
الكامل يوجب عدة الحراير ولا يخفى ان الطلاق لم يحدث في الملك الكامل بل طرا كمال الملك بعده بالعتق
اللهم الا ان يجعل لبقايه الحكمي حكم ابتدايه وهو ممكن لو كانت اجماعية لكن هي خلافية وبقولنا قال الشافعي
في الاظهر واحمد واسحق والحسن والشعبي والضحاك وقال مالك وابو ثور لا تكمل عدتها في الرجعي والباين
وعن الزهري وعطا وقتادة تكمل فلا بد من اثبات اعتبار بقايه كابتدايه وجه قول مالك ان تجرد الطلاق
ثم سبب عدة الاما وشرطها وهو ورود الطلاق على امة عقيب نكاح متاكد فلو وجبت عدة الحراير كان على خلاف
مقتضى السبب وتحقيق الجواب منع تاثير سبب العدة في كمية مخصوصة فالنكاح سبب للعدة عند الطلاق
فقط لا يفيد كمية خاصة اذ لا يعقل تاثير النكاح في خصوص كمية بل في مطلق التربص تعرفا وتأسفا وتقدير
الكمية لحكمة اخرى سنذكرها في عدة النكاح الفاسد وحينئذ نسلم الوجه المذكور للانتقال عن المعارض وقد

صور الانتقال الى جميع كيات العدة البسيطة وهي اربعة صورتها امة صغيرة منكوحة طلقت رجعيا
فعدتها شهر ونصف فلو حاضت في اثنائها انتقلت الى حيضتين فلو عتقت قبل مضيهما صارت ثلث حيض
فلو مات زوجها قبل انقضائها انتقلت الى اربعة اشهر وعشر **قوله** وان كانت ايسة فاعتدت بالشهور
يمكن كونه كان تامة يعني اذا وجدت امراة ايسة فاعتدت بالشهور **قوله** ثم رات الدم بعد انقضا
الاشهر او في خلالها انتقض ما مضى من عدتها وظهر فساد نكاحها الكاين بعد تلك العدة حتى لو كانت
حبلت من الزوج الاخر انقضت عدتها وفسد نكاحها صح جوابه وينذرج في اطلاق الانتقاض وهو لازم
للتعليل الذي ذكره في الكتاب بقوله لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا وعلله بان شرط
الخلفية اي خلفية الاعتداد بالاشهر عنه بالحيض تحقق الاياس بالنص وهو قوله تعالى واللاءي يئسن من
المحيض الاية والاياس لا يتحقق الا باستدامة العجز الى الممات كالقدرة في حق الشيخ الفاني فاذا ظهر الدم
ظهر عدم الخليفة فظهر عدم انقضاء العدة الا ان هذا ابتوقف على كون ذلك الدم حيضا وليس هذا بلازم
من مجرد وجوده لجواز كونه دما فاسدا فلذا قيده بقوله ومعناه اذا رات الدم على العادة لانه حينئذ
ظاهر في انه ذلك المعتاد وعود العادة يبطل الاياس ثم فسر بعضهم هذا بان تراه سايلا كثيرا جعله
احترازا عما اذا رات بلة يسيرة ونحوها وقيدوه ايضا بان يكون احمرا واسودا فلو كان اصفر او اخضر
وتربية لا يكون حيضا ومنهم من لم يقتصر فيه قال معناه اذا راته على العادة الجارية وهو مفيدا انها
اذا كان عادتها قبل الاياس اصفر فراته كذلك او علقا فراته كذلك كان حيضا مظهرا لعدم انقضاء العدة
بالاشهر ثم اطلق المصنف انتقاض العدة والاستيناف فاقتضى ثبوت ذلك سواء قلنا بتقدير الاياس
مدة اولا وذكر في المحيطان في ذلك روايتين في رواية لا تقدير فيه واياسها على هذه ان تبلغ من السن
ما لا تحيض فيه مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم باياسها فان رات بعد ذلك دما يكون
حيضا على هذه الرواية فيبطل الاعتداد بتلك الاشهر ويظهر فساد النكاح ويمكن كون المراد مثلها
فيما ذكر المماثلة في تركيب البدن والسمن والهزال وفي رواية يقدر بخمس وخمسين سنة وهو رواية الحسن
وعليه اكثر المشايخ وفي المنافع وعليه الفتوى وعن محمد انه قدره في الروميات بخمس وخمسين سنة وفي
غيرهن بستين وعنه بسبعين وبه قال الصفار وقال ابو الليث لو حاضت ثم انقطع عنها الدم نصف ستين
سنة ولو كانت عادة امها واخواتها انقطاعه قبل الستين تاخذ بعادتهن وبعد الستين لا تاخذ بها
وقال الاقطع فاذا رات الدم بعد ذلك لا يكون حيضا كالدم الذي تراه الصغيرة التي لا تحيض مثلها و هذه
العبارة تفيد انه لا يحتاج الى حكم القاضي بالاياس وكذا العبارة القايلة اذا بلغت المقدر يعني وانقطع
حيضها حكم باياسها فان رات الدم بعد ذلك لا يكون حيضا انما يقتضي ان عند بلوغ المقدر مع الانقطاع
تحكم به شرعا وقيل يكون حيضا ويبطل به الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين
اذا لم تر الدم بالاجتهاد والدم حيض بالنص فاذا راته فقد وجد النص بخلاف الاجتهاد فيبطل كذا نقله
بعضهم وهو يفيد كون الخلاف انما هو رواية التقدير واما على رواية عدمه فلا خلاف في الانتقاض
وفي الغاية معزيا الى الاسبيجابي على رواية عدم التقدير قال ولو اعتدت بالاشهر ثم رات الدم لا يبطل
الاشهر وهو المختار عندنا فثبت اختلاف المشايخ على الروايتين وفي بعض العبارات ما يفيد ان عدم
الانتقاض اذا حكم القاضي بالاياس وتقييد الانتقاض بعدم حكمه به ففي الخلاصة نقل من نوادر الصلاة

عن محمد في العجوز الكبيرة اذا رات الدم مدة الحيض فهو حيض ثم نقل قول ابن مقاتل انها محمولة على ما
اذا لم يحكم باياسها اما اذا انقطع وحكم باياسها وهي ابنة سبعين سنة اونحوه فرات لا يكون حيضا وقال
بعده بخطوط وطريق القضا ان يدعي احد الزوجين فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضي القاضي
بجوازه بانقضاء العدة بالاشهر قال وكان الصدر الشهيد يفتي بانها لو رات بعد ذلك يكون حيضا
ويفتي ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رات الدم قبل تمام الاشهر وان كانت راته بعد تمام الاشهر
بالاشهر لا تبطل الانكحة قضى القاضي بجواز ذلك او لم يقض ثم ذكر الخلاف صريحا مبنيا على ما قلناه من
مجموع النوازل الايسة اذا اعتدت بالشهور وتزوجت ثم رات الدم يكون النكاح فاسدا عند بعض
المشايخ رحمهم الله تعالى الا اذا قضى القاضي بجواز النكاح ثم رات الدم لا يكون النكاح فاسدا ثم قال
والاصح ان النكاح جايز ولا يشترط القضا وفي المستقبل العدة بالحيض انتهى فتحصل في المسئلة اقوال
على تقدير التقدير وعدمه وهي تنتقض اذا راته قبل انقضاء الاشهر وبعدها في الماضي والمستقبل قدر
اقل مدة الاياس او لا حكم بالاياس او لا وهو ظاهر مختار المصنف من التصوير والتعليل لا تنتقض مطلقا تنتقض
كذلك ان راته قبل تمام الاشهر وان كان بعدها فلا تبطل فلا تنتقض الانكحة قضي بالاياس او لا وهو قول
الشهيد تنتقض ان لم يكن قضي باياسها كما قلنا لا تنتقض ان كان حكم باياسها وهو ان يدعي فساد النكاح فيقضي
بصحته وبانقضاء العدة وتنتقض ان لم يكن حكم بالاياس والقول المصحح في النوازل انتقض في المستقبل
فلا تعتد الا بالحيض لا الماضي فلا تفسد الانكحة المباشرة عن الاعتداد بالاشهر واذا عرف هذا فقول المصنف
هو الصحيح احتراز عن كل قول يخالف اطلاق الانتقاض مطلقا كان او مفصلا ومبني مختاره على اشتراط
تحقق الياس لخلفية الاشهر بالنص وان تحقق الاياس لا يكون الا باستدامة الانقطاع الى الممات ولا شك
في الاول لكن كون تحققه موقوفا على استدامة الانقطاع لا اعلم فيه دليلا سوى ما يتوهم من لفظ الياس انه
يقتضي ذلك ولا شك ان الياس من مقولة الادراك فانه ليس الا اعتقاد ان الشيء لا يقع ابدا اما انه يستدعي
كون ذلك الاعتقاد علما حتى لا يتصور وجود خلاف متعلقه فلا ولذا قد يتحقق الياس من الشيء ثم يوجد وكثيرا
ما يقال في الوقايع كنت ايست من كذا ثم وجدته فانما يستدعي سببا له وكونه بان تعدم الحيض ويمتد
وتنتفي مخايل وجوده في باقي العمر لكبر السن كاف فيه وعلى هذا اذا راته بعد الاياس ما ينتقض ما مضى ولا
يفسد النكاح المباشر عن اعتداد بالاشهر لوقوعه معتبر الوجود شرطه ويبقى النظر بعد ذلك في انه هل
ينتقض فيما يستقبل فلا تعتد الا بالحيض فيكون هذا ما صححه في مجموع النوازل او لا ينتقض فيما يستقبل
ايضا كقول الصفار وغيره وهو ينبني على النظر فيما يترجح في هذا المرئي بعد الاياس اهو حيض ام دم
فساد ولا تعلق له بالقضا بالاياس وعدمه اذ القضاء لا يرفع وجود المحسوسات في المستقبل والوجه
يقتضي الاختلاف في المستقبل فلا ينتقض ما مضى لوجود الشرط وهو الاياس لوجود سببه وهو الانقطاع
في سنه وهو الذي يغلب فيه ارتفاع الحيض وهو الخمس والخمسون وعدم مخايل كونه امتدادا للطهر
ولا يجري في المستقبل الا الحيض لتحقق الدم المعتاد خارجا من الفرج على غير وجه الفساد بل على الوجه المعتاد
وقد علمت ان الاياس لا ينافيه فاذا تحقق الياس تحقق حكمه واذا تحقق الحيض تحقق حكمه والله اعلم واما
كون العجز المستدام شرطا في الشيخ الفاني لا يستلزم مثله في الاياس اذ لا ملازمة بينهما ثبتت شرعا
والمسئلة نصية لا قياسية نص تعالى على تعليق الاعتداد بالاشهر عند الاياس وقد وجد فثبت الاعتداد

انقطاع

نفا بالنص بخروال الاياس فيثبت الاعتداد بالاقراء بالنص **قوله** ولو حاضت حيضتين ثم ايست بان بلغت
سن الاياس عند الحيضتين والقطع او انقطع عنها بما في سن لم تحض فيه امها واخواتها على ما ذكره الفقيه
وقوله تحرزا عن الجمع بين البدل والمبدل لهذا التعليل هو المفيد لكون المراد من قوله تعتد بالشهور انها استانف
العدة بالشهور واورد عليه ان المتوضي اذا سبقه حدث في الصلوة ولا ما يتيمم ويبني وكذا لو صلي اول صلوة
بركوع وسجود ثم عجز جاز له البناء بالايماء وهاهنا لان اجيب بالمنع فليس الصلوة بالتيمم بدلا عنها بالوضوء
بل التراب خلف عن الماء او الطهارة به خلف عنها بالماء والجمع ان يجمع بين التراب والماء في رفع حدث واحد
وليست هنا كذلك بل رفع الحدث الاول بالماء ورفع الثاني بالتراب ولا الايماء خلف عن الاركان لانه موجود
فيها وزيادة ولكن سقط عنه بعض ما لا يقدر عليه للعذر وبقي البعض على حاله وبعض الشي لا يكون خلفا عن الكل
لوجوده معه فيستلزم كونه خلفا عن نفسه فانما تكون الخلفية لشي اخر **قوله** والمنكوحة نكاحا فاسدا وهي
المنكوحة بغير شهود ونكاح امراة الغير ولا علم للزوج الثاني بانها متزوجة فان كان يعلم لا تجب العدة بالدخول
حتى لا يحرم على الزوج وطيها لانه اذا زنا واذا زني بامراة حل لزوجها وطيها وبه يفتي كذا في الذخيرة ونكاح
المحارم مع العلم بعدم الحل فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما والموطوءة بشبهة كالتي زفت الى غير زوجها
والموجودة ليلا على فراشه اذا ادعى الاشتباه **قوله** عدتهما الحيض في الفرقة الكاينة بتفريق القاضي او عزم
الواطي على ترك وطيها والموت اي موت الواطي وذلك لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
ومطلق اسم الزوج انما يقع على المتزوج بنكاح صحيح فالعدة في حقهما للتعرف لا لاظهار خطر النكاح باظهار التاسف
على زواله غير ان الفاسد ملحق بالصحيح فتعرف البراءة فيه يجب ان يكون على الوجه الذي هو ثابت في الصحيح فلذا وجبت
ثلث حيض ولم يكتف بواحدة كما في الاستبرا وانما وجبت ثلثا في النكاح الصحيح لان المقصود فيه التعرف على وجه الاحتياط
وحيض الحامل مما يجوز لانه مجتهد فيه او خروج الدم استحاضة فلا يفوت ظن الفراغ بعدم جواز كونه حيضا مع الحمل
عند من يقول به او استحاضة معه عندنا وغاية الامر انه مخالف للعادة بخلاف ما اذا انكر في الاشهر فانه
يضعف تجويز الحمل معه تجويز مخالفة العادة كثيرا بالحيض او الاستحاضة مع الحمل بالنسبة الى مخالفتها قليلا
وبثبوت الحمل مع الدم مرة بخلاف الاستبرا فان التعرف مقصود فيه لا على هذا الوجه فانه لم يتمحض له
الا ترى انه يجب باستحداث الملك من المراة فعرفنا بذلك ان فيه شايبة التعبد **قوله** واذا مات المولى ام الولد
او اعتقها فعدتها ثلث حيض فان لم تحض فثلثة اشهر يعني اذا لم تكن حاملا ولا تحت زوج ولا في عدته فان كانت كذلك
فعدتها بوضع الحمل في الاول وفي الثاني والثالث لا تجب عليها عدة المولى لعدم ظهور فراش المولى ولو مات
زوجها ومولاها ولا يدري ايهما اول فاما ان يعلم ان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة ايام كاينا ما كان ذلك
من يوم الى شهرين واربعة ايام او يعلم انه شهران وخمسة ايام فصاعدا ولا يعلم كم بينهما ففي الاول تعتد باربعة
اشهر وعشر لانه ان كان موت المولى اولا فلا عدة منه لانها ذات بعل ثم موت الزوج بعده وهي حرة موجب لاربعة اشهر
وعشر وان كان موت الزوج اولا لزمها شهران وخمسة ايام ثم موت المولى قبل تمام عدتها موجب للعتق غير موجب
للعدة لانها معتدة ولا لتغيرها لانه تختص بفرقة الرجعي فتيقنا بعدم وجوب العدة من جهة المولى ودارت في
الزوج بين كونها اربعة اشهر وعشرا او شهرين وخمسة ايام فوجب الاحتياط فلزمها اربعة اشهر وعشر وفي
الثاني يجب ان تعتد بابعد الاجلين يعني تجمع بين اربعة اشهر وعشر وثلث حيض لان السيد ان كان مات اولا ثم مات
الزوج فعليها اربعة اشهر وعشر لما قلنا وان كان الزوج مات اولا فعدتها شهران وخمسة ايام ثم موت السيد بعدها

يوجب عليها عدة ثلث حيض لانه بعد انقضاء عدة الزوج فعلى تقدير عدتها اربعة اشهر وعشر وعلى تقدير
عدتها شهران وخمسة ايام وثلث حيض فلما لم يعلم الواقع كان الاحتياط بان تعتد باكثر ما يلزمها وفي الثالث
كذلك تعتد بما لاحتمال كون الواقع على الوجه الذي ذكرناه وعند ابي حنيفة تعتد باربعة اشهر وعشر فقط
لاحتمال ان الزوج هو المتاخر ولا يعتبر فيها الحيض لان سبب وجوب العدة للمولى وهو ظهور فراشه لم يوجد
والاحتياط انما يكون بعد ظهور السبب لانه العمل باقوى الدليلين ولا يخفى انه مشترك الالزام **قوله** وقال
الشافعي حيضة واحدة وهو قول مالك واحمد وقولهم قول ابن عمر وعايشة عن سعيد بن المسيب وابن جبير وابن
سيرين ومجاهد والزهري والاوزاعي واسحق انها تعتد باربعة اشهر وعشر وقولنا قول عمر وعلي وابن مسعود
وعطا والنخعي والثوري وعند الظاهرية لا استبرا على ام الولد ويتزوج ان شاءت اذا لم تكن حاملا وهذا
بناء على عدم اعتبارهم القياس الجلي لا القياس الجلي وهو المسمى عندنا بدلالة النص وعند غيرنا بمفهوم الموافقة
وهذه المسئلة قياسية ولا شك انه تحقق بموت المولى وعتقه كل من امرين زوال ملك اليمين وزوال
الفراش فقاسوا على الاول هكذا تربص يجب بزوال ملك اليمين فيتقدر بحيضة كالاستبرا وقلنا تربص يجب
بزوال الفراش فيتقدر بثلث حيض كالتربص في الطلاق وهذا ارجح لان العدة مما يحتاط في اثباتها فالقياس الموجب
للاكثر واجب لا اعتبار على ان التحقيق انه لا معارضة بينهما في ايجاب الزايد على الحيضة وذلك لان نفي وجوب
الزايد على الحيضة ليس مقتضى قياس الاستبرا بل مقتضى القياس ليس الا تعدية حكم الاصل وهو وجوب التربص
حيضة فقط وعدم وجوب الزايد بالعدم الاصلي لا لانه مقتضاه فان اثر العلة فيه وفي كل قياس انما هو
في تعديه حكم الاصل الى غيره بنفي ولا اثبات ثم لا يجب ذلك الغير لعدم الدليل المقتضي لوجوبه فاذا علمت هذا
فايجاب الزايد على الحيضة بمقتضيه القياس الذي عيناه ولا يقتضي نفيه ما عينوه فيسلم ايجابه عن المعارض
وعلى هذا التحقيق فالمعارضة انما تثبت بين كل قياسين اذا لم يكن موجب احدهما بعض موجب الاخر وحينيذ ثبت
بطريق اللزوم لما قلنا من انه ليس من مقتضى العلة التعرض لغير حكم الاصل بنفي ولا اثبات فاذا كان في الفرع جامعا
بلا مانع احدهما يقتضي فيه حكما وجوديا والاخر غيره بالكلية فانه يلزم من اعتبار احدهما ثبوت حكمه ويلزم من ذلك
انتفاء حكم الاخر اللهم الا ان يجوز القياس والتعليل للنفي حكم فان النفي حينيذ مقتضاه وفيه كلام في الاصول
ومن اختاره شرط كون العلة امرا عدميا والمحققون على نفيه لان العدم لا يوثر شيا وما وقع في الفقه مما ظاهره
التعليل به كقول محمد في عدم الخمس في موضع لانه لم يوجف عليه المسلمون ونحوه فانما حقيقته بيان ان الحكم في
العدم الاصلي بناء على انه لم يعلم من الشرع ما اعتبر منوطا به الخمس الا ذلك وهو منتف في تلك الصورة فينتفي الخمس اي
يبقى على عدمه الاصلي لا لانه الحاق بجامع موثر بخلاف ما اذا كان موجب احدهما بعض موجب الاخر كما نحن فيه فان
الجامعين يتطابقان على اثبات ذلك البعض وينفرد احدهما باثبات امر اخر ليس نفيه مقتضى الاخر **قوله** واما
منا فيه عمر رضي الله عنه روى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن يحيى بن كثير ان عمرو بن العاص
امر ام الولد اعتقت ان تعتد ثلث حيض وكتب الى عمر رضي الله عنه فكتب بحسن رايه فاما انه قال في الوفاة
كذلك فالله اعلم وليس يلزم من القول بثلث حيض في العتق من شخص قوله به في الوفاة الا يرى الى ما ذكرناه
عن عمرو بن العاص انه قال بها في العتق وروى ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه عن قبيصة عن عمرو بن العاص
قال لا تلبسوا علينا سنة نبينا عدة ام الولد المتوفي عنها اربعة اشهر وعشر لكن قال الدارقطني وقبيصة لم
يسمع من عمرو فهو منقطع وهو عندنا غير ضاير اذا كان قبيصة ثقة وقد اخرج ابن ابي شيبة عن الحارث عن علي وعبد الله

فلا ثلث حيض اذا مات عنها يعني ام الولد واخرجه عن ابراهيم النخعي وابن سيرين والحسن البصري وعطا
فعلى هذا تعارض النقل عن ابن سيرين والحارث ضعيفا الا ان غالب نقل المذاهب قلما يخلو عن مثله والمحقق
انها مختلفة بين السلف وهو راجع الى اختلاف الراي وقد بينا ترجيح ما يوافق راينا **قوله** واذا مات
الصبي عن امراته وبها حبل احترز عما اذا مات فظهر بها حبل بعد موته فانها تعتد بالشهور اتفاقا ثم
معرفة ذلك ان تضع لاقل من ستة اشهر من موته في الاصح فاذا وضعته كذلك انقضت عدتها عند
ابي حنيفة ومحمد وان وضعته لستة اشهر من موته فاكثر لم يكن محكوما بقيامه عند موته بل بحدوثه بعده
فلا يكون تقدير العدة بالوضع عندهما بل باربعة اشهر وعشر اتفاقا وقيل المحكوم بحدوثه ان تلد لاكثر
من سنتين من موته وفيما دون ذلك يكون الانقضاء بالوضع وليس بشيء لان التقدير بالحدوث باكثر من سنتين
او لسنتين كوامل ليس الا للاحتياط في ثبوت النسب ولا يمكن ثبوته في الصبي فلا حاجة الى تاخير الحكم بالحدوث
الى سنتين **قوله** وقال ابو يوسف عدتها اربعة اشهر وعشر وهذه رواية عن ابي يوسف اذ لم يكن في
الظاهر خلاف ولم يذكره محمد ولا جامع كلامه الحاكم وقول فخر الاسلام وهذا يعني الاعتداد بوضع الحمل
استحسان من علمائنا يدل عليه فانما هي رواية عنه وكذا قال شمس الائمة وعن ابي يوسف ان عدتها بالشهور وهو
القياس وهو قول زفر والشافعي انتهى واذا قال ابو يوسف في المطلقة جاءت بولد لاكثر من سنتين تعتد
بوضعه مع انه منفي النسب ومحكوم بحدوثه فكيف يقول في المحكوم بقيامه عند الفرقة لا تعتد بوضعه فانما
هي رواية شاذة وهو قول الشافعي ومالك واحمد وهو رواية عن ابي حنيفة ثم يجب كون ذلك الصغير غير مراهق
اما المراهق فيجب ان يثبت النسب منه الا اذا لم يمكن بان جاءت به لاقل من ستة اشهر من العقد وعلى هذا الخلاف
اذا طلق الكبير امراته فاتت بولد بعد سقط لاقل من ستة اشهر من وقت العقد بان تزوجها حاملا من الزنا
ولا يعلم الحال ثم وضعت لذلك بعد الطلاق تعتد بالوضع عندهما وعندهم لا اعتبار به وانما قلنا
ولا يعلم ليصح كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لم يصح العقد عند ابي يوسف لانه يمنع العقد على الحامل من الزنا
بخلاف ما اذا لم يعلم فانه وان لم يصححه لكن يجب من الوطء فيه العدة لانه بشبهة فيقع الخلاف في انها بالوضع
او بالاشهر وحاصل تمسكهم القياس على الحادث بعد موت الصغير هكذا حمل منفي النسب فلا تعتد بوضعه
كالحمل الحادث بعد موت الصغير ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن من غير فصل
بين كونه منه او من غيره ولانها اي عدة الوفاة في حق الحامل وقت الموت مقدرة بوضع الحمل في اولات الاحمال
لا لتعرف فراغ الرحم لشرعها اي لشرع عدة الوفاة بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا
المعنى وهو قضاء حق النكاح يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه كما يتحقق في الكبير والنسب منه وتلخيص هذا
الوجه انه قياس زوجة الصغير الحامل وقت موته بغير ثابت النسب على زوجة الكبير الحامل وقت موته بثابت النسب
في حكم هو الاعتداد بوضع بجامع انه لقضاء حق النكاح واظهار خطره متعرض فيه لالغاء الفارق وهو وصف
ثبوت نسب الحمل وعدمه ودليل الالغاء شرع الاشهر مع تحقق الاقراء وبه يظهر فساد ما ذكروه من صورة
القياس فان حقيقته ليس الا نفي الحكم لنفي العلة المساوية وهي ثبوت نسب الحمل فانه المعتبر علة مساوية
للاعتداد بالوضع ليس الا انقضاء حق النكاح ممنوع بل لذلك وليثبت الفراغ ليتمكن من النكاح وقدمنا ان
شرعيته لكل من الامرين فقد ينفرد احدهما وقد يجتمعان فالاولى عدم التعرض للنفي ويكفي كون العدة مطلقا
للقضاء فانه اذا ثبت امر للاعم ثبت لكل خصوصياته فثبت كونها بوضع الحمل للنفي ايضا واعلم ان قول ابي حنيفة

ومحمد في المسألة التي استبعدناها قول ابي يوسف اعني المطلقة اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين ان عدتها
تنقضي من ستة اشهر قبل الوضع فيرجع بمعناها ان كانت تجعلها اضافة للحادث وهو الحمل الحادث الى اقرب
زمانه **قوله** بخلاف الحمل الحادث شرع يفرق بين ما قاسوا عليه في الصورة وبين محل الخلاف والحاصل
انه تعالى انما شرع العدة بوضع الحمل اذا كان الحمل ثابتا حال الموت وان كان لفظ الاية مطلقا خص بالعقل
للعلم بان حال الموت حال زوال النكاح وعنده يتم السبب الموجب للعدة فلابد ان تثبت العدة اذ ذاك
والفرض ان لا حمل حينئذ ليثبت بالوضع فكان اعتبار قيام الحمل عند الموت وعدمه للاعتداد بالوضع او لا
من ضروريات العقل بعد العلم بما ذكرناه فعند عدمه والفرض ان العدة تثبت لا تتوقف فانما تثبت بالاشهر
وهذا لزم ان مراد الاية باولات الاحمال الحاملات حالة الفرقة **قوله** ولا يلزم امراة الكبير اذا حدث بها حبل بعد
موته بان جاءت به لاقل من سنتين مع حدوثه في نفس الامر حيث تعتد بالوضع لا بالاشهر مع فرض حدوثه في
نفس الامر واجاب بمنع الحكم بحدوثه فانه محكوم بثبوت نسبه شرعا وذلك مستلزم الحكم بقيامه عند
الموت والاصل التوافق بين الحكمي والواقعي الا ان يتحقق خلافه فوجب كونه قائما عند الموت حقيقة وحكما
حتى لو ولدته بعد الحولين حتى تيقن بحدوثه كان الحكم ان تعتد بالاشهر وعند التامل لا معنى للايراد والجواب
عنه بما ذكر اصلا **قوله** ولا يثبت نسب الولد في الوجهين اي في الحادث بعد الموت وغيره لان الصبي
لا ماء له فلا يتصور منه العلوق وقوله والنكاح يقوم مقامه اي مقام العلوق في موضع التصور لان
الشيء انما يقدر تقديرا اذا امكن تصوره تحقيقا **قوله** واذا طلق الرجل امراته في حالة الحيض لم تحتسب بالحيضة
التي وقع فيها الطلاق لان العدة ثلاث حيض كوامل لانه سمي الاسم في ثلاثة قروء وقوله عليه السلام وعدتها
حيضتان **قوله** واذا وطئت المعتدة بشبهة من اجنبي او من الزوج ووافق الشافعي في احد قوليه فيما
اذا كان الواطئ المطلق والوطء بشبهة يتحقق تصورها التي زفت الى غير زوجها والموطوءة للزوج بعد
الثلث في العدة بنكاح قبل زوج اخر او في العدة اذا قال ظننت انها تحل لي والتي طلقها بالكناية ثم
وطئها في العدة او كانت في عدة فوطئها اخر بشبهة او في عصمة فوطئها اخر بشبهة ثم طلقها الزوج ففي
هذه تجب عدتان وتتداخلان وهو قول مالك وعدمه وقول الشافعي واحمد رحمهم الله تعالى وما في الغاية
من ان الشبهة في المطلقة الطلاق الثلاث في الفعل والشبهة في الفعل لا تثبت النسب بالوطء وان قال
ظننتها تحل لي واذا لم يثبت النسب لا تجب به العدة سيأتي دفعه في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى ثم
معنى التداخل جعل المرئي عنهما حتى لو كانت وطئت بعد حيضة من العدة الاولى فعليها حيضتان تمامهما
وتحتسب بهما من عدة الثاني وللاخر ان يخطبها اذا انقضت عدتها من الاول لانها في عدته ولا يخطبها غيره فان
كان الاول طلقها رجعيا فله ان يراجعها اذا شاء ثم لا يقربها حتى تنقضي عدتها من الاخر وان طلقها بائنا فليس له
ان يخطبها بعد وجوب العدة عليها من الثاني حتى تنقضي عدتها منه وكذا ان كانت العدتان بالشهور
قال والخلاف مبني على ان ركن العدة ماذا فعند الشافعي كف النفس عن الحرمات في مدة معينة فاذا وجب
كفها في مدة بسبب وكف كذلك بسبب اخر لا يتداخلان لان هذا الكف عبادة والعبادات لا تتداخل
انما التداخل لايق بالعقوبات الا ترى ان من وجب عليه الكف عن الشهوتين في يوم بسبب ثم وجب مثله بسبب اخر
لا يخرج عن عهدة ذلك بصوم يوم واحد وعندنا الركن نفس تلك الحرمات الكائنة في تلك المدة ويمكن
اجتماع حرمات في الشيء الواحد كالخروج والتزوج فيما نحن فيه في زمان واحد باسباب مختلفة كحرمة الخمر

المحلوف على عدم شربها نهارا للصايم ونحو ذلك ومعنى العبادة تابع بدليل انها تنقضي بدون علمها ومع تركها
الكف ونحن نستانف الكلام ونقول لاشك انه يثبت عند تمام سبب العدة امور هي حرمة الخروج وحرمة التزوج
في مدة معينة تنتهي هذه الحرمات بانتهايها ووجوب التربص في تلك المدة ايضا الثابت بقوله تعالى
والمطلقات يتربصن مع ان هذا الوجوب لابد ان يثبت لازما للحرمة بادنى تامل ومتعلق الوجوب ليس الا فعل
المكلف والتربص وان كان الانتظار فهو من افعال النفس فان اردنا تعيينه لم نر انسب به من كونه ترك الحرمات
الى انقضاء المدة وترك الشي لايخرج عن كونه كف النفس عنه او حبسها فمن ظن المقابلة بين الكف والترك
بعد عن التحقيق وحينيذ يكون حاصل يتربصن نهيا عن تلك الامور لانه طلب الكف عنها كما جعلوا وذروا البيع
نهيا عنه فالثابت تحريم هذه الامور ومن المعلوم ان لزوم الكف لايتعلق بالمراة الا عند علمها بالسبب اذ التكليف
بالمقدور ولا مقدرة بدون العلم فبحكم هذه المقدمة وهي ان الحكم انما يثبت في حق المكلف باعتبار علمه بالسبب
والمقدمة القايلة ان الحكم المقيد بمدة ينتهي بانتهايها لزم انها اذا لم تعلم بالطلاق حتى تمت العدة خرجت
عن العدة غير اثمة لان الثابت في حقها لم يكن حكم الخطاب بل غايته اصل الوجوب الثابت بالسبب ولا طلب في اصل
الوجوب على ما عرف او علمت ثم لم تكف اي لم تتربص عن الخروج والنكاح حتى انتهت الى حد الزنا الى ان تمت المدة
خرجت عن العدة اثمة فلا يكون انقضاؤها بلا علمها ومع تركها الكف دليلا على ان معنى العبادة تابع كما قال المصنف
بل الدليل على ذلك تحققها في حق من لا يصح العبادة منه ولا تجب عليه كالمجنونة والصغيرة فعلم ان تحقق العدة في
الشرع بالاصالة انما هو لتعرف فراغ الرحم ولاظهار خطر النكاح والبضع فقد يجتمع كما في ذات الاقراء وقد لا كما في
الايسة والصغيرة ومعنى العبادة تابع وهو كف القادرة المختارة نفسها عن متعلقات تلك المحرمات فلاشك ان
العدة تطلق على كل من تلك الامور اما على التربص ففي قولنا وجبت العدة ونحوه واما على نفس المدة ففي نحو قولنا انقضت
العدة وما سنذكر ايضا واما على نفس الحرمات ففرض دعوانا انها الركن لكن الشان في بيان ان مسمى لفظ العدة
في الشرع ماذا اما الذي يفيده حقيقة نظم كتاب الله تعالى وهو قوله عز وجل فعدتهن ثلاثة اشهر انه نفس المدة
الخاصة التي تعلقت الحرمات فيها وتعبدت بها لا الحرمات الثابتة فيها ولا وجوب الكف ولا التربص
وقوله تعالى يتربصن انما يفيد لزوم التربص لا انه مسمى لفظ العدة وقد قلنا ان كلا من الامور ثابت عند تمام السبب
والكلام الان ليس فيه واما قوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن حتى يبلغ الكتاب اجله فاذا بلغن اجلهن فالاجل ما كان
من المدة لتاخير ما ثبت عند مضيه كالمطالبة في الدين ثم الثابت بمضي هذا الاجل حل النكاح والخروج فيكون
الثابت قبله حرمتهما فلا دليل فيه ايضا الا على مجرد الثبوت وهو لا يستلزم كونه الركن كما قلنا في التربص واما
وصف العدة بالوجوب في قولنا العدة واجبة ووجبت فانما يقتضي ان المراد بها فعل كالتربص والكف لا يستلزم
كونه المفهوم الحقيقي الا ظاهرا وذلك لو لم يعارضه النظم القراني فتلخص انه يجب كون مسمى العدة المدة الخالصة
التي تعلقت فيها الحرمات عند الكل وحينيذ فنقول لا يلزم بناء الخلاف على تداخل العدتين على كون ركن العدة الكف
او الحرمات بل يصح ثبوته مع الاتفاق على انها المدة حقيقة وذلك لان العدة حينيذ تعلقت فيها حرمات يجب
لها كف النفس عن متعلقاتها فتداخل العدتين يستلزم تداخل تلك العبادات الواجبة فيها لا ان تداخلها
تداخلها واللازم منتف حينيذ وهو امتناع تداخل العبادات سواء جعلناها لازما لتداخل العدة او كان عين تداخلها
فلذا والله اعلم اقتصر المصنف عن كون المبني ما هو والدفع على هذا التقدير ان الكف الواجب لم يجب تحقيقه على
وجه العبادة بل مطلقا اذ لا دليل يوجب كونه وجب ايجاده على ذلك الوجه بل الدليل قايم على عدمه للاتفاق

على ان البالغة العاقلة لو وقع الكف منها بغير نية بل اتفاقا او لغرض مباح حتى انقضت المدة لم يحكم بكونها
اثمة مع انه لم يتحقق العبادة لعدم نية الاحتساب لله تعالى فعلم انه لم يجب على انه عبادة نعم هو له عرضية
ان يصير عبادة فان البالغة العاقلة اذا كفت نفسها عن الخروج وغيره مع نزوع النفس لذلك احتسابا لله
وقصد الطاعة وقع ذلك عبادة لله لا لانه يجب ايقاعه كذلك لما ذكرنا **قوله** والمعتدة عن وفاة
اذا وطيت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها فلو لم تر فيها دما يجب ان تعتد بعد الاشهر بثلث
حيض وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق لان سبب وجوب العدة الطلاق تساهل فقد قدموا ان سببها
النكاح والطلاق شرط وان الاضافة في قولنا عدة الطلاق الى الشرط فالاولى ان يقال لان عند الطلاق والموت
يتم السبب فيستعقبهما من غير فصل فيكون مبدا العدة من غير فصل بالضرورة **قوله** ومشايخنا يفتون في الطلاق
ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة بان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض
لها بالدين او يتواضعا عليه ليتزوج اختها او اربعا سواها واذا كان مخالفة هذا الحكم وهو مذهب الايمة
الاربعة وجمهور الصحابة والتابعين لهذه التهمة فينبغي ان يتحرى به محال التهمة والناس الذين هم مظانها
ولذا فصل السغدي حيث قال ما ذكر محمد يعني من ان ابتداء العدة من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانا
متفرقين من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانا مجتمعين فالكذب في كلامهما ظاهر فلا يصدقان في الاسناد
قال محمد وعلى هذا اذا فارقها زمانا ثم قال لها كنت طلقتك منذ كذا وهي لا تعلم بذلك تصدق وتعتد عدتها
من ذلك الوقت ثم لا تجب عليه نفقة ولا سكنى لاعترافها بالسقوط وعلى قول هولاء ينبغي بان لا يحل له التزويج باختها
واربع سواها وعرف ان تقييد بالاقرار يفيد ان الطلاق المتقدم اذا ثبت بالبينة ينبغي ان تعتبر العدة من وقت
لعدم التهمة لان ثبوتها بالبينة لا بالاقرار وان سقوط النفقة والسكنى على قولها ولاي انما هو اذا صدقته
اما اذا كذبته في الاسناد فلا وكذا اذا قالت لا ادري والحكم في الفصول الثلثة على قول المشايخ ان العدة من
وقت الاقرار ولا يصدق في الاسناد ثم المراد من قوله ومشايخنا مشايخ بخارى وسمرقند واقتصار النهاية والدراية
على قوله عن مشايخ بلخ غير جيد ثم فيه نزك بشرح الكتاب ولو كان غايبا فاتاها موته او طلاقه لمدة تنقضي بها
العدة ولو جعل امر امراته بيدها ان ضربها فضربها فطلقت نفسها فانكر الزوج الضرب فاقامت البينة عليه
وقضى القاضي بالفرقة فالعدة من وقت القضا او من وقت الضرب ينبغي ان يكون من وقت الضرب ولو طلقها
فانكر فاقامت البينة فقضى بالطلاق فالعدة من وقت الطلاق لا القضا **قوله** او عزم الواطي بان اخبرها
انه ترك الوطي فان الاخبار امر ظاهر فيدار الحكم عليه اما اخر الوطيات لا تعلم لاحتمال وجود اخر بعده
وفي الخلاصة والنصاب المتاركة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول بقوله تركتك او ما يقوم
مقامه تركتها وخليت سبيلها اما عدم المجي فلا اذ الغيبة لا تكون متاركة لانه لو عاد يعود ولو انكر نكاحها
لا يكون متاركة **قوله** ولنا ان كل وطي وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطيئة الواحدة لاستناد الكل
اي كل الوطيات الى حكم عقد واحد وهو شبهة النكاح الصحيح ولهذا اي لاعتبار الكل واحدا يكتفى بمهر
واحد فلو لم يعتبر كذلك تعددت المهور بتعدد الوطي لما عرف فقبل المتاركة او العزم لا تثبت كل الوطيات
لجواز غيره فلا تثبت العدة لكن حقيقة كلامهم ان اذا حاضت بعد الوطي اي وطي كان قبل التفريق ثلث حيض
انقضت عدتها وحلت للازواج فاذا تزوجت ظهر ان ذلك كان اخر الوطيات وان كان وطيها بعد ذلك
عاد هذا التقدير فنقول ان تركها حتى حاضت ثلثا الى اخره ولو حاضت حيضة بعد وطيه ثم قال عزمت على

تركات احتسب بتلك الحيضة عنده من العدة فتتزوج بعد حيضتين اخريين وعندنا لا يحتسب لها
ولان التمكن من الوطي على وجه الشبهة بسبب ذلك العقد اقيم مقام حقيقة الوطي لخفاء الوطي وتمسيس
الحاجة الى معرفة الحكم في حق غيره اي غير الوطي وهو حلها للازواج والخفي لا يعرف الحكم واذا اقيم مقام
حقيقة الوطي لا يثبت العدة ما دام التمكن على وجه الشبهة قايما ولا ينقطع التمكن كذلك الا بالتفريق
او بالمتاركة صريحا فلا تثبت العدة الا عندهما واختار الصفار ابو القاسم قول زفر ومقتضى ما قدمنا
في باب المهر من قول طايفة من المشايخ وهو الوجه انها لو تزوجت عالمة بانها حاضت ثلث حيض بعد وطيه
كان صحيحا فيما بينها وبين الله تعالى انما اشتراط كونها بعد الترك في القضاء **قوله** فالقول قولها
مع اليمين لا بد ان يكون محل هذا اما اذا كذبها مع كون المدة تحتمل انقضاها على الخلاف الذي قد مناه
وهو شهران عنده وتسعة وثلثون يوما عندهما لانه اذا لم تحتمله المدة لا يقبل قولها اصلا **قوله** كالمودع
اذا ادعى رد الوديعة او الهلاك وانكر المودع فالقول قول مدعي الرد مع ان عليه اليمين اذا كذبه وعكس
هذه المسئلة اذا قال الزوج اخبرتني بان عدتها قد انقضت فان كان في مدة لا تنقضي في مثلها لا يقبل
قوله ولا قولها الا ان تبين ما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق فحينئذ يقبل قولها ولو كان في
مدة تحتمله فكذبته لم تسقط نفقتها وله ان يتزوج باختها لانه امر ديني يقبل قوله فيه **قوله** واذا
طلق الرجل امراته المدخول بها طلاقا باينا دون الثلث ثم تزوجها في العدة وطلقها قبل الدخول فعليه
مهر كامل وعليها عدة مستقبلة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال زفر نصف المهر او المتعة ان لم يكن سمي
فيه شي وليس عليها عدة مستقبلة ولا تكملة العدة الاولى وقال محمد لها نصفه او المتعة وعليها تمام
العدة الاولى لزفر ان العدة الاولى بطلت بالتزوج ولا تجب عدة بعد الطلاق الثاني ولا كمال
المهر لانه قبل الدخول ومحمد يقول كذلك غير ان كمال العدة الاولى وجب بالطلاق الاول لكنه لم
يظهر حكمه حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق ظهر حكمه **قوله** كما لو اشترى ام ولده اي زوجته
التي هي ام ولده اذا كانت امة فانه ينفسخ النكاح بالشرا ولم يظهر العدة حتى حل وطيها بملك اليمين ثم بالعتق
تظهر غير ان هنا تجب عليها عدة اخرى لانها ام ولد اعتقت وتداخلت العدتان فيجب عليها الاحداد الى
ان تذهب عدة النكاح وهي حيضتان من وقت الشراء لانها عدة النكاح ولا تجب عليها فيما بقي من الحيضة
الاخرى لانها عدة ام الولد اعتقت وكذا لو طلقها طلقة باينة ثم اشتراها ثم اعتقها ولها ولد منه
او لا ولد لها منه فانه تجب عليها العدة بالطلاق ثم يبطل في حقه في الشرا حتى يجوز له وطيها فاذا زال
بالعتق تظهر حتى تجب عليها تمام العدة الاولى لانه كان واجبا بالطلاق السابق وما قاله زفر فاسد
لانه يستلزم ابطال المقصود من شرعها وهو عدم اشتباه الانساب فانه لو كان تزوجها قبل ان تحيض في
العدة ثم طلقها من يومه حلت للازواج من غير عدة عن الطلاق وفي ذلك اشتباه للنسب وفساد كبير
ولهما ان الوطي قبض فهي مقبوضة في يده حقيقة بالوطية الاولى وبقي اثر هذا القبض بقيام العدة
اذ هي اثره فاذا جدد النكاح والحال قيام قبضها ناب قبضها القايم مقام استحداث قبض اخر فكان بمجرد
العقد قابضا كالغاصب اذا اشترى المغصوب وهو في يده بالغصب ناب ذلك القبض عن التسليم
المستانف ولا يقال وجب على هذا ان يملك الرجعة لان الطلاق الصريح بعد الدخول يعقب الرجعة
وهو منتف لانا نقول نحن ما جعلنا النكاح الثاني قايما مقام النكاح والدخول من كل وجه بل في حق تكميل المهر

ووجوب استيناف العدة للاحتياط فلا يلزم منه اقامته مقامه في حق جميع الاحكام والامكان اقامته
في حق ترك الاحتياط لان الاحتياط في انقطاع الرجعة الا يرى ان صريح الطلاق بعد الخلوة لا يثبتها مع
ان الخلوة قايمة مقام الدخول في تكميل المهر ووجوب العدة فعلم بهذا انه لم يلزم من اقامة النكاح
مقام الدخول في ذينك الحكمين اقامته مقامه في ثبوت الرجعة بصريح الطلاق وهذه اخرى المسايل
المبنية على هذا الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني اولا وثانيا لو تزوجها نكاحا
فاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها صحيحا وهي في العدة عن ذلك الفاسد ثم طلقها قبل الدخول
يجب عليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة عندهما ولو كان على القلب بان تزوجها صحيحا اولا ثم طلقها بعد
الدخول ثم تزوجها في العدة فاسدا لا يجب عليه مهر ولا عليها عدة مستقبلة وتجب عليها تمام العدة الاولى
بالاتفاق والفرق لهما انه لا يتمكن من الوطي الفاسد فلا يجعل واطيا حكما لعدم الامكان حقيقة ولهذا لا
يجعل واطيا بالخلوة في الفاسد حتى لا تجب عليها العدة بها ولا عليه المهر وثالثها انه لو دخل بها في الصحيح وطلقها
باينا ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلقها باينا قبل الدخول هل يكون فارا ام لا ورابعها لو تزوجت
بغير كفو ودخل بها ففرق القاضي بينهما قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كاملا وعدة مستقبلة
عندهما استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني وعليها اتمام العدة الاولى وخامسها تزوجها صغيرة
ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العدة فبلغت فاختارت نفسها قبل الدخول وسادسها تزوجها
صغيرة فلم يدخل بها فبلغت فاختارت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول وسابعها تزوجها
ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت ثم اسلمت فتزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول
وثامنها تزوج امة ودخل بها ثم اعتقت فاختارت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول
وعاشرها تزوج امة ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العدة فاعتقت فاختارت نفسها قبل الدخول
قوله واذا طلق الذمي الذمية او مات عنها فلا عدة عليها فلو تزوجها مسلم او ذمي في فور طلاقها
جاز وهذا اذا كانت لا تجب في معتقدهم بخلاف ما اذا طلقها المسلم او مات عنها فان عليها العدة بالاتفاق
لانها حقه ومعتقده **قوله** وكذا اذا خرجت الحربية الينا مسلمة ليس بقيد بل المعتبر ان تصير بحيث لا
تمكن من العود اما الحر وجها مسلمة او ذمية او مستامنة ثم اسلمت وصارت ذمية لا عدة عليها فان تزوجت
جاز الا ان يكون حاملا وعنه لا يطاوها الزوج حتى تستبري بحيضة وعنه لا يتزوجها الا بعد الاستبرا
وقالا عليها اي الحربية التي خرجت مهاجرة العدة وعلى الذمية العدة اما الذمية فالخلاف فيها نظير الخلاف
في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في النكاح اي الاختلاف للشبه وهو غير المتنازع فيه هنا وهو قوله في باب
نكاح اهل الشرك واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جايز الى اخره والمراد كل من
الاختلافين واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب اخر غير التباين في
دار الاسلام كالمطاوعة والموت والطلاق وجبت العدة فكذا بسبب التباين وانما قيدنا بالمسيلة ليتجه
خصوص هذا الدليل عليه فهو دليل يخص الخارجة مسلمة ولو لم تخص منها لم يظهر الملازمة عليه لانه قايل
بعدم العدة عن طلاق الذمي ذمية اذا كانوا يدينون ذلك **قوله** بخلاف ما اذا هاجر الزوج مسلما او ذميا
او مستامنا ثم صار مسلما او ذميا وتركها فانه لا عدة عليها هناك اجماعا حتى جاز له ان يتزوج اختها واربعا
سواها كما دخل دار الاسلام لعدم تبليغ الاحكام لها في دار الحرب لا لانها غير مخاطبة بالعدة لما قدمنا في

في باب نكاح اهل الشرك لانها حق الادمي فتخاطب بها **قوله** وله قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن بعد
قوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات والزيادة على النص لا تجوز باطني وقوله تعالى يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء في المطلقات فالحاق البائن بالطلاق فيما شانه يقيده بما بعد العدة ولا تجوز الزيادة بالقياس
هذا والكتابية تحت المسلم تعتد كالمسلمة والخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد لا تجب معها العدة عند
الفرقة كما لا تجب معها المهر لان التسليم لا يجوز لها فلا تقام الخلوة مقام الوطء ولا اشكال في وجوبها بالخلوة
الصحيحة في النكاح الصحيح واما الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح فان كان يمكن الوطء مع المانع كالحيض والاحرام ونحو
ذلك تجب العدة وان لم تجب كمال المهر وان عبر بانعدام الدخول لانها حق الشرع والولد فلا يصدقان في حق غيرهما
وتقدمت هذه في باب المهر وان هذا قول القدوري ومن تبعه ومختار غيرهم وجوب العدة في كل صور الخلوة
وعدة المستحاضة كغيرها لانها ترد الى ايام عادتها فان نسيت عادتها اعتدت بثلثة اشهر وكذا التي لم تحض
قط وحيث وجب الاعتداد بالاشهر فاما ان يكون الطلاق والموت في غرة الشهر او في اثنائه ففي الاول تعتبر
ثلثة اشهر او اربعة في الوفاة بالاهلة وفي الثاني قال ابو حنيفة تعتبر الايام تسعين في الطلاق ومائة وعشرون
في الوفاة وقال محمد تعتد بقية الشهر بالايام ثم تعتد شهرين بالاهلة وتكمل الشهر الاول من الشهر الثالث
بالايام وعن ابي يوسف روايتان كالقولين اخرهما كقول محمد رحمه الله **فصل** لما ذكر نفس وجوب
العدة وكيفية وجوبها احتاج ان يذكر ما يجب فيها على المعتدات فانه في المرتبة الثانية من اصل وجوبها **قوله** وعلى
المبتوتة يعني تجب بسبب الزوج على المبتوتة واصله المبتوت طلاقها ترك ذلك للعلم به لكثرة الاستعمال وهي
المختلعة والمطلقة ثلثا او واحدة باينة ابتداء ولا نعلم خلافا في عدم وجوبه على الزوجة بسبب غير الزوج
من الاقارب وهل يباح قال محمد في النوادر لا يحل الاحداد لمن مات ابوها او ابنها او امها او اخوها وانما هو
في الزوج خاصة قيل اراد بذلك فيما زاد على الثلث لما في الحديث من اباحته للمسلمات على غير ازواجهن ثلثة
ايام والتقييد بالمبتوتة يفيد نفي وجوبه على الرجعية وينبغي انها لو ارادت ان تحد على قرابة ثلثة ايام ولها
زوج له ان يمنعها لان الزينة حقه حتى كان له ان يضربها على تركها اذا امتنعت وهو يريدها وهذا الاحداد
مباح لها لا واجب عليها وبه يفوت حقه **قوله** لقوله عليه السلام الى اخره في الصحيحين من حديث زينب
بنت ابي سلمة قالت توفي حميم لام حبيبة فدعت بصفرة فمسحته بذراعيها وقالت انما اصنع هذا لاني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد فوق ثلث الا على زوج
اربعة اشهر وعشرا والحميم القرابة وقد روي بلفظ اخر ووقع فيه مفسرا هكذا لما توفي ابوها ابو سفيان
وفي لفظ البخاري فيه فوق ثلثة ايام ولا يخفى انه لا دليل فيه على ايجاب الاحداد لان حاصله استثناء من
نفي الحل فيفيد ثبوت الحل ولا كلام فيه وما قيل من ان نفي حل الاحداد نفي الاحداد فاستثناؤه استثناء من نفيه
وهو اثباته فيصير حاصله لا احداد الا من زوج فانها تحد وذلك يقتضي الوجوب لان الاخبار تفيده على ما عرف
ومن ان نفي حل الاحداد ايجاب الزينة فاستثناؤه استثناء من الايجاب فيكون ايجابا لا لان الاصل ان يكون المستثنى
من جنس المستثنى منه غير لازم اذ يمنع كون نفي حل الشيء الحسي نفيا له عن الوجود لغة او شرعا ليتضمن الاستثناء الاخبار
بوجوده بل نفي له عن الحل ولو سلم ايضا في الشرع لا يستلزم الوجوب لتحققه بالاباحة والندب ولا وجوب
وايضا استثناء الاحداد من ايجاب الزينة حاصله نفي وجوب الزينة وهو معنى حل الاحداد واتحاد الجنس حاصل
مع هذا فان المستثنى والمستثنى منه الاحداد ولا يتوقف اتحاد الجنس على صفة الوجوب فيهما فهو كالاول فلذا

قال ظهير الدين ومما فاهوا بما فيه ثلج الفؤاد وعن هذا ذهب الشعبي والحسن البصري الى انه لا يجب ولكن يحل
ويدل عليه ما اخرجه ابو داود في مراسيله عن عمرو بن شعيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للمراة ان
تحد على زوجها حتى تنقضي عدتها وعلى من سواه ثلثة ايام والجواب ان لا سند لان نحو حديث صفية في صحيح مسلم
انه عليه السلام قال لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فانها
تحد على اربعة اشهر وعشرا فان فيه تصريحا بالاخبار ويكون الحديث المذكور للمصنف محكوما بارادة الاخبار
بوجود فعلها منه بطريق الحل لظهور ارادته في حديث اخر ولم يخف ان الاخبار الموجب للوجوب الاخبار بصدور
الفعل بالنسبة الى المكلف لا بالنسبة الى ثبوته شرعا مثلا اذا قال الحداد تفعله المراة افاد الوجوب لا اذا
قال الحداد ثابت شرعا فانه اعم ومن الادلة فيه حديث ام عطية في الصحيحين انه عليه السلام قال لا تحد
امراة على ميت فوق ثلث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل
ولا تمس طيبا الا اذا طهرت نبذة من قسط او اظفار فصرح بالنهي في تفصيل معنى ترك الاحداد والنبذة
بضم النون القطعة والشيء اليسير والقسط والاظفار نوعان من البخور رخص فيه في الغسل من الحيض في
تطييب المحل وازالة كراهته وحديث ام سلمة في الصحيحين ايضا قالت جاءت امراة الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها افنكحلها بضم الحاء فقال
عليه السلام لا مرتين او ثلثا كل ذلك يقول لا قال انما هي اربعة اشهر وعشر وقد كانت احداكن في الجاهلية
ترمي بالبعرة على راس الحول قالت زينب كانت المراة اذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر ثيابها ولم
تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار او شاة او طائر فتفتض به فقل ما تفتض بشيء الا مات ثم
تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب او غيره الحفش بكسر الحاء المهملة ثم فاء ثم شين معجمة
البيت الصغير قريب السقف حقير وتفتض بفاء ثم تاء مثناة من فوق مفتوحة قيل اي تكسر ما هي فيه من العدة
بطائر او نحوه تمسح به قبلها وتنبذه فلا يكاد يعيش ما تفتض به وهو من فض الله فاه ولا فض الله فاك وقيل
الانقاء بالغسل ليصير كالفضة هو منه والاول احسن **قوله** وقال الشافعي لا احداد عليها اي على المبتوتة
لانه لاظهار التاسف وهو في الموت لصبره على صحبتها الى الموت بخلاف ابتدائه لطلاقها ثلثا فانه موحشها
وخلعه لانها غير راغبة فيه لمكان سؤالها قلنا في محل النزاع نص وهو ما روي عنه عليه السلام انه نهى المعتدة
ان تختضب بالحناء وقال الحاطب ذكر السروجي حديثا واحدا وعزاه للنسائي هكذا ولفظه نهى المعتدة
عن الكحل والدهن والخضاب بالحناء قال الحاطب والله اعلم به ويجوز كونه في بعض كتبه واما جعله حديثين
حديث الحاطب المتقدم وحديث ابي داود عن ام حكيم بنت اسيد عن امها عن مولاة لها عن ام سلمة قالت
قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا في عدتي من وفاة ابي سلمة لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فانه خضاب
قلت فباي شيء امتشط يا رسول الله قال بالسدر تغلفين به راسك فمع الطعن في اسناده لا يفيد المقصود فانه
في معتدة عن وفاة ولو سلم ثبت المطلوب بالقياس عن عدة المتوفى عنها بجامع اظهار التاسف عن فوات نعمة
النكاح وبتقدير تسليم ان ما عينه الشافعي مناسب معتبر في محل النص وهو المتوفى عنها زوجها لكنه ليس هو
المناسب المعتبر على الحصر بل في المحل ايضا اظهار التاسف على فوات نعمة النكاح التي هي من اسباب النجاة في
المعاد والدنيا فانه ضابط للحكمة المقصودة لفوات الزوج وكون الزينة والطيب من مهيجات شهوة النكاح
وهي ممنوعة عن النكاح شرعا في هذه المدة فيمتنع دواعيه دفعا لما يدافع عن اداء الواجب وقد ذكر المصنف

هذا المعنى ايضا عند قوله وفيه وجهان الى اخره لكن ظاهره انه ذكره على انه علة اخرى والتحقيق انه حكمة
لان المنضبط فوات ما قلنا بخلاف ما هو داعية وكل من الامرين يستقل بالحكم فاذا وجد في محل ثبت معه ذلك
الحكم ففي المبتوتة ان فقد التاسف على الزوج فالاخر وهو اظهار التاسف على فوات نعمة النكاح موجود ولو
ثم ما ذكر من ان اظهار التاسف مطلقا ليس علة لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا
بما اتاكم فلا يكون الاحداد في المتوفى عنها منوطا به لزم كون وجوبه تبعا للعدة بالنص او معلولا بالاخير فقط
لكن منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تاسوا الاية لا اسى مع الصياح والفرح الصياح نقل عن ابن مسعود موقوفا
ومرفوعا **قوله** والحداد ويقال الاحداد فمن الاول يقال حدت المراة تحد من باب نصر ومن باب ضرب ايضا
حدادا فهي حاد ومن الثاني يقال احدت تحد احدادا فهي محد **قوله** ان تترك الطيب والاختضاب علله
ولا تختضبه وان لم يكن لها كسب الا فيه **قوله** وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم تقدم **قوله** والدهن لا
يعرى عن نوع طيب اما في ذاته او في المدهن به لما فيه من طيب نفسه به وزينته وقد وقع لكن بلغي المخرج
الاحاديث هنا وهم وذلك انه جعل لفظة الدهن عطفا على الاكتحال فقال عن المصنف انه عليه السلام لم ياذن
للمعتدة في الاكتحال والدهن فخرج حديث منعه الاكتحال ثم قال واما الدهن فغريب وهو سهو
فان الدهن مبتدا اخبر قوله لا يعرى عن نوع طيب فالحقه الحاقا **قوله** قال الا من عذر لان فيه ضرورة
هذا مذهب جمهور الائمة وذهبت الظاهرية الى انها لا تكتحل ولو من وجع وعذر لما تقدم من الحديث
الصحيح حيث نهى نهيا موكدا عن الكحل التي اشتكت عينها والجمهور حملوه على انه لم يتحقق الخوف على عينها ولذا
قال المصنف فان كان ذلك امرا ظاهرا اباح لها ذلك بشهادة الكتاب والسنة على ذلك من جنبات العمومات
وقد جاء في حديث ام حكيم بنت اسيد عن امها ان زوجها توفي وكانت تشتكي عينيها فتكتحل بكحل الجلاء
فارسلت مولاة لها الى ام سلمة فسالتها عن كحل الجلاء فقالت لا تكتحلي منه الا من امر لا بد منه يشتد
عليك فتكتحلين بالليل وتمسحينه بالنهار ثم قالت عند ذلك دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي
ابو سلمة وقد جعلت على صبرا فقال ما هذا يا ام سلمة فقلت انما هو صبر يا رسول الله قال انه يشب الوجه
فلا تجعليه الا بالليل وانزعيه بالنهار ولا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فانه خضاب الحديث رواه احمد
وغيره لكن امها مجهولة وتمتشط باسنان المشط الواسعة لا الضيقة ذكره في المبسوط والحلقة الائمة
الثلاثة وقد ورد في الحديث مطلقا وكونه بالضيقة تحصل معنى الزينة وهي ممنوعة منها وبالواسعة
يحصل دفع الضرر ممنوع بل قد يحتاج لاخراج الهوام الى الضيقة نعم كلما ارادت به يعني الزينة لم تحل واجمعوا
على منع الادهان المطيبة واختلفوا في غير المطيبة كالزيت والشيرج البحتين والسمن فمنعناه نحن والشافعي
الا لضرورة لحصول الزينة واجازه الامامان والظاهرية **قوله** لعذر كالحكة والقمل والمرض وقال
مالك يباح لها الحرير الاسود والحلي والمعنى المعقول من النص في منع المصبوغ بعينه وقد صح منع الحلي
في الحديث على ما سنذكر ولم يستثن من المصبوغ في الحديث السابق الا العصب فيشمل منع الاسود **قوله** لانه
تفوح الى اخره يفيد انه اذا كان خلقا لا رائحة له يجوز وفي الكافي قال الا اذا لم يكن لها ثوب الا المصبوغ فانه
لا باس به لضرورة ستر العورة لكن لا تقصد الزينة وينبغي تقييده بقدر ما تستحدث ثوبا غيره اما ببيعه
والاستخلاف بثمنه او من مالها ان كان لها وروى مالك وابو داود والنسائي عن ام سلمة قالت قال النبي
صلى الله عليه وسلم لا تلبس المتوفى عنها زوجها المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلي ولا تختضب ولا

تكتحل هذا لفظ ابي داود والمشق المغرة ولا تلبس الممشق بكسر الميم والمغرة قد تحرك وهي الطين الاحمر العصب
عندنا واجاز الشافعي رقيقه وغليظه ومنع مالك رقيقه دون غليظه واختلف الحنابلة
فيه وفي تفسيره في الصحاح العصب ضرب من برود اليمن ينسج ابيض ثم يصبغ بعد ذلك وفي المغني الصحيح
انه نبت يصبغ به الثياب وفسرت في الحديث بانها ثياب من اليمن فيها بياض وسواد ويباح لها لبس الاسود
عند الائمة الاربعة وجعله الظاهرية كالاحمر والاخضر **قوله** ولا احداد على كافرة لا احداد
عندنا على كافرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلافا للشافعي رحمه الله ومالك لانه يجب لموت الزوج
فيعم النساء كالعدة قلنا يجب الحداد عند فقد الزوج حقا من حقوق الشرع ولهذا لو امرها
الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب بها ولا به ولذا شرط الايمان فيه حيث قال عليه السلام لا يحل
لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر الحديث قولهم كالعدة عليهن قلنا العدة قد تقال على كف النفس
عن الحرمات الخاصة وعلى نفس الحرمات وعلى مضي المدة على ما اسلفناه بتحقيقه والعدة اللازمة لهن
بكل من المفهومين الاخرين على معنى ان عند البينونة بالموت والطلاق يثبت شرعا عدم صحة نكاحهن الى
انقضاء مدة معينة فاذا باشره ولي الصغيرة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا ولا خطاب للعباد فيه تكليفي
بل هو من ربط المسببات بالاسباب بخلاف منعها عن اللبس والطيب فانه فعلها الحسي محكوم بحرمته فلا
يدخل فيه من خطاب التكليف بخلاف الاول فانه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف فلو تكحلت
او لبست المعصفر او اختضبت لا يأثم لعدم التكليف به نعم قد يثبت على الكافرة في العدة خطاب بعدم التزوج
لحق الزوج فان في العدة بهذا المعنى جهتان **قوله** وعلى الامة الحداد يعني اذا كانت منكوحة في الوفاة
والطلاق البائن وكذا المدبرة وام الولد والمكاتبة والمستسعاة لثبوت العلة الموجبة لانها مخاطبة
بحقوق حقه تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى وليس في الاحداد فوات حقه في الاستخدام بخلاف المنع
من الخروج فانه لو لزمها في العدة ثبت ذلك فقلنا لا يمنع من الخروج في عدتها كيلا يفوت حقه في استخدامها
وحق العبد مقدم على حق الشرع باذنه لغناه قال تعالى الا ما اضطررتم فان قيل لو وجب الحداد لعلة
فوات نعمة النكاح لوجب بعد شراء المنكوحة فالجواب انها لم ترتفع لقيام الحل والكفاية غاية الامر
انه ثبت على وجه احط من الحل الثابت بالعقد باعتبار ثبوت النسب بلا دعوة في العقد بخلاف الملك
ولا اثر لهذا القدر من الاحطية فان نعمة النكاح ليس فواتها موثرا باعتبار ذلك القدر من الخصوصية
بل باعتبار فوات ما فيها من انها سبب لصونها وكفاية مؤنتها وهذا القدر لم يفت فلا موجب للحداد
ولهذا التقدير يندفع اشكال انه لا ينوب الادنى وهو هذا الحل عن الاعلى والنقص عنه بالتزام وجوب
الحداد على الزوجة المشتراة الا انه لم يظهر لكونها حلا لا حبي لو اعتقها ظهر فانه دعوى بلا دليل عليها بل
دليل نفيها انه وجوب لا فائدة فيه لان لها الزينة والطيب بعد شرائها والوجوب يستتبع الفائدة
قوله وليس في عدة ام الولد اي عن وفاة سيدها واعتاقها احداد وكذا الموطوءة بشبهة والمنكوحة
فاسدا لانهن ما فاتهن نعمة النكاح والاصل الاباحة اي اباحة الزينة وهذا لان بالاعتاق يزول الرق
الذي هو اثر الكفر فهو موضع السرور لا الاسف والنكاح الفاسد والموطوءة بشبهة ظاهر واورد عليه
انه فوات علة معينة وقد م المصنف للاحداد علة اخرى وهو كون هذه الاشياء دواعي الرغبة وكل
منهما يستقل وهذه موجودة هنا فينبغي ان يجب الحداد واجيب بان كونهما ممنوعين عن النكاح حكم

وجوب الحداد لا علته فوات نعمة النكاح ويؤيد دورانه معه وجودا وعدما كذا قيل وهو بالضعف جدير
وفي النهاية تلك حكمة لا علة لما ذكرنا من دوران وجوب الاحداد بفوات نعمة النكاح والحكم يدور مع العلة
لا الحكمة لما عرف في مسئلة الاستبراء **قوله** ولا باس بالتعريض في الخطبة اراد المتوفى عنها زوجها
اذ التعريض لا يجوز في المطلقة بالاجماع فانه لا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا فلا يتمكن من التعريض على
وجه لا يخفى على الناس ولافضائه الى عداوة المطلق والتعريض ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره لقول ابن عباس
فيما اخرج البخاري عنه قال لا جناح عليكم فيما عرضتم يقول اني اريد ان اتزوج ولوددت انه تيسر
لي امراة صالحة وقال القاسم يقول انك علي كريمة واني فيك لراغب وان الله لسائق اليك خيرا ونحوه
واخرج البيهقي عن سعيد بن جبير الا ان تقولوا قولا معروفا قال يقول اني فيك لراغب واني لارجو
ان نجتمع وليس في هذا تصريح بالتزوج والنكاح ونحوه انك لجميلة او صالحة ولا يصرح بنكاحها بلا
يقول اني اريد ان انكحك او اتزوجك وسبك الاية لا جناح عليكم فيما عرضتم به اي فيما ذكرتم لهن من الالفاظ
الموهمة لارادة نكاحهن او النتم اضمرتم في انفسكم فلم تنطقوا به تعريضا ولا تصريحا علم الله انكم ستذكرونهن
فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا اي نكاحا فلا تقول اريد ان اتزوجك وسمي النكاح سرا لانه سبب السر
الذي هو الوطء فانه مما يسر وحديث السر النكاح المذكور في الكتاب غريب الا ان تقولوا قولا معروفا
كالاستثناء يتعلق بلا تواعدوهن وهو منقطع لان القول المعروف ليس داخلا في السر والاستدراك
يتعلق بالمحذوف الذي ابرزنا صورته وهو فاذكروهن والله اعلم **قوله** وبعض الليل خصه من التعليل
قوله وقد يمتد الى ان يهجم الليل وقد روي عن محمد المتوفى عنها لا باس ان تغيب عن بيتها اقل من نصف الليل
قال الحلواني هذه الرواية صحيحة لان المحرم عليها البيتوتة في غير منزلها والبيتوتة
هي الكينونة في جميع الليل نقله في الكافي وقد قبله ما ينبغي اختيار صحتها وهو قوله لان نفقتها عليها وعسى لا
تجد من يكفيها مؤونتها فتحتاج الى الخروج لنفقتها غير ان امر المعاش يكون بالنهار عادة دون الليالي فابيح
الخروج لها بالنهار دون الليالي انتهى ويعرف من التعليل ايضا انها اذا قدرت كفايتها صارت كالمطلقة فلا
يحل لها ان تخرج لزيارة ونحوها ليلا ولا نهارا والحاصل ان مدار الحل كون غيبتها بسبب قيام شغل
المعيشة فتتقدر بقدرها فمتى انقضت حاجتها لا يحل لها بعد ذلك صرف الزمان خارج بيتها **قوله** اما
المطلقة فلقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الاية اشتملت على نهي الازواج عن اخراجهن غضبا
عليهن وكراهة لمساكنتهن او لحاجتهم الى المساكن وعلى نهي المطلقات عن الخروج ونهيهن ابلغ لانه وقع بلفظ
الخبر الا ان ياتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج قاله النخعي وبه اخذ ابو حنيفة وقيل
الزنى فيخرجن لاقامة الحد عليهن وهو قول ابن مسعود وبه اخذ ابو يوسف وقال ابن عباس الفاحشة نشوزها
وان تكون بذية اللسان على احمائها وقول ابن مسعود اظهر من جهة وضع اللفظ لان الا غاية والشيء
لا يكون غاية لنفسه وما قاله النخعي ابدع واعذب في الكلام كما يقال في الخطابيات لا تزني الا ان تكون
فاسقا ولا تشتم امك الا ان تكون قاطع رحم ونحوه وهو بديع بليغ جدا يخرج اظهار عذر وبيانه عن غرضنا
قوله حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل تخرج نهارا لانها قد تحتاج كالمتوفى عنها وقيل لا يباح لها
الخروج لانها هي التي ابطلت النفقة فلا يصح هذا الاختيار في ابطال حق عليها وبه كان يفتي الصدر
الشهيد وصححه في جامع قاضي خان وهذا كما لو اختلعت على ان لا سكنى لها فان مؤونة السكنى تبطل

عن الزوج ويلزمها ان تكتري بيت الزوج واما ان يحل لها الخروج فلا والحق ان على المفتي ان ينظر في خصوص
الوقائع فان علم في واقعة عجز هذه المختلعة عن المعيشة ان لم تخرج افتاها بالحل وان علم قدرتها افتاها
بالحرمة **قوله** ولهذا اي لان البيت المضاف اليها هو الذي تسكنه لو زارت اهلها والزوج معها او لا
فطلقها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك فتعتد **قوله** وقال عليه السلام تاييد للاستدلال بالكتاب
بان قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ثبت على وفق ما قلنا انه مدلول الكتاب وهو ما اخرج
اصحاب السنن الاربعة عن سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب عن فريعة بنت مالك
ابن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري انها جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم تساله ان ترجع الى
اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد له ابقوا حتى اذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه
قالت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك مسكنا يملكه ولا
نفقة فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم قالت فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد
ناداني رسول الله صلى الله عليه وسلم او امرني فنوديت له فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة
التي ذكرت له من شان زوجي قال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا
قالت فلما كان عثمان ارسل الي فسالني عن ذلك فاخبرته فاتبعه انتهى ورواه مالك في الموطا وابن حبان
في صحيحه واخرجه الحاكم عن اسحق بن سعد بن كعب بن عجرة حدثتني زينب به قال الحاكم هذا حديث صحيح
الاسناد من الوجهين جميعا ولم يخرجاه قال محمد بن يحيى الذهلي هو حديث صحيح محفوظ وهما اثنان سعد
ابن اسحق وهو اشهرهما واسحق بن سعد بن كعب وقد روى عنهما جميعا يحيى بن سعيد الانصاري وقد
ارتفعت عنهما الجهالة انتهى وقول ابن حزم زينب بنت كعب مجهولة لم يرو حديثها غير سعد بن اسحق
وهو مشهور بالعدالة دفعه ابن القطان بان الحديث صحيح فان سعد بن اسحق ثقة وممن وثقه النسائي
وزينب كذلك ثقة وقال الترمذي حديث صحيح وفي صحيحه توثيقهما ولا يضر الثقة ان لا يروي عنه الا
واحد وقد قال ابن عبد البر انه حديث مشهور فوجب اعتباره والعمل به واما ما روى الدارقطني
انه عليه السلام امر المتوفى عنها زوجها ان تعتد حيث شاءت فقال فيه لم يسنده غير ابي مالك النخعي وهو
ضعيف وقال ابن القطان ومحبوب بن محرز ايضا ضعيف وعطاء بن السائب مختلط وابو بكر بن مالك اضعفهم
فلذلك اعله الدارقطني به وذكر الجميع اصوب لاحتمال ان تكون الجناية من غيره انتهى كلامه **قوله** وصار كما
اذا خافت على متاعها اللصوص الى اخره اي فانها تخرج لانه عذر واذا خرجت الى منزل لعذر صار
الثاني كالاول فلا تخرج عنه الا لعذر وتعيين الموضع الذي تنتقل اليه في عدة الطلاق الى الزوج
وفي عدة الوفاة اليها لانها مستبدة في امر السكنى حتى ان يكون اجرة المنزل ان كان باجر عليها وعليها ان تسكن
فيه الا ان لا تجد الكراء وتجد ما هو بلا كراء فلها ان تتحول اليه وكذا في الزوج الغائب ولا تخرج المعتدة
الى صحن الدار التي فيه منازل الاجانب لانه كالخروج الى السكة ولهذا يقطع السارق باخراج المتاع اليه
فان لم يكن في الدار منازل بل بيوت جاز لها الخروج الى صحنها ولا تصير به خارجة من الدار وتبيت في اي
بيت شاءت منها **قوله** ثم لا بد من سترة بينهما يعني اذا لم يكن للزوج الا بيت واحد كيلا تقع الخلوة
بالاجنبية وكذا هذا في الوفاة اذا كان من ورثته من ليس بمحرم لها ثم لا باس اي بالمساكنة بعد اتخاذ
الحجاب اكتفاء بالحائل وانما اكتفي به لان الزوج يعتقد الحرمة فلا يقدم على المحرم الا ان يكون فاسقا

فحينئذ تخرج لانه عذر والاولى ان تخرج هو وكذا في كل موضع تحقق عذر يبيح الخروج الاولى ان تخرج
هو ولعل المراد انه ارجح فيجب الحكم به كما يقال اذا تعارض محرم ومبيح ترجح المحرم او فالمحرم اولى
ويراد ما قلنا وهذا لانهم عللوا اولوية خروجه بان مكثها واجب لا مكثه ومتى انتقلت فتعين
المكان اليه كما ذكرنا آنفا **قوله** واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة او غيرها المقصود اذا سافر
بها فطلقها فاما رجعيا او بائنا ففي الرجعي تتبع زوجها حيث مضى لان النكاح قائم وان كان بائنا او مات
عنها وبينها وبين كل من مصرها ومقصدها اقل من السفر فان شاءت مضت الى القصد وان شاءت رجعت
سواء كانت في مصر او لا لانه ليس في ذلك انشاء سفر وخروج المطلقة والمتوفى عنها زوجها لما دون
السفر مباح اذا مست الحاجة اليه بمحرم وبغيره الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج كذا في
الزيادة واطلاق المصنف يقتضي انه اذا كان بينها وبين مصرها اقل من مدة السفر رجعت سواء كان بينها
وبين مقصدها سفر او دونه اما ان كان مدة سفر فظاهر لان المضي الى مقصدها سفر والرجوع ليس بسفر
واما ان كان ما دونها فترجع ايضا لانها كما رجعت تصير مقيمة واذا مضت تكون مسافرة ما لم تصل
الى المقصد فاذا قدرت على الامتناع عن استدامة السفر في العدة تعين عليها ذلك كذا في النهاية وهو
اوجه ومعناه اذا كان الى المقصد ثلاثة ايام فصاعدا فاذا كان دونها الى المقصد لا تخيير بل يتعين
عليها الذهاب الى المقصد **قوله** الا ان يكون استثناء من قوله ان شاءت رجعت وان شاءت مضت اي
في جميع الاحوال لا في حال يكون طلقها او مات عنها في مصر فانها لا تخيير بل يتعين عليها ان تعتد فيه عند
ابي حنيفة سواء كان معها محرم او لا وحاصل وجوه المسألة اما ان يكون بينها وبين مصرها ومقصدها اقل
من السفر فتخير والاولى الرجوع على ما في الكافي وعلى ما في النهاية وغيرها يتعين الرجوع او كان احدهما
سفرا والاخر دونه فتختار ما دونه لانها باختيار مقابله منشئة سفرا دون اختياره فان كان كل منهما سفرا
فلا تخلو من ان تكون في مفازة او مصر فان كانت في مفازة فان شاءت مضت وان شاءت رجعت بمحرم او لا
لان ما يخاف عليها في ذلك المكان اشد مما يخاف عليها في الخروج والاولى ان تختار الرجوع لما قلنا وان كانت
في مصر لم تخرج بغير محرم لان ما تخاف في السفر بغير محرم اعظم مما يخاف عليها في المصر فكان المكث في المصر
اولى بخلاف المفازة فان معها محرم لم تخرج عند ابي حنيفة في العدة وقالا تخرج وهو قول ابي حنيفة
اولا وقوله الآخر اظهر لها انها في غير منزلها فلها ان تخرج بمحرم كما لو كانت في غير المصر وهذا لان اصل الخروج
مطلق لها اجماعا لما يلحقها من ضرر الغربة ووحشة الانفراد حتى قلنا لها ان تخرج الى ما دون السفر بلا محرم
فاذا بطل معنى السفر بالمحرم بقي مجرد الخروج وهو مطلق لمكان الغربة اذ الغريب يؤذى ويهان فاشبه
المفازة وله ان تأثير العدة في المنع من الخروج اقوى من تأثير عدم المحرم في المنع من السفر فالعدة اولى وما
دون السفر انما ابيح مع قيام العدة باعتبار انه ليس بخروج لانه بناء على الخروج الاول لا لان اصل
الخروج مباح وهي هنا منشئة للخروج باعتبار السفر فيمنعا وله التحريم واذا انشأ وله لم يسقط بالمحرم
لانه لا ترتفع به حرمة الخروج بسبب العدة وفي البدائع لو كانت الجهتان مدة سفر فمضت او رجعت وبلغت
اذ في المواضع التي تصلح للاقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تجد محرما بلا خلاف وكذا ان وجدت عند
ابي حنيفة ومثله في المحيط وفيه البدوي طلق امرأته فاراد نقلها الى مكان آخر في الكلأ والماء فان لم
يتضرر بتركها في ذلك الموضع في نفسه او ماله ليس له ذلك وان تضرر فله ذلك اذ الضرورات تبيح المحظورا

والله اعلم

كتاب ثبوت النسب

اعقبه العدة لان مما وجبت
له العدة تعرف حال الرحم من الحمل فيثبت نسبه وتثبت مواجبه وعدمه فينصرف كل عن الآخر في الحال اي
في حال معرفة عدم الحمل على وجه الاحتياط وذلك عند تمام العدة **قوله** ومن قال ان تزوجت فلانة
او امرأة فهي طالق فتزوج فجاءت بولد لستة اشهر من يوم تزوجها لا اقل ولا اكثر فهو ابنه وعليه
المهر يعني من وقت تزوجها لانه قرن اليوم بفعل لا يمتد وقد نبه المصنف على هذه الارادة لانه لما
علل ثبوت نسبه بانها فراشه قال في اثبات كونها فراشا لانها لما جاءت به لستة اشهر من وقت النكاح
ولم يقل من يوم النكاح فافاد ان المراد بلفظ اليوم الوقت وهذا لان الطلاق جزاء الشرط فيتأخر
عنه لا بزمان وان لطف كما قيل لانه لا يتخلل بينهما آن خال بل اول آنات تعقب وجود الشرط يثبت فيه
الجزاء من غير افتقار الى تحقق زمان يسع التلفظ بانت طالق كما حققناه في الطلاق لانه ثبوت حكمي واذن
فيكون العلوق مقارنا للنكاح فيثبت النسب وتصور العلوق مقارنا للنكاح ثابت بان تزوجها وهو مخالطها
وطئا وسمع الناس كلامهما فوافق الانزال النكاح والاحسن تجويز انهما وكلا به فباشر الوكيل وهما كذلك فوافق
عقده الانزال وحاصله ان الثبوت يتوقف على الفراش وهو يثبت مقارنا للنكاح المقارن للعلوق فتعلق
وهي فراش فيثبت نسبه وقد يقال الفراشية اثر النكاح اعني العقد فتعقبه فيلزم سبق العلوق على الفراش
نعم اذا فسر الفراش بالعقد كما عن الكرخي وهو خلاف تفسيرهم السابق له في فصل المحرمات بكون المرأة
بحيث يثبت نسب الولد منها اذا جاءت به فان هذا الكون انما يثبت بعد العقد الا ان قلنا ان العلة مع
المعلول في الخارج وكلامهم ليس عليه وتقرير قاضي خان ان العلوق يكون بعد تمام النكاح مقارنا للطلاق
فيكون حاصلا قبل زوال الفراش فيثبت النسب يعني ان زوال الفراش بعد الطلاق قبل الدخول لا معه لان
زواله اثره لا يقال مقتضاه ان تكون جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت النكاح اذ لا بد من كون مدة
الحمل ستة اشهر وقد عينوا لثبوت نسبه ان لا يكون اكثر من ستة اشهر من النكاح ولا اقل لانا نقول انما لم يثبتوه
في الاقل لان العلوق حينئذ من زوج قبل النكاح واما في الزيادة فلاحتمال حدوثه بعد الطلاق وهو
منتف هنا لانه لم يزد على ما بعد الطلاق بما يسع وطئا بالغرض فيجب استثناء هذا القدر ويجب تقديره
كذلك ولا يخفى ان نفيهم النسب فيما اذا جاءت به لاكثر من ستة اشهر في مدة يتصور ان تكون منه وهو ثابت
ولا موجب للصرف عنه ينافي الاحتياط في اثباته واحتمال كونه حدث بعد الطلاق فيما اذا جاءت لستة
اشهر ويوم في غاية البعد فان العادة المستمرة كون الحمل اكثر منها وربما تمضي دهور لم يسمع فيها ولادة
لستة اشهر فكان الظاهر عدم حدوثه وحدوثه احتمال فاي احتياط في اثبات النسب اذا نفيناه
لاحتمال ضعيف يقتضي نفيه وتركنا ظاهرا يقتضي ثبوته وليت شعري اي الاحتمالين ابعد الاحتمال
الذي فرضوه لتصور العلوق منه ليثبتوا النسب وهو كونه تزوجها وهو يطؤها وسمع كلامهما الناس
وهما على تلك الحالة ثم وافق الانزال العقد او احتمال كون الحمل اذا زاد على ستة اشهر بيوم يكون من غيره
لاستبعاد هذا الغرض قال بعض المشايخ لا يحتاج الى هذا التكليف بل قيام الفراش كاف ولا يعتبر امكان
الدخول بل النكاح قائم مقامه كما في تزوج المشرقي بمغربية والحق ان التصور شرط ولذا لو جاءت امرأة
الصبي بولد لا يثبت نسبه والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الاولياء والاستخدامات فيكون
صاحب خطوة اي جني واما لزوم المهر كاملا فلانه لثبوت النسب منه جعل واطئا حكما فعليه المهر وما قيل

لايلزم من ثبوت النسب منه وطؤه لان الحبل قد يكون بادخال الماء الفرج دون جماع فنادر والوجه الظاهر
هو المعتاد وفي النهاية وفي القياس وهو رواية عن ابي يوسف مهر ونصف اما النصف فللطلاق قبل الدخول
واما المهر فللدخول انتهي وعبارة ابي يوسف في الامالي علي ما نقله الفقيه ابو الليث ينبغي في القياس
ان يجب علي الزوج مهر ونصف لانه قد وقع الطلاق عليها فوجب نصف المهر ومهر اخر بالدخول قال الا ان ابا حنيفة
استحسن وقال لا يجب الا مهر واحد لانا جعلناه بمنزلة الدخول من طريق الحكم فتاكد ذلك الصداق واستثنيه
وجوب الزيادة انتهي وهذه العبارة للتامل لا توجب قوله بلزوم مهر ونصف بل ظاهره في نفيه ذلك
لان الاستحسان مقدم علي القياس فلا تسوغ الرواية عنه بذلك واما اشتبه وجوب الزيادة لانها مبنية
علي وقوع الطلاق قبل الدخول لا الحكم بذلك والا لم يثبت النسب لان الوطي حينئذ في غير عصمة ولا
عدة بل الحكم بانه مقارن له او للنكاح فاقل الامر كونه قبله او لامشتبه ذلك وضميره في قوله فتاكد
المهر به لثبوت النسب واعلم انه اذا كان لاصح في ثبوت هذا النسب امكان الدخول وتصوره ليس الا
بما ذكر من تزوجها حال وطئها المبتدا به قبل التزوج وقد حكم فيه بمهر واحد في صريح الرواية يلزم كون
ما ذكر مطلقا ومنسوبا وقدمناه في باب المهر من انه لو تزوجها في حال ما يطاها عليه مهران مهر بالزنا
لسقوط الحد بالتزوج قبل تمامه ومهر بالنكاح لان هذا اكثر من الخلوة ولا يصير به محصنا مشكلا لمخالفته
لصريح المذهب وايضا الفعل واحد وقد اتصف بشبهة الحل فيجب مهر واحد به بخلاف ما لو قال
ان تزوجها فهي طالق ونسي فتزوجها ووطئها حيث يجب مهر ونصف لان الطلاق قبل الوطي اما هنا الطلاق
مع الوطي الحلال في فعل متحد فصار الفعل كله له شبهة الحل وقد وجب المهر فلا يجب غيره وفي شرح
ابي اليسر قال ان تزوجها فهي طالق ثلثا فتزوجها ودخل بها ينبغي ان لا يجب عليها الحد ويجب مهر المثل
وقالوا يجب عليهما قال قد كنت افتيت بالوجود علي الحالف وهو الظاهر من مذهب اصحابنا ومن مال اليه
لم يكن مخطيا ولو جاءت بولد ورثه منصوص عن اصحابنا وان حرمت عليه بالثلاث فلم يبق نكاح ولا عدة
ولكن لما كان فصلا مجتهدا فيه لم ينقطع النسب **قوله** ويثبت نسب ولد المطلقة الرجعية اذا جاءت به
لسنتين او اكثر ولو عشرين سنة او اكثر ما لم تقر بانقضاء عدتها فان اقرت بانقضائها والمدة محتملة بان
تكون ستين يوما علي قول ابي حنيفة وتسعة وثلاثين يوما علي قولهما ثم جاءت بولد لا يثبت نسبه الا اذا
جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار فانه يثبت نسبه للتيقن بقيام الحمل وقت الاقرار فيظهر كذبها
وكذا هنا في المطلقة البائنة والمتوفي عنها اذا ادعت بعدها لا اربعة اشهر وعشر انقضاها ثم جاءت
بولد لتمام ستة اشهر لا يثبت نسبه من الميت وان جاءت به لاقل منها ثبت نسبه منه اما ثبوت نسب ولد
الرجعية اذا جاءت به لاقل من سنتين فظاهر واما ثبوته اذا جاءت به لاكثر منها فلاحتمال العلوق في عدة
الرجعي لانتفاء الحكم بزناها او بوطئها بشبهة لجواز كونها ممتدة الطهر فان امتد الي ما قبل سنتين من
مجيئها به او اقل ثم وطئها فحبلت وعن هذا حكمنا بانها اذا جاءت به لاكثر من سنتين تكون زوجة بالرجعة
الكائنة بالوطي في العدة للمطلقة الرجعية بخلاف ما اذا جاءت به لاقل من سنتين لا تثبت رجعتها فان
العلوق يحتمل انه كان في العصمة كما يحتمل انه كان في العدة واحالة الحادث الي اقرب الاوقات اذا لم
يعارضه ظاهر اخر والظاهر الوطي في العصمة لا العدة لانه هو المعتاد وما قضت به العادة ارجح
من اضافة الحادث الي الزمن القريب مع ما فيه من مخالفة السنة في الرجعة ومخالفة العادة ايضا فيها

اذ معتاد

اذ معتاد الناس في الرجعة ان يراجعوا باللفظ فان قيل هنا احتمال اخر وهو كونها تزوجت وجاءت به من
الزوج الاخر قلنا الفرض انها لم تكن اقرت بانقضاء العدة وما لم تقر بذلك ولم يظهر تزوجها فالظاهر
انها في العدة ولان فيه انشاء نكاح وابقاء الاول سهل واخف **قوله** والمبتوتة يثبت نسب ولدها
لانه يجوز كون الحمل كان قبل الطلاق فيثبت النسب وان جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت نسبه
لتيقن العلوق بعد البينونة ووطيه بعد البينونة حرام قيل ان هذه الرواية مخالفة لرواية الايضاح
وشرح الطحاوي والاقطع والرواية التي تجي بعد هذا في الكتاب ايضا وهي قوله واكثر مدة الحمل
سنتان فان فيها الحقت السنتين باقل من السنتين حتي انهم اثبتوا النسب اذا جاءت به لتمام سنتين ولفظ
الحديث يؤيد صحة تلك الروايات فاما قوله ان لفظ الحديث فليس بصحيح لان حاصله انه لا يمكث الولد
في البطن اكثر من سنتين وهذا لا يقتضي انها اذا جاءت به لتمام سنتين من الطلاق ان يثبت نسبه
الا اذا كان العلوق حال قيام الفراش والوجه ان يحمل علي تقدير قاضي خان المتقدم من انه يجعل العلوق
في حال الطلاق لانه حينئذ قبل زوال الفراش **قوله** الا ان يدعيه استثناء من قوله لم يثبت نسبه
وهو مفرغ للمتعلق اي لم يثبت في حال الا في الحال التي هي دعواه لانه التزمه وله وجه وهو كون
وطئها بشبهة في العدة وهل يشترط تصديق المراة فيه روايتان والاوجه انه لا يشترط لانه ممكن منه
وقد ادعاه ولا معارض ولهذا لم يذكر الاشتراط في رواية الامام السرخسي في المبسوط والبيهقي في الشامل
وذلك ظاهر في ضعفها وغرابتها واعترض بان هذه مناقضة لما في كتاب الحدود من ان النسب لا يثبت
من المبانة فيه بالوطء في العدة ونص في التبيين ان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها الزوج بشبهة كانت
شبهة بالفعل وفيها لا يثبت النسب وان ادعاه نص عليه في كتاب الحدود واجيب بحمل المذكور هناك علي المطلقة
ثلاثا والمطلقة علي مال وحمل المذكور هنا علي المبتوتة بالكنايات فيندفع التناقض وليس بشيء لان المراد
من المذكور هناك اذا لم يدع شبهة والمذكور هنا محمول علي كونه وطئا بشبهة والمعتدة عن ثلاث لا تكون
ابعد من الاجنبية بالكلية والنسب يثبت بوطئها بشبهة فكيف بالمعتدة فيجب الجمع مثلا بان يقال ينبغي ان
يصح بدعوي الشبهة المقبولة غير مجرد شبهة الفعل لان المذكور في الحدود عدم ثبوت النسب اذا
وطئ المطلقة ثلثا والبائنة بالطلاق علي مال فجعل هذا حكم وطي المطلقة ثلثا اذا جاءت به مطلقا
فثبت عنده فيجب ان لا ينتقل عنه الا اذا ادعي الشبهة والمذكور في الكتاب لم يشترط ذلك بل افاد
ثبوت نسبه بمجرد دعواه غير ان توجيه ذلك امكان صحته بكون الوطي بشبهة والوجه انه لا يشترط
غير دعواه لانه لم يشترط في الكتاب سواه ثم يحمل علي ثبوت الشبهة التي هي غير مجرد ظن الحل ثم اذا لم
تثبت نسبه فيما اذا جاءت به لاكثر من سنتين يحكم بانقضاء عدتها قبل ولادتها بستة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد
وهو رواية بشر عن ابي يوسف فيجب ان ترد نفقة ستة اشهر وقال ابو يوسف لا تنقضي الا بوضع
الحمل وقد ذكرناه ولا يلزمها رد شيء لما ان الولد من غيره والظاهر انه من نكاح صحيح دون الزنا والوطي
بشبهة واقل مدة الحمل ستة اشهر فحكمنا بانقضاء العدة من ذلك الوقت وحينئذ اخذت ما لا تستحقه
لانها منقضية العدة فترده وابو يوسف يقول هي في العدة ولهذا لا تتزوج بغيره قبل وضعه فكانها وطئت
بشبهة ولو جاءت المبتوتة بولدين احدهما لاقل من سنتين والاخر لاكثر من سنتين يثبت نسبهما عند ابي حنيفة
وابي يوسف اعتبار بمن باع جارية فجاءت بولدين احدهما لاقل من ستة اشهر والاخر لاكثر فادعاهما البائع

يثبت نسبهما وينقض البيع وعند محمد لا يثبت لان الثاني من علوق حادث بعد الابانة فيتبعه الاول لانهما
توأمان قيل هو الصواب وليس ولد الجارية نظيره لان الولد الثاني يجوز كونه حدث على ملك البائع قبل
بيعه بخلاف الولد الثاني في المبتوتة ولو خرج بعضه لاقل من سنتين وباقيه لاكثر من السنتين لا يلزمه
حتى يكون الخارج لاقل من سنتين نصف بدنه او يخرج من قبل الرجلين اكثر البدن لاقل والباقي لاكثر ذكره
محمد وفي شرح التكملة تزوج امة ودخل بها ثم طلقها واحدة يلزمه ولدها ان جات به لاقل من ستة اشهر
ولا يلزمه ان جات به لستة اشهر فصاعدا لانه ولد النكاح في الاول وفي الثاني يضاف الى ملك اليمين
لان وطئها حلال ولا يلزمه الا بالدعوى ولا فرق بين ان تكون الطلقة باينة او رجعية وان طلقها ثنتين
يثبت نسبه الى سنتين لان وطئها لا يحل بملك اليمين فكان الولد من النكاح ولا يخفى ان معنى المسئلة طلقها
ثم ملكها والا لم يتصور وطئها بملك اليمين واعلم ان ثبوت النسب فيما ذكر من ولد المطلقة الرجعية
والباينة مقيد باحد امور ان يكون هناك لها شهادة بالولادة او اعتراف من الزوج بالحبل او حبل ظاهر
كما سيجي عن قريب **قوله** وان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها الى اخره قيل هو مستدرك لان الحبل
دليل انه يجامع مثلها ومنعه ليس بشي لانه ان كان باعتبار ان الحبل يكون بالجماع فلا شك انه لا يكون الا
بالبلوغ وبعد ان لا يحتمل البالغة الجماع وحاصل المسئلة ان الصغيرة اذا طلقت فاما قبل الدخول او
بعده فان كان قبله فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر ثبت نسبه للتيقن بقيامه قبل الطلاق وان جات به
لاكثر من ستة اشهر لا يثبت لانه للغرض ان لا عدة عليها وما جات به لا يستلزم كونه قبل الطلاق ليلزم العدة
بناء على الحكم بالدخول للحكم بالعلوق قبل الطلاق وان طلقها بعد الدخول فاما ان اقرت بانقضاء العدة
بعد ثلاثة اشهر او لم تقر فان اقرت ثم جات بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت نسبه وان جات
به لستة اشهر او اكثر لم يثبت النسب لانقضاء العدة باقرارها وما جات به لا يلزم كونه قبلها ليتيقن
بكذبها وان لم تقر بانقضائها ولم تدع حبلا فعند ابي حنيفة ومحمد ان جات به لاقل من تسعة اشهر من وقت
الطلاق ثبت نسبه والا فلا وعند ابي يوسف يثبت الى سنتين في الطلاق البائن والى سبعة وعشرين
شهرا من الرجعي لاحتمال انه وطئها في اخر عدتها الثلثة الاشهر تعلقت سنتين وان كانت ادعت حبلا
فهي كالكبيرة من حيث انها لا تقتصر انقضاء عدتها على اقل من تسعة لا مطلقا فان الكبيرة يثبت نسب ولدها
في الطلاق الرجعي لاكثر من سنتين وان طال الى سن الاياس لجواز امتداد طهرها ووطئه اياها في اخر الطهر
وجه قول ابي يوسف انها تحتمل كونها حاملا لفرض انها في سن يجوز فيه بلوغها لانه فرض المسئلة ولم تقر
بانقضاء عدتها فاشبهت الكبيرة في احتمال حدوث العلوق ساعة فساعة فيثبت نسب ما تاتي به الى سنتين
واعلم ان قياس ما قدمه في الكبيرة المبتوتة من انها اذا جات به لتمام سنتين لا يثبت ان يقول الى اقل من سنتين
هنا وجه قولهما وهو الفرق ان لانقضاء عدة الصغيرة جهة واحدة في الشرع فمضيها حكم الشرع بالانقضاء
وهو في الدلالة فوق اقرارها بالانقضاء لانه لا يحتمل الخلف وعدم المطابقة بخلاف اقرارها فغايته الامر
ان يجعل انقضاؤها بمنزلة اقرارها ولو اقرت بالانقضاء بعد الاشهر الثلثة ثم جات به لاكثر من ستة اشهر
او لستة لا يثبت فكذلك هنا فلزم ان لا يثبت حتى ياتي به لاقل من تسعة اشهر اما اذا كانت الصغيرة ادعت
الحبل في العدة فالجواب فيها كالكبيرة لان باقرارها بالحبل حكم ببلوغها **قوله** ويثبت نسب ولد المتوفى عنها
زوجها ما بين الوفاة وبين سنتين وقال زفر اذا جات به بعد انقضاء عدة الوفاة لاقل من ستة اشهر ثبت نسبه ولستة

اشهر لا يثبت ووجهه كوجههما في الصغيرة وهو ان لعدتها جهة واحدة في انقضاء اربعة اشهر وعشر فاذا
لم تقر قبلها بالحبل فقد حكم الشرع بانقضائها هي بها فاذا جات بالولد بعدها لتمام ستة اشهر او اكثر لا
يثبت نسبه بخلاف ما اذا جات به لاقل على ما عرف ومنع تعين الجهة الواحدة في حقها بل لها كل من الجهتين
بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل فيستمر ما لم تعترف بالحمل **قوله** واذا اعترفت ظاهر ونقدت
غير مرة وانما لم يثبت اذا اتت به لاكثر من ستة اشهر من وقت الاقرار وان كانت المدة تحتمل كون الحمل من
الزوج لانهن امينات شرعا في اخبار عن عدتهن فاذا اخبرن لزم الى ان يتحقق الخلاف قطعا وقوله وهذا
اللفظ باطلاقه يتناول باطلاقه كل معتدة لعدم التفصيل في المعتدة عن طلاق ووفاة ومما يشتمل
ايضا الايسة اذا ولدت بعد الرجعي او البائن فهي كذوات الاقراء يثبت نسب ما تاتي به الى اقل من سنتين
في البائن واكثر منها في الرجعي ما لم تقر بانقضائها مفسرا بثلاثة اشهر او مطلقا في مدة تصلح لثلاثة اقراء
ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت النسب والا فلا لان مطلق اقرارها يحمل على الاقراء
لما بطل الاياس هذا والمنصوص عليه في فتاوى قاضي خان ان الايسة تعتد بالاشهر واذا ولدت
يثبت نسب ولدها في الطلاق الى سنتين اقرت بانقضاء العدة او لم وكذا نقل عن المرغيناني **قوله**
واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامراتان
او يعلم اعتراف من الزوج بالولادة او يكون الحبل ظاهرا فيثبت النسب بلا شهادة واطلاق المصنف
يشمل المعتدة عن وفاة وعن طلاق باين او رجعي صرحوا به في تصريح قاضي خان وفخر الاسلام بجريان الخلاف
في الرجعي وشمس الائمة قيد صورة المسئلة بان يكون الطلاق باينا فقال لو ان رجلا طلق امراته ثلثة
او تطليقة باينة ثم جات بولد بعد الطلاق لسنتين او اقل وشهدت امراة على الولادة والزوج ينكر
الولادة والحبل لم يلزمه النسب في قول ابي حنيفة ما لم يشهد به رجلان او رجل وامراتان ونحوه
صاحب المختلف حيث قال شهادة القابلة على الولادة لا تقبل الا مؤيدا الى قوله حتى ان المعتدة عن وفاة
اذا كذبها الورثة في الولادة وفي الطلاق البائن اذا كذبها الزوج الى اخر ما ذكره واتفقوا على قيد
انكار الزوج وكذا الوقوع انكار الولادة والحبل من الورثة تعتد بما يثبت بشهادة امراة حرة عدلة
ويرث بذلك ويشترط لفظة الشهادة على قولهما عند مشايخ خراسان لانها موجبة حقا على الغير
ولا يشترط عند العراقيين قياسا على العدد وقوله في جميع ذلك اي فيما اذا كان حبل ظاهر او لا واعتراف
من الزوج او لا وهل تقبل شهادة رجل واحد عندهما قيل نعم ولا يفسق كما لو شهد رجلان او رجل وامراتان
وفي جامع قاضي خان وعلى هذا الخلاف كل ما لا يطلع عليه الرجال واجمع علماؤنا على انه تقضى بالنسب
بشهادة الواحدة عند قيام النكاح وحقيقة الحال انه يثبت تعيين الولد بهذه الشهادة والنسب
بقيام الفراش واذا تقرر ان النكاح بعد الرجعي قائم من كل وجه يتجه تقييد الخلاف بالباين كما نقله
شمس الائمة ويكون الرجعي كالعصمة القايمة حتى حل الوطي ودواعيه والخلاف انما هو بعد الموت
وبالطلاق وبقولهما قال احمد وعند الشافعي يشترط اربع نسوة عدول وعند مالك وابن ابي ليلى
امراتان وجه قولهما ان الفراش قائم بقيام العدة وهو اي الفراش ملزم للنسب فيما تاتي به كما قبل قبل
الطلاق والحاجة الى شهادة المراة لتعيين الولد فيتعين شهادتها على الولادة كما قبل الطلاق واقتصر
المصنف على هذا القدر فيثبت النسب والجامع قيام الفراش وله ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل

فصارت اجنبية والفراش المنقضي ليس بحجة ليصلح مؤيدا للحجة الضعيفة اعني شهادة المراة الواحدة فكانت الحاجة ماسة الى اثبات ابتداء وذلك بكمال النصاب على ولادتها منفصلة بفراشها المستلزمة لثبوت النسب لكونه في وقت يلزم فيه ثبوت النسب شرعا بخلاف ما اذا كان الحبل ظاهرا قبل دعواها او صدر الاعتراف به من الزوج او كان الفراش قائما وقت دعواها الولادة لان النسب ثابت قبل الولادة لما في البطن وقيام الحبل ظاهرا او اعترافا وكذا قيام الفراش يؤيد شهادة القابلة به وقولهما لا يطلع عليه الرجال ممنوع بل يطلع عليه فيما اذا دخلت المراة بحضرتهم بيتا يعلمون انه ليس فيه غيرها ثم خرجت مع الولد فيعلمون انها ولدته وفيما اذا لم يتعمدوا النظر بل وقع اتفاقا وبهذا يندفع ما قد اورد من ان شهادة الرجال تستلزم فسقهم فلا تقبل والحاصل ان حقيقة محل الخلاف ان شهادة المراة الواحدة فيما لا يطلع عليها الرجال عادة كالولادة وغيرها هل تكفي للاثبات ولا بد من ان تتايد بمؤيد كالوجهان بحمل الاسناد لا عليه ولنا فيه قوله عليه السلام شهادة النسا جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه فانه يتناول الواحدة لانه جنس واما الوجه الذي ذكراه فتمامه بالغاء الفارق بينه وبين المقيس عليه من حال قيام الفراش وهو يدفعه بانه لا يلزم من جوازها مع مؤيد جوازها بدونه وينبغي عليه اطلاق الحديث والمعروف منه ما رواه ابن ابي شيبة عن الزهري مرسلا مضت السنة ان تجوز شهادة النسا فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النسا وعيوبهن وتجوز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال وامراتان فيما سوى ذلك وهذا حجة لانه مرسل وانما قلنا انه مرسل لان قول الراوي مضت السنة انما يكون حكمه الرفع اذا كان صحابيا وهو هنا ليس صحابيا وحديث الدارقطني عن محمد بن عبد الملك الواسطي عن الاعمش عن ابي وائل عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة وان كان بين عبد الملك والاعمش رجل مجهول وهو ابو عبد الرحمن المدايني فقد تظافرا وقوي بما هو حجة به ولو كانت معتدة عن وفاة فادعت الولادة فصدقها الورثة عليها ولم يشهد بها احد فهو ابن الميت في قولهم جميعا وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل تصديقهم فيه اما في حق ثبوت النسب من الميت ليظهر في حق الناس كافة قالوا اذا كانوا اي الورثة من اهل الشهادة بان يكونوا ذكورا او ذكورا مع اناث وهم عدول ثبت لقيام الحجة فيشارك المقرين منهم والمنكرين ويطالب غريم الميت بدينه وعن هذا قيل يشترط لفظة الشهادة اي في مجلس الحكم من الورثة لقيام الحجة وقيل لا يشترط هو الصحيح لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم ولا يراعي للتبع شرايط اذا ثبت اصالة وعلى هذا فلو لم يكونوا من اهل الشهادة لا يثبت النسب الا في حق المقرين منهم والله اعلم قوله واذا تزوج الرجل امراة فجاءت بالولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لان اقل مدة الحمل ستة اشهر فلزم كونه من علوق قبل النكاح وان جاءت به لاكثر منها ثبت ولا اشكال سواء اعترف به الزوج او سكت وكذا اذا جاءت به لتمام الستة بلا زيادة لاحتمال انه تزوجها واطيا لها فوافق الانزال النكاح والاحتياط في اثباته وهذا من المصنف خلاف ما تقدم في المبتوتة حيث نفى نسب ما اتت به لتمام سنتين مع تصحيحه بما قدمناه من كونه طلقها حال جماعها وصادف الانزال الطلاق واجيب عن المصنف بان ثبوت النسب هنا لا هناك لحمل امرها على الصلاح اذ لو لم يثبت هنا لزم كونه من زنا او من زوج من تزوجت وهي في العدة واما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم نسبة فساد اليها لجواز كون عدتها انقضت وتزوجت بزوج اخر فعلقت منه وحاصل هذا رفع المانع من عدم الثبوت هناك وليس بجواب اصلا لان معنى السؤال وجد المقتضي وهو الامكان بالطريق الذي ذكرناه مع وجوب الاحتياط فكان يجب ان يثبت النسب كما يثبت هنا وانت علمت ان الوجه ثبوت النسب فيه لوجود المقتضي وهو الامكان مع الاحتياط قوله فان جحد الولادة يعني فيما اذا جاءت به لستة اشهر فصاعدا ثبت بشهادة

امراة واحدة اتفاقا اما عندهما فظاهر وعنده لتايدها بقيام الفراش حتى لو نفاه بعد شهادتها لا عن ولا يكون هذا اللعان لزم بشهادة الواحدة ليلزم انه قائم مقام الحد والحد لا يثبت بشهادة امراة واحدة فيجب ان لا يجب اللعان هنا وايضا يلزم خطا ابي حنيفة حيث لم يثبت بها النسب واثبت به اللعان بل اللعان انما وجب بالقذف الثابت في ضمن نفي الولد لا بنفي الولد من حيث هو نفيه فانه ليس من ضرورة لزومه وجود الولد اصلا فضلا عن تعينه بعد وجوده لتحققه بدونه وان اتفق هنا وقوعه في ضمن النفي قوله وان ولدت ثم اختلفا فقال تزوجتك لاربعة اشهر وقالت منذ سنة فالقول لها لان الظاهر شاهد لها وهو انه ولد من نكاح لا سفاح ولا من زوج تزوجت هذا الزوج في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو اضافة الحادث وهو النكاح هنا الى اقرب الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت نسب قدم المثبت له لوجوب الاحتياط فيه حتى انه يثبت بالايماء مع القدرة على النطق بخلاف سائر التصرفات مع انظاهرها منايد بظاهره وهو عدم مباشرته النكاح الفاسد ان كان الولد من زوج او حبل من زنى وان صح على الخلاف فيه ثم لا نحرم عليه بهذا النفي لانه لا يلزم منه تزوجها حاملا باثبات النسب ليكون اقرارا بالفساد كما اذا تزوجها بلا شهود لجوازه وهي حامل من زنى فانه صحيح على الصحيح ولان الشرع كذبه حيث اثبت النسب والشرع اذا كذب الاقرار بطل قوله ولم يذكر اي محمد الاستحلاف اي استحلافها وهو على الخلاف المعروف في الاشياء الستة فعنده لا تستحلف وعندهما تستحلف لان الاختلاف واقع في النكاح والنسب قوله ومن قال لامراته اذا ولدت فانت طالق فشهدت امراة على الولادة والزوج ينكرها ولم يكن حبلها ظاهرا ولا اقر هو به لم تطلق عند ابي حنيفة ولكن يثبت النسب وقالا تطلق ايضا لان شهادتها حجة في ذلك اي في ثبوت ولادتها للحديث السابق واذا كانت حجة في ذلك مقبولة فيها تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق المعلق به وبهذا التقدير تبين ان قوله ولانها المقبلة في الولادة الى اخره ليس وجها اخر بل هو تمام الوجه الاول وصار كثبوت الامومية بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة فيما اذا قال ان كان بامتي هذه حمل فهو مني فولدت بعد هذا القول لاقل من ستة اشهر فانكر ولادتها فشهدت به امراة وكثبوت اللعان بناء على ثبوت النسب فيما اذا جاءت زوجته بولد فقال ليس مني ولا ادري ولدته ام فشهدت بالولادة امراة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا محدودا في القذف ولابي حنيفة انها اذا ادعت الحنث وزوال ملكه الثابت فلا بد من حجة تامة وشهادة المراة الواحدة ليست حجة كذلك الا في موضع الضرورة وهو الولادة ولازمه المختص به فتقبل فيها وثبت النسب وامومية الولد ولانه حكمه اللازم شرعا اما اللعان فانما ثبت بالقذف وانه اتفق انه وقع في ضمن نفي الولد كما تقدم فاما وقوع الطلاق والعتاق فليس حكما مختصا به فلا يثبت عند هذه الشهادة كمن اشترى لحما فاخبره مسلم انه ذبيحة مجوسي قبل في الحرمة ولا يثبت مجوسية الذابح وكقوله اذا حضت فانت طالق وفلانة فقالت حضت طلقت هي ولم تطلق فلانة وهما حكمان مفترقان ويمكن جعل هذا اشكالا على ابي حنيفة رحمه الله فان طلاقها هي زوال ملكه وهو ليس لازما شرعيا لحيضها بل لازمه الشرعي حرمة قربانها فقد ثبت بقولها لازمه الشرعي ولازمه الجعلي المنفك وهو حنثه وسياتي الفرق ولو كان الزوج قد اقر بالحبل طلقت بلا شهادة عند ابي حنيفة وعندهما يشترط شهادة القابلة لانه لا بد من الحجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة للعلم بان الحبلى تلد بعده ولانه اقر بانها مؤتمنة في اخبارها بالولادة حيث اقر بانها حامل فيقبل قولها في رد الامانة كما اذا علق بحيضها فقالت حضت فاذ ظهر الفرق الدافع للاشكال المذكور وهو ان التعليق ان كان بما هو معلوم

الوقوع بعده وعلمه من جهتها كما بحيضها وبولادتها بعد الاقرار بحبلها او ظهور حبلها كان لترائي التصديق بها عند اخبارها به واعترافا بانها موتمنة فيه وان لم يكن كذلك وهو التعليق بولادتها قبل الاعتراف بحبلها سابق ولا ظهور حبل حال التعليق لم يستلزم ذلك فيحتاج عند انكاره الى الحجة **قوله** واكثر مدة الحمل سنتان وعند الشافعي ومالك اربع سنين وعن الليث ثلث سنين وعن الزهري سبع سنين واستدل المصنف رحمه الله بقول عايشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين ولو بظل مغزل اخرج الدارقطني والبيهقي في سننهما من طريق ابن المبارك ثنا داود بن عبد الرحمن عن ابن جريج عن جميلة بنت سعد عن عايشة رضي الله عنها قالت ما تزيد المراة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عود المغزل وفي لفظ قالت لا يكون الحمل اكثر من سنتين الحديث واخرج الدارقطني ومن جهته البيهقي عن الوليد بن مسلم قال قلت لمالك بن انس اني حدثت عن عايشة انها قالت لا تزيد المراة في حملها على سنتين قدر ظل مغزل فقال سبحان الله من يقول هذا هذه جارتنا امراة محمد بن عجلان امراة صدق وزوجها رجل صدق حملت ثلثة ابطن في اثنتي عشرة سنة كل بطن في اربع سنين ولا يخفى ان قول عايشة رضي الله عنها مما لا يعرف الا سماعا وهو مقدم على المحكي عن امراة ابن عجلان لانه بعد صحة نسبته الى الشارع لا يتطرق اليه الخطا بخلاف الحكاية فانها بعد صحة نسبتها الى مالك والمراة يحتمل خطاها فان غاية الامر ان يكون انقطع دمها اربع سنين ثم جاءت بولد وهذا ليس بقاطع ان الاربعة بتمامها كانت حاملا فيها لجواز انها امتد طهرها سنتين او اكثر ثم حبلت ووجود الحركة مثلا في البطن لو وجد ليس قاطعا في الحمل لجواز كونه غير الولد ولقد اخبرنا عن امراة انها وجدت ذلك مدة تسعة اشهر من الحركة وانقطاع الدم وكبر البطن وادراك الطلق فحين جلست القابلة تحتها اخذت في الطلق فكلما طلقت اعتصرت ما هكذا شيئا فشيئا الى ان ضمرت وقامت عن قابلتها عن غير ولادة وبالجملة مثل هذه الحكاية لا تعارض الروايات وما روي عن عمر رضي الله عنه انه اثبت نسب ولد المراة التي غاب عنها زوجها سنتين ثم قدم فوجدها حاملا فهم برجمها فقال له معاذ ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فتركها حتى ولدت ولدا قد نبتت ثنيتاه يشبه اباه فلما رآه الرجل قال ولدي ورب الكعبة على ان ثبوت النسب في هذه الرواية انما هو بقيام الفراش ودعوى الرجل نسبه **قوله** واقله ستة اشهر ولا خلاف للعلماء فيه لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع تفسير الفصال في الاية الاخرى بكونه في عامين فيلزم كون الفاصل للحمل ستة اشهر واورد عليه انه مخالف لما قرره لابي حنيفة في الرضاع من ان هذه المدة مضروبة بتمامها لكل من الحمل والفصال غير ان المنقص قام في احدهما وهو الحمل وهو حديث عايشة فلنا قدمنا هناك انه غير صحيح لما لم يلزم من انه يراد بلفظ الثلثين في اطلاق واحد حقيقة ثلثين واربعة وعشرين باعتبار اضافتين فلعله رجع الى الصحيح واجيب بان هذا انا قيل ابن عباس ذكره هنا وموضع الاستدلال في الحقيقة مورده لا هو فيقبل بعضه لبينة به عليه وما رواه وهو ما روي ان رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر فهم عثمان برجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله تعالى لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرا عثمان رضي الله عنه عنها فالتمسك بدرء عثمان مع عدم مخالفة احد فكان اجماعا وهذا صحيح في نفسه ومفيد لقطعية ارادة كون المدة لمجموع الحمل والفصال لاتفاقهم على صحته حيث سكتوا ورتبوا الحكم باعتباره وهو يبطل تمسكه في الرضاع على ذلك الوجه فلا يندفع به التناقض على المصنف **قوله** ومن تزوج امة فطلقها اي بعد الدخول واحدة باينة او رجعية ثم اشتراها قبل ان تقر بانقضاء عدتها فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ اشتراها لزمه اي ثبت نسبه منه ولفظ

يوم بعد منذ مستغني عنه وقيد بعد الدخول وواحدة لانه لو كان قبل الدخول لا يلزمه الولد الا ان تجيء به لاقل من ستة اشهر منذ فارقها لانه لا عدة لها او بعده والطلاق ثنتان ثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق كما سيذكره المصنف **قوله** والا اي لم تجيء به لتمام ستة اشهر او اكثر من وقت الطلاق لم يلزمه الا ان يدعيه **قوله** لانه في الوجه الاول وهو ما اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر ولد المعتدة للتيقن بكون العلوق سابقا على الشري وولد المعتدة يثبت نسبه بلا دعوة وفي الوجه الثاني وهو ما اذا جاءت به لستة اشهر فصاعدا ولد المملوكة لا يثبت الا بدعوة وهذا لان الطلاق اذا كان واحدة حل له وطؤها بعد الشري اذ لا تظهر عدتها في حقه لانها معتدته والمراة متى ولدت والوطي حلال يقضى بالعلوق من اقرب الاوقات لان فيما زاد عليه شكا واقرب الاوقات ستة اشهر واعتبارها في الاول يوجب انه ولد المعتدة وفي الوجه الثاني يوجب انه ولد المملوكة فلا يثبت الا بدعوة بخلاف ما لو كان الطلاق ثنتين حيث يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق وان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الشرا لانه بحرم الامة حرمة غليظة فلا يحلها الشرا لا حل المحرمة حرمة غليظة بغياه بنكاح زوج اخر على ما عرف فتعذر القضا بالعلوق من اقرب الاوقات لانه قضاء عليهما بالوطي الحرام فقضينا بالعلوق من ابعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حملا لامرها على الصلاح وقبل الطلاق كانت منكوحة فيثبت نسب ولدها بلا دعوة ثم اذا كانت الواحدة رجعية وهو ولد المعتدة فيلزمه وان جاءت به لعشر سنين بعد الطلاق فاكثر بعد كونه لاقل من ستة اشهر من الشراء وان كان باينا ثبت الى اقل من سنتين او تمام السنتين بعد كونه لاقل من ستة من الشراء واعلم ان ما ذكر من حكم المطلقة الرجعية ثابت عند عدم الطلاق يعني لو اشتراها من غير طلاق كان الحكم المذكور للرجعية ثابتا ولو اشترى زوجته الموطوءة ثم اعتقها فولدت لاكثر من ستة اشهر منذ اشتراها لا يثبت النسب الا ان يدعيه الزوج لان النكاح بطل بالشري وصارت بحال لا يثبت نسب ولدها منه لو ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت الشري الا بدعوة والعتق ما زادها الا بعدا منه وعند محمد يثبت النسب الى سنتين بلا دعوة من يوم الشرا لانه بالشري بطل النكاح ووجبت العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك وبالعتق ظهرت وحكم معتدة عن باين لم تقر بانقضاء عدتها ذلك ولو جاءت به لاقل من ستة اشهر لزمه للعلم بثبوته قبل الشراء وان كان لاكثر من سنتين من العقد وكذا لو لم يعتقها ولكن باعها فولدت لاكثر من ستة اشهر منذ باعها فعند ابي يوسف لا يثبت النسب وان ادعاه الا بتصديق المشتري لما مر ان النكاح بطل وعند محمد يثبت بلا تصديق كما قال في العتق الا انه هنا لا يثبت بلا دعوة لان العدة ظهرت ثم ولم تظهر هنا ولو اسلمت كتابية تحت مسلم ثم جاءت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاسلام فنفاه لاعن وينقطع النسب الولد منه وان احتمل علوقه قبل الاسلام وباعتباره لا لعان لكن العلوق حادث والاصل في الحوادث ما قلنا وكذا حرة تحته امة اعتقها مولاها فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاعتاق فنفاه الزوج لاعن وان احتمل العلوق قبل الاعتاق فان قيل ما ذكرتم ينتقض بمسايل احديها ما لو قال لامراتيه احديكما طالق ثلثا ولم يبين حتى ولدت احديهما لاكثر من ستة اشهر من وقت الايجاب ولاقل من سنتين منه فالايجاب على ابهامه ولا تتعين ضرتها للطلاق ذكره في الزيادات وثانيها ما لو قال لها اذا حبلت فانت طالق فولدت لاقل من سنتين من وقت التعليق لا يقع الطلاق وكذا لو كان هذا في تعليق العتاق بالحبل وثالثها المطلقة الرجعية اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق لا يصير مراجعا ولو كانت الحوادث تضاف الى اقرب الاوقات لثبتت هذه الاحكام اعني

البيان والطلاق والرجعة قلنا الحوادث انما تضاف الى اقرب الاوقات اذا لم تتضمن ابطال ما كان ثابتا بالدليل
او ترك العمل بالمقتضي اما اذا تضمن فلا فمتى عولت على ما قلنا ثم استقريت المسائل وجدت الامر عليه ففي ثبوت الطلاق
في الصورتين الاولين ابطال ما كان ثابتا بيقين بلا يقين وفي الرجعة كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على
استكراه الرجعة بغير القول قوله فهي ام ولده بالاجماع لان سبب وجود النسب قد وجد وهو الدعوة
والحاجة الى تعيين الولد وشهادة القابلة حجة في ذلك بالاجماع اي باتفاق اصحابنا هذا اذا ولدته لاقل
من ستة اشهر من وقت الاقرار ولو ولدته لستة اشهر او اكثر لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم
يكن المولى مدعيا هذا الولد بخلاف الاول لتيقننا بقيامه في البطن وقت القول فتيقنا بالدعوى قوله برثانه
الى اخره فان قيل ثبوت النكاح هنا اقتضائي فيثبت بقدر الضرورة وهو تصحيح النسب دون الارث قلنا النكاح
غير متنوع الى ما هو سبب استحقاق الارث وما ليس كذلك هو ملزوم لاستحقاقه واذا ثبت الشيء ثبت بلازمه
الشرعي والا لم يكن لازما بخلاف نكاح الامة والكتابية قوله وجه الاستحسان ان المسئلة مفروضة فيما اذا
كانت معروفة بحرية الاصل وانها ام الولد واذا ثبت كونها حرة هي ام ابنه لزم كونه من نكاح صحيح عادة وعرفا
لانه الموضوع لحصول الاولاد دون الفاسد والوطء بشبهة فهما احتمالان لا يعتبران في مقابلة الظاهر العرفي
ولذا احتمال كونه طلقها في صحته وانقضت عدتها لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم بقيامه ما لم يتحقق زواله
قوله ولا ميراث لها قال التمرتاشي ولكن لها مهر المثل لانهم اقروا بالدخول بها ولم يثبت كونها ام ولد فقوله
قوله لان استحقاق الارث فلا يقضى به كالمفقود يجعل حيا في ماله حتى لا يرث غيره منه لا بالنسبة الى غيره
حتى لا يرث من احد

باب الولد من احق به

لما ذكر ثبوت نسب الولد
عقيب احوال المعتدة ذكر من يكون عنده الولد قوله واذا وقعت الفرقة الى اخره هو على الاطلاق في غير ما اذا وقعت
بردتها لحقت او لا لانها تحبس وتجبر على الاسلام فان تابت فهي احق به واما اذا لم تكن اهلا للحضانة بان كانت
فاسقة او تخرج كل وقت وتترك البنت ضايعة او كانت امة او ام ولد او مدبرة او مكاتبة ولدت ذلك الولد
قبل الكتابة او متزوجة بغير محرم وما اذا كان الاب معسرا وابت الام ان تربي الا باجر وقالت العمة انا اربي بغير
اجر فان العمة اولى هو الصحيح قوله فالام احق بالولد بالاجماع وان كانت كتابية او مجوسية لان الشفقة لا تختلف
باختلاف الدين قوله لما روي ان امراة في سنن ابي داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو
ان امراة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كانت بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء وان اباه
طلقني واراد ان ينزعه مني فقال لها عليه السلام انت احق به ما لم تنكحي فرواه الحاكم وصححه وعمرو هذا
هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا اراد جده محمدا كان مرسلا واذا اراد به عبد الله كان
متصلا فما لم ينص عليه يصير محتملا للارسال والاتصال وهنا نص على جده عبد الله وحجر الانسان بالفتح
والكسر والحواء الكسر بيت من الوبر والجمع الاحوية قوله ولان الام اشفق عليه ابد الحكمة خصوص هذا الشرع
وانما كانت اشفق لانه كان جزءا لها حقيقة حتى قد يقرض بالمقراض واقدر على الحضانة لتبتلها بمصالحه
والرجل اقدر على الاكتساب فلذا جعلت نفقته عليه اذا لم يكن هو له مال وجعل عندها وقوله واليه اشار
الصديق الى اخره يشير الى ما في موطا مالك انا يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد قال كانت عند عمر امراة من الانصار
فولدت له عاصما ثم فارقها عمر رضي الله عنه فركب يوما الى قبا فوجد ابنه يلعب بفناء المسجد فاخذه بعضده
فوضعه بين يديه على الدابة فادركته جدة الغلام فنازعته اياه فاقبلا حتى اتيا ابا بكر فقال عمر ابني وقالت

المراة ابني فقال ابو بكر خل بينه وبينها فما راجعه عمر الكلام وكذا رواه عبد الرزاق ورواه البيهقي وزاد
ثم قال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا توله والدة عن ولدها وفي مصنف ابن ابي شيبة ثنا
ابن ادريس عن يحيى بن سعيد عن القاسم ان عمر بن الخطاب رضي الله طلق جميلة بنت عاصم بن ثابت بن ابي الافلح
فتزوجت فجاء عمر فاخذ ابنه فادركته شموس ابنة عاصم الانصارية وهي ام جميلة فاخذته فترافعا الى ابي بكر
فقال خل بينها وبين ابنها فاخذته ولابن ابي شيبة ايضا عن عمر انه طلق ام عاصم ثم اتى عليها وفي حجرها عاصم
فاراد ان ياخذ منها فتجاذباه بينهما حتى بكى الغلام فانطلقا الى ابي بكر فقال له مسحها وحجرها وريحها خير له
منك حتى يشب الصبي فيختار لنفسه قوله والنفقة على الاب على ما نذكره اي في باب النفقة وهذا اذا كان حيا
وان كان ميتا فعلى ذي الرحم الوارث على قدر المواريث قوله ولا تجبر يعني اذا طلبت الام فهي احق به
وان ابت لا تجبر على الحضانة وهو قول الشافعي واحمد والثوري ورواية عن مالك وفي رواية اخرى
وهو قول ابن ابي ليلى وابي ثور والحسن بن صالح تجبر واختاره ابو الليث والهندواني من مشايخنا لان ذلك حق
الولد قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمراد الامر وهو للوجوب والمشهور عن مالك لا تجبر
الشريفة التي لا عادة لها بالارضاع وتجبر التي هي ممن ترضع فان لم يوجد غيرها او لم ياخذ الولد ثدي
غيرها اجبرت بلا خلاف وتجبر الاب على اخذ الولد بعد استغنائه عن الام لان نفقته وصيانته عليه بالاجماع
ولنا قوله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى واذا اختلفا فقد تعاسرا فكانت الاية للندب او تحمل
على حالة الاتفاق وعدم التعاسر ولانها عسى ان تعجز عنه لكن في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد
لو اختلعت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل لان هذا حق الولد ان يكون عند
امه ما كان اليها محتاجا هذا لفظه فافاد ان قول الفقيهين جواب الرواية واما قوله تعالى فسترضع له اخرى
فليس الكلام في الارضاع بل في الحضانة قال في التحفة ثم الام وان كانت احق بالحضانة فانه لا يجب عليها
ارضاعه لان ذلك بمنزلة النفقة ونفقة الولد على الوالد الا ان لا يوجد من يرضعه فتجبر قوله فان لم يكن
اي لم تكن له ام تستحق الحضانة بان كانت غير اهل للحضانة او متزوجة بغير محرم او ماتت فام الام اولى من كل
احد وان علت وعن احمد ام الاب اولى واستضعف بان ام الام تدلي بالام وهي المقدمة على الاب فمن يدلي
بها ولا اذا احق ممن يدلي به فان لم تكن ام الام فام الاب اولى ممن سواها وان علت وعند زفر الاخت الشقيقة
او الخالة اولى منها وعن مالك الخالة اولى من الجدة لاب لما في الصحيحين ان عليا وجعفر الطيار وزيد بن حارثة
اختصموا في بنت حمزة فقال علي انا احق بها هي ابنة عمي وقال زيد بنت اخي وقال جعفر بنت عمي وخالتها عندي
فقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وقال لزيد انت اخونا ومولانا ورواه ابو داود وقال فيه
انما الخالة ام ورواه اسحق بن راهويه وقال بعد قوله واما انت يا زيد فاخونا ومولانا والجارية
عند خالتها فان الخالة والدة قلنا هذا كله تشبيه فيحتمل كونه في ثبوت الحضانة او غيره الا ان السياق
افاد ارادة الاول فيبقى اعم من كونه في ثبوت اصل الحضانة او كونها احق به من كل من سواها ولا دلالة
على الثاني والاول متيقن فيثبت فلا يفيد الحكم بانها احق من احد بخصوصه اصلا ممن له حق في الحضانة
فيبقى المعنى الذي عيناه بلا معارض وهو ان الجدة ام ولهذا تحرز ميراث الام من السدس وعليه الشفقة
تتبع الولاد ظاهرا فكانت مقدمة على الاخوات والخالات فان لم تكن جدة سفلى ولا عليا فالاخوات اولى
من العمات والخالات لانهن بنات الابوين واولئك بنات الاجداد والجدات والشقيقة اولى من غيرها

والتي لام اولي من الاخت لاب وبعدها الاخت لاب الخالة وفي رواية كتاب الطلاق الخالة اولي من الاخت لاب لانها تدلي بالام وتلك بالاب وفي رواية كتاب النكاح الاخت لاب اولي من الخالة اعتبارا لقرب القرابة وتقديم المدلي بالام على المدلي بالاب عند اتحاد مرتبتهما قربا فعلي رواية كتاب النكاح تدفع بعدها الاخت لاب الي بنت الاخت الشقيقة ثم الي بنت الاخت لام ثم الي بنت الاخت لاب ثم الي الخالة الشقيقة ثم الي الخالة لام ثم لاب ثم العمات على هذا الترتيب ثم الي خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب ثم الي عماتها على هذا الترتيب وخالة العم اولي من خالة الاب عندنا ثم خالات الاب وعماته على هذا الترتيب وقد تبين ان اولا الاخوات لاب وام احق من الخالات والعمات وان الاخت احق من ولدها لان الاخت الشقيقة وبنات الاخت اولي من بنات الاخ لان بنت الاخت تدلي الي من له حق الحضانه واما بنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات فبمعزل عن حق الحضانة لان قرابتهن لم تتاكد بالمحرمية **قوله** لما روينا وهو قوله عليه السلام ما لم تتزوجي والتزوج القليل والشر نظر البعض ولو ادعي ان الام تزوجت وانكرت فالقول لها ولو اقرت بالتزوج الا انها ادعت الطلاق وعود حقها فان لم تعين الزوج فالقول لها وان عينته لا يقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر به الزوج **قوله** فاختصم المقصود انه اذا لم يكن للصغير امراة من اهله اووجب الانتزاع من النسا اخذه الرجال واولاهم اقربهم تعصيبا لان الولاية عليه بالقرب وكذلك اذا استغني عن الحضانه كان الاولي بحفظه اقربهم تعصيبا وقد عرف في موضعه اي في الفرائض واولي العصبات الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب وكذا كل من سفل من اولادهم ثم العم شقيق الاب ثم لاب فاما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدا بابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ولا تدفع الصغيرة اليهم لانهم غير محارم وانما يدفع اليهم الغلام واذا لم يكن للصغير عصبة يدفع الي الاخ لام ثم الي ولده ثم الي العم لام ثم الي الخال لاب وام ثم لاب ثم لام لان لهولاي ولاية عند ابي حنيفة رحمه الله في النكاح ويدفع الذكر الي مولي العتاقة لانه اخر العصبات ولا تدفع الانثي اليه ولو كان في المحارم من الاخوة والاعمام من لا يومن على صبي وصبية لفسقه ليس له حق الامساك الكل من الكافي واذا اجتمع مستحقوا الحضانة في درجة كاخوة واعمام فاصلحهم اولي فان تساووا فاسنهم وفي الفتاوي الصغري فان لم يكن عصبة فالي ذوي الارحام على الترتيب **قوله** حتي ياكل الي اخره الذي في الاصل حتي ياكل وحده وفي بعض نسخ النوادر ويستنجي وحده فضمه المصنف الي ما تقدم وفي نوادر ابن رشيد ويتوضا وحده وذكر شمس الايمة انه لابد من ان يستنجي وحده انه لابد منه ليحصل الاستغني ثم من المشايخ من قال المراد من الاستنجا تمام الطهارة بان يطهر وجهه وحده بلا معين ومنهم من قال بل من النجاسة والا لم يقدر على الطهارة **قوله** والخصاف رحمه الله قدر الاستغنا بسبع سنين وعليه الفتوي كذا في الكافي وغيره لما قيل انه يقدر بتسع لان الاب ما مور بان يامره بالصلوة اذا بلغها وانما يكون ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال ابن سبع وقالت ابن ست لا يحلف القاضي احدهما ولكن ينظر ان كان ياكل وحده ويلبس وحده دفع والا فلا **قوله** وعن محمد رحمه الله انها تدفع الي الاب اذا بلغت حد الشهوة وهي رواية هشام عنه وفي غياث المفتي الاعتماد على رواية هشام عن محمد لفساد الزمان وعن ابي يوسف مثله واختلف في حد الشهوة ليبني عليها اخذ الاب وثبوت حرمة المصاهرة قالوا بنت تسع مشتهاة وخمس ليست مشتهاة وست وسبع وثمان ان كانت عبلة مشتهاة والا فلا **قوله** ومن سوي الام والجدة يعني الجدتين من قبل الام

تمام صح

والاب **قوله** لانها لا تقدر على استخدامها شرعا وتعليم اداب النسا من الخبز والطبخ والغزل وغسل الثياب انما يحصل بالاستخدام بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليها شرعا ولذا جاز ان يواجراها قال الحاكم الجليل الشهيد فان كانت البكر دخلت في السن واجتمع عقلها ورايها واخر محوف عليها فلها ان تنزل حيث احبت في مكان لا يخوف عليها **قوله** والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد وحال الحرة فيه انه ان كان الولد رقيقا كان مولاه احق به منها وان كان حرا كانت احق به من الزوج بعد الطلاق ومن مولاه ان كان له مولي اعتقه ومن مولاها ان ابتها منه قبل عتقها ولو فارقها زوجها وهي امة فالولد لمولاها وهي اولي به من الاب لانه مملوكه وان كان الزوج حرا ولم يفارق امه فالمولي احق بالولد لكن لا يفرق بينه وبين امه للنهي عن ذلك ذكره في الكافي وفي التحفة المكاتبة ان ولدت قبل الكتابة لا حق لها وان بعد فهي اولي به لدخوله تحت الكتابة **قوله** ويخاف بالرفع استينافا وفي بعض النسخ او يخف بالجزم عطفا على ما لم يعقل ويمنع ان تغذيه الخمر او لحم الخنزير وان خيف ضم الي ناس من المسلمين ويروي بالنصب ايضا على معني الي ان يخاف مثله في قولك لا الزمنك او تقضيني حقي ولكن هذا في او لا الواو وقال الشافعي واحمد ورواية عن مالك لا حضانة لها والمشهور عن مالك كقولنا وهو قول ابن القاسم وابي ثور وقوله للنظر قبل ذلك دافع لقولهم وحاصله ان الانظر للصغير ان يكون عند الام لوفور شفقتها وزيادة قدرتها على التبتل بملاحظته وما فيه من احتمال الضرر الديني يرتفع بما ذكرنا **قوله** ولا خيار للغلام يعني اذا بلغ السن الذي يكون الاب احق به كسبع مثلا اخذه الاب ولا يتوقف على اختيار الغلام ذلك وعند الشافعي يخير الغلام في سبع او ثمان وعند احمد واسحق يخير في سبع فاذا اختار احدهما وسلم اليه ثم اختار الاخر فله ذلك فان عاد واختار الاول اعيد اليه هكذا ابدا قال في المغني وهذا لم يقل به احد من السلف والمعتوه لا يخير ويكون عند الام **قوله** لان النبي صلي الله عليه وسلم خير اخرج الاربعة عن ابي هريرة ان النبي صلي الله عليه وسلم خير غلاما بين ابيه وبين امه قال الترمذي حديث حسن صحيح ولابي داود والنسائي فيه قصة لابي هريرة قبل ان يروي الحديث حاصلها انه خير غلاما في واقعة رفعت اليه ثم روي الحديث ولفظه سمعت امراة جاءت الي النبي صلي الله عليه وسلم وانا قاعد عنده فقالت يا رسول الله ان زوجي يريد ان يذهب بابني وقد سقاني من بير ابي عنبة وقد نفعني فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم استهما عليه فقال زوجها من يحاقني في ولدي فقال عليه السلام هذا ابوك وهذا امك فخذ بيد ايهما شئت فاخذ بيد امه فانطلقت به واستدل المصنف بالمعني على عدم التخيير وهو ظاهر واجاب عن الحديث بوجهين احدهما انه عليه السلام دعا ان يوفق لاختيار الانظر على ما رواه ابو داود في الطلاق والنسائي في الفرايض عن عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن جده رافع بن سنان انه اسلم وابت امراته ان تسلم فجا بابن لهما صغير لم يبلغ فاجلس النبي صلي الله عليه وسلم الاب هنا والام هنا ثم خيره وقال اللهم اهده فذهب الي ابيه وفي لفظ اخر انه اسلم وابت امراته ان تسلم فاتت النبي صلي الله عليه وسلم فقالت ابنتي وهي فطيم وقال رافع ابنتي فاقعد النبي صلي الله عليه وسلم الام ناحية والاب ناحية واقعد الصبية ناحية وقال لهما ادعواها فمالت الصبية الي امها فقال عليه السلام اللهم اهدها فمالت الي ابيها فاخذها واخرجه الدارقطني من طريق ابي عاصم النبيل عن عبد الحميد وسمي بنت عميرة واخرج ابن ماجه والنسائي في سننه عن اسمعيل بن ابراهيم ابن علية ثنا عثمان البتي عن عبد الحميد بن سلمة ان ابوين اختصما في ولد الي رسول الله

صلى الله عليه وسلم احدهما كافر فخير النبي صلى الله عليه وسلم فتوجه الى الكافر فقال اللهم اهده فتوجه الى
المسلم فقضى له به قال ابن القطان بعد ذكر الروايتين في انه غلام او جارية ولعلهما قضيتان قال وقد روي من
طريق عثمان البتي عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده ان ابويه اختصما فيه رواه ابن ابي شيبة ورواه غيره وقال
فيه عبد الحميد بن زيد بن سلمة ولا يصح ذلك لان عبد الحميد بن سلمة واباه وجده لا يعرفون ولو صحت لا ينبغي ان يحمل
خلافا الرواية اصحاب عبد الحميد بن جعفر فانهم ثقات وهو وابوه ثقتان وجده رافع بن سنان معروف وافاد
ان المراد بقوله عن ابيه عن جده جد ابيه قال فانه عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن رافع بن سنان ونحن نقول
انه اذا اختار من اختاره الشرع دفع له لكن الوقوف على ذلك متعذر بتخيير غيره عليه السلام مع دعائه فيجب
بعده عليه السلام اعتبار مظنة الانظرية وهو فيما قلنا ثانيهما انه كان بالغا بدليل الاستقاء من بئر ابي عنبة
ومن دون البلوغ لا يرسل الآباء للاستقاء للخوف عليه من السقوط فيه لقلة عقله ولعجزه عنه غالبا ونحن
نقول اذا بلغ فهو مخير بين ان ينفرد بالسكنى وان يكون عند ايهما اراد اللهم الا ان يبلغ سفيها مفسدا فحينئذ
يضمه الى نفسه اعتبارا لنفسه بماله ولا نفقة له على الاب الا ان يتطوع اما الجارية فان بلغت بكرا ضمها
الى نفسه لانها غمرة بعد وان بلغت ثيبا فلها ان تنفرد بالسكنى الا ان تكون غير مأمونة على نفسها لا يوثق بها فللاب
ان يضمها اليه وكذا للاخ والعم الضم اذا لم يكن مفسدا فان كان فحينئذ يضعها القاضي عند امراة ثقة ولهذا
صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا على ما تقدم من قصة عمر مع ابي بكر وما اسند عبد الرزاق عن عمر انه خير ابنا
فاختار امه فانطلقت به محمول على انه عرف ميل الابن الى امه وهي في الواقع احق بحضانته فاحب تطييب قلب
الاب من غير مخالفة للشرع فخيره يدل عليه ما تقدم انه لم يراجع ابا بكر الكلام والجواب ان عدم المراجعة ليس
دليلا لان ابا بكر كان اماما يجب نفاذ ما حكم به من رايه وان خالفه راي المحكوم عليه فالوجه ما ذكرنا الموافق
المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما قدمناه اول الباب **فصل** اذا ثبت حق الحضانة للام فارادت
ان تخرج بالولد الى بلد اخر والنكاح قائم كان للزوج منعها لان حق السكنى له بعد ايفاء معجل المهر خصوصا
بعد ما خرجت معه وان كانت بائنة وقد انقضت عدتها فلا تخلو من كون البلد التي تريد الخروج اليها بلدها
وقد وقع العقد فيها او لا ففي الاول ليس للاب منعها وان بعدت كالكوفة من الشام الا ان يكون دار حرب وهو
مسلم او ذمي وان كانت هي حربية ولو كان كلاهما مستامنا جاز لها ذلك لانه لما عقد به فالظاهر انه يقيم به
غير انه اذا اخرج بعد ذلك وقد اعطاها المهر وجب عليها المتابعة او تابعته بلا وجوب واذا زالت الزوجية
لم يجب المتابعة فيعود الامر للاول ولو كانت الاولاد غيبا بان تزوجها مثلا بالبصرة فولدت له اولادا ثم خرج
بهم الى الكوفة ثم طلقها فخاصمته فيهم ليردهم اليها فان اخرجهم باذنها ليس عليه ان يجيء بهم اليها ويقال لها
اذهبي اليهم فخذيهم الى الكوفة وان كان بغير اذنها فعليه ان يجيء بهم اليها وفي الثاني له منعها سواء كان مصرها
ولم يعقد فيه او عقد فيه وليس مصرها على اصح الروايتين كما سيذكره المصنف الا ان تخرج الى مصر قريب
بحيث لو خرج الاب لمطالعة الولد امكنه ان يبيت في اهله او قرية كذلك وكان العقد في قرية لانه كالانتقال
من حارة الى حارة وان لم يكن العقد في قرية بل مصر فليس لها اخراجه الى القرية الغريبة هذا فيما بين الاب والام
اما لو كانت الام ماتت وصارت الحضانة للجدة فليس لها ان تنتقل بالولد الى مصرها لانه لم يكن بينهما عقد
وكذا ام الولد اذا اعتقت لا تخرج الولد من المصر الذي فيه الغلام لانه لا عقد بين الاب وام الولد ولنتكلم
بعد ذلك على فصول الكتاب **قوله** قال عليه السلام في مسند ابن ابي شيبة ثنا المعلى بن منصور عن عكرمة بن ابراهيم الازدي

عن عبد الرحمن بن الحرث بن ابي ذباب عن ابيه ان عثمان رضي الله عنه صلى بمنى اربعا ثم قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من تاهل في بلدة فهو من اهلها يصلي صلاة المقيم واني تاهلت منذ قدمت مكة ورواه ابو يعلى كذلك
ولفظه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا تزوج الرجل ببلد فهو من اهله وانما اتممت لاني تزوجت
بها منذ قدمتها وقد ضعف عكرمة الازدي **قوله** ولهذا يصير الحربي ذميا ظاهره ان بالتزوج يصير
الحربي ذميا ودفع في الكافي بانه خلاف المصرح به بل لا يصير الحربي بالتزوج في دار الاسلام ذميا لانه لا
يستلزم التزام المقام لتمكنه من الطلاق والعود وانما ذلك في الحربية اذا تزوجت في دار الاسلام تصير ذمية
لعدم كون الطلاق في يدها فيكون التزاما وانما يصح حمل الحربي على ارادة الشخص الحربي فيصح مرادا به الحربية
ويجوز ان يكون مرجع الضمير التزام المقام قال وهو ظاهر لو سبق الكلام له وفي النهاية وجدت بخط شيخي ليس في
النسخة التي قوبلت مع نسخة المصنف هذه الجملة بل اتصل قوله وان ارادت الخروج بقوله فهو منهم وما ذكر هنا
في بعض النسخ وقع سهوا انتهى وعلى هذا لا حاجة الى تكلف توجيهه بما قلنا ولغيره وتحميل المصنف اياه مع انه
لا يصح لان مرجع الضمير ان كان التزوج فهو تزوج الرجل فلا يصح الاستيضاح بتزوج المراة الحربية على صيرورته
من اهلها والحال ان صيرورتها كذلك لامر يخصها لا يوجد في حقه وان كان التزام المقام فليس السوق لاثباته
قوله اشار في الكتاب اي القدوري وقيل المبسوط والاول اولى لانه معتاد المصنف ولا يستفاد الثاني
لعدم المعهودية ووجهه ان قوله الا ان تخرج بها الى وطنها يفيد ان غيره داخل في الحظر والذي وقع فيه
التزوج غير وطنها وقوله وهو رواية كتاب الطلاق اي من الاصل وفي العكس وهو ما اذا ارادت الانتقال
الى مصرها ولم يقع فيه العقد لم يكن لها الانتقال به باتفاق الروايات **قوله** كما يوجب البيع التسليم في مكانه
اي اذا كان المبيع في ذلك المكان لا مطلقا ففي الفتاوي من باع شعيرا والشعير بالقرية والمشتري يعلم ذلك
يستحق تسليمه في مكانه لا في مكان العقد وان لم يعلم فهو بالخيار ان شاء تسلمه في مكانه وان شاء فسخ ولو تعين
مكان العقد لم يكن له خيار **قوله** حق امساك الاولاد لان الاولاد من ثمرات النكاح فيجب مراعاة الثمرات في
مكان العقد اعتبارا للثمرات بالاحكام من وجوب التسليم والتسلم **قوله** تفاوت اي بعد وفي عكسه وهو
ان تنتقل من المصر الى القرية لا يجوز وان كانت القرية قريبة الا اذا وقع العقد فيها وهي قريتها فحينئذ لها
ذلك ذكره في شرح الطحاوي وفي شرح البقالي ليس لها ذلك بحال وقع العقد هناك او لا والاول هو المنصوص
ذكر الحاكم الشهيد في الكافي الذي هو كلام محمد اذا كان اصل النكاح في رستاق وله قرى متفرقة فارادت
ان تخرج بهم من قرية الى قرية فلها ذلك ان كانت القرى قريبة ينظر بعضها الى البعض ما لم يكن ذلك يقطعه عن
ابيه اذا اراد ان ينظر اليه من يومه واذا ارادت ان تخرجه من مصر جامع الى قرى وان كانت منها فليس لها ذلك الا
ان يكون النكاح وقع في تلك القرى وفيه ان تخرجه من مصر جامع الى قرى وان كانت قريبة منها فليس لها
ذلك الا ان يكون النكاح وقع في تلك القرى وفيه ايضا وليس للمراة ان تشتري لولدها وتبيع وان كانت
احق به الا ان تكون وصية والله سبحانه وتعالى اعلم **تم الجزء الاول**

من شرح الهداية لسيدنا ومولانا الشيخ الامام العالم العلامة
الشيخ كمال الدين بن الهمام تغمده الله تعالى بالرحمة والرضوان
واسكنه فسيح الجنان بجاه محمد عليه الصلاة والسلام
امين